

Revista RLF latinoamericana de filosofía

HOMENAJE A JOHN RAWLS

O. Guariglia, John Rawls, *The Law of Peoples* y sus críticos

G. Vidiella, El ideal de razón pública y la democracia deliberativa

M. Garreta Leclercq, Algunas consideraciones acerca de la justificación del "velo de ignorancia" en *Una teoría de la Justicia*

F. Penelas, Las inclinaciones de la convicción. Verdad y justificación en el liberalismo político

CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO

M. Pérez Otero, El problema de Hume y la Paradoja de Carroll

ARTÍCULOS - DISCUSIÓN - COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu
Leiser Madanes

Alejandro Cassini
(†) Ezequiel de Olaso
Secretaria: Cecilia Lastra

Osvaldo Guariglia
Mario A. Presas

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina)	Mario Bunge (Argentina-Canadá)
Danilo Cruz Vélez (Colombia)	Carla Cordua (Chile)
Jorge E. Gracia (EE.UU.)	Marcelo Dascal (Brasil)
Joao Paulo Monteiro (Brasil)	Alfonso Gómez-Lobo (EE.UU.)
O. Porchat Pereira (Brasil)	Francisco Miró Quesada (Perú)
David Sobrevilla (Perú)	C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
Roberto Torretti (Chile)	Ernesto Sosa (EE.UU.)
Luis Villoro (México)	Margarita Valdés (México)
Ernesto Garzón Valdés (Argentina-Alemania)	

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379

Correo Central

C1000WCB Buenos Aires - Argentina

Fax: (54-11) 4787-0533 E-mail: cifrlf@mail.retina.ar

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

(dos direcciones)

BOX 1493
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A.

15 Southwest Park
Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina

Individuos \$22
Instituciones \$44

Exterior

Individuos U\$S 25
Instituciones U\$S 35

(más gastos de envío)

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: María Isabel Santa Cruz, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

ISSN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

Mayo 2005

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

OTOÑO 2005

VOLUMEN XXXI

N° 1

SUMARIO

HOMENAJE A JOHN RAWLS

- | | |
|---|----|
| O. Guariglia, John Rawls, <i>The Law of Peoples</i> y sus críticos | 5 |
| G. Vidiella, El ideal de razón pública y la democracia deliberativa | 23 |
| M. Garreta Leclercq, Algunas consideraciones acerca de la justificación del
"velo de ignorancia" en <i>Una teoría de la Justicia</i> | 35 |
| F. Penelas, Las inclinaciones de la convicción. Verdad y justificación
en el liberalismo político | 67 |

CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO

- | | |
|---|----|
| M. Pérez Otero, El problema de Hume y la Paradoja de Carroll..... | 93 |
|---|----|

ARTÍCULOS

- | | |
|---|-----|
| J. Montero, Democracia deliberativa y legitimidad política: Un argumento
a favor de la concepción <i>abierto</i> de la razón pública | 121 |
| F. Moledo, El sentimiento de lo sublime en la filosofía de Immanuel Kant..... | 143 |

DISCUSIÓN

- | | |
|---|-----|
| P. Spangenberg y F. Gioia, Discusión en torno a "O sentido dialéctico
das <i>aporias</i> no <i>Eutidemo</i> de Platão" de Marcelo Pimenta Marques..... | 167 |
|---|-----|

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

- | | |
|--|-----|
| M. D. Boeri, <i>Aristóteles, Física VII-VIII. Traducción, introducción y
comentario (Silvana Di Camillo)</i> | 177 |
|--|-----|

COLABORADORES

OSVALDO GUARIGLIA. Doctor en Filosofía (Universidad Eberhard-Karls Tubinga, Alemania, 1970). Investigador superior del Conicet, 1er Premio Nacional de Filosofía. Libros más recientes: *Moralidad (Ética universalista y sujeto moral)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (Biblioteca de Filosofía), 1996, 340 págs. *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires, Eudeba, 1997, 394 págs. *Una ética para el siglo XXI; ética y derechos humanos en un tiempo postmetafísico*. Buenos Aires, FCE, 2002. guarigli@mail.retina.ar

GRACIELA VIDIELLA es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, Profesora Adjunta de Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de dicha Universidad y de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Es autora de *El derecho a la salud* (Buenos Aires, EUDEBA, 2000), co-editora de *Universalismo y Particularismo* (Buenos Aires, EUDEBA, 2000) y de varios artículos sobre temas de ética teórica y aplicada y de filosofía política contemporánea. E-mail: gvidiella@sion.com.

MARIANO GARRETA LECLERCQ, Doctor en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Becario Postdoctoral del CONICET y docente de la cátedra de Ética del Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Ha participado en diversos congresos científicos y publicado artículos en revistas académicas. Areas de investigación: ética, filosofía política. E-mail: mgarretaleclercq@yahoo.com

FEDERICO PENELAS (n. 1970) Licenciado y Doctorando en Filosofía (UBA), docente en las cátedras de Lógica y de Filosofía del Lenguaje del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha sido becario de la Universidad de Buenos Aires y de la Fundación Antorchas. Ha coeditado el libro *El giro pragmático en filosofía* (Barcelona, Gedisa, 2003). Ha publicado, a nivel nacional e internacional en diversos libros colectivos y revistas especializadas, más de 10 ar-

COLABORADORES

3

tículos, fundamentalmente acerca de la interfase entre teorías de la verdad, teorías de la justificación y neopragmatismo. E-mail: fpenelas@hotmail.com.

MANUEL PÉREZ OTERO, es Profesor Titular en el Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Barcelona (España) y miembro de LOGOS (Research Group in Logic, Language and Cognition). Investiga principalmente temas de filosofía del lenguaje, epistemología, lógica filosófica y metafísica. Ha publicado artículos en *Crítica*, *Dialéctica*, *European Review of Philosophy*, *History and Philosophy of Logic*, *Teorema* y *Theoria*. También es autor de libros como *Conceptos modales e identidad* (Edicions Universitat de Barcelona, 1999), *Lógica y metodología de la ciencia* (Vicens Vices, 2001. Coautores: D. Quezada, O. Fernández Prat) y *Esbozo de la filosofía de Kripke* (Editorial Montesinos, en prensa). E-mail: perez.otero@ub.edu

JULIO MONTERO, Licenciado en Filosofía (UBA), 2004. Se desempeña como docente de la Cátedra de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Fue becario de estímulo de dicha institución y es actualmente becario doctoral del Conicet. Se dedica a temas de filosofía práctica. E-mail: jmontero@cotelnet.com.ar

FERNANDO MOLEDO (n. 1976), Licenciado en Filosofía, UBA (Argentina). Actualmente es ayudante de la Cátedra de Estética en la Carrera de Filosofía de esa Universidad y becario doctoral del Conicet. Autor del prólogo a "Lo sublime. Tres ensayos de Friedrich Schiller" de próxima publicación (Ed. Biblos). E-mail: fmoledo@hotmail.com.

PILAR SPANGENBERG (1973) es Licenciada en Filosofía, UBA. Actualmente cursa su doctorado en Filosofía en la UBA. Es becaria del CONICET, docente de Historia de la Filosofía Antigua (UBA) e investigadora tesisista en proyectos UBACYT y PICT.

FLAVIA GILDA GIOIA, Profesora en filosofía, UBA. Docente en la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Como doctoranda, becada por esta universidad, actualmente lleva adelante una reconsideración crítica del *Fedón* de Platón. Participó en diferentes Proyectos de Investigación en UBA y CONICET.
E-mail: flaviagioia@yahoo.com.ar

JOHN RAWLS, *THE LAW OF PEOPLES* Y SUS CRÍTICOS

Oswaldo Guariglia

§ 1. El último libro publicado por Rawls mismo contiene su larga reflexión sobre el procedimiento para extender la teoría liberal de justicia al ámbito internacional, de la cual hubo un anticipo en una conferencia con el mismo nombre recogida con otros trabajos sobre *derechos humanos* en 1993 (Rawls, 1998). Ese primer esbozo ha sido desarrollado y completado en el presente libro, convirtiéndose en el intento más ambicioso hasta la fecha de elaborar un proyecto filosófico normativo para el derecho internacional.

La distinción entre un *ius civitatis vel civile* y un *ius gentium* se remonta a una época temprana de la República romana según Cicerón (*De off.* 3, 69). El primero estaba limitado a aquellos que compartían el derecho de ciudadanía, mientras que el segundo se extendía a la relación de los pueblos extranjeros entre sí. La tradición del derecho romano es retomada por los tratadistas del derecho natural moderno, de quienes la hereda I. Kant. Para éste, el derecho de gentes conduce mediante su contenido o idea racional a una federación de estados, que es la única institución que puede sacar a éstos del estado de guerra o de paz provisoria entre sí en el que se encuentran y asegurar la *paz perpetua* entre los mismos (MS I, § 61, Ak VI, 350-51, ZF, Ak VIII, 348-49). El argumento desarrollado por Kant es una de las premisas de las que parte Rawls en su último libro, destinado a extender su concepción de una justicia liberal al ámbito internacional. En efecto, Kant sostiene que los pueblos se mantienen en un estado latente o abierto de guerra entre sí hasta tanto no hayan cerrado un *pacto* que los provea de las garantías de una relación pacífica entre ellos, propia de una *constitución civil y política*. Entre los estados, esta constitución proviene de un *foedus pacificum*, tal como el que Kant esboza detalladamente en *Para la paz perpetua* (ZF, Ak VIII, 356).

Es importante tener presente cómo concibe Kant el fin principal y, a su juicio, excluyente de un derecho de gentes, para comprender a su vez el fin principal del libro de Rawls, quien insiste todo a lo largo del mismo que su inspiración proviene fundamentalmente del modo en que Kant concibió la relación de los pueblos entre sí. En la *Introducción*, Rawls afirma textualmente:

«La idea básica es seguir la huella de Kant, tal como él la esbozó en *La paz perpetua* y su idea del *foedus pacificum*. Yo interpreto esta idea de modo tal que su sentido es que debemos comenzar con la idea del contrato social de la concepción política liberal de un régimen constitucional democrático y luego extenderla mediante la introducción de una segunda posición original en un segundo nivel, para llamarlo así, en el cual los representantes de los pueblos liberales llegan a un acuerdo con otros pueblos liberales» (LP, 10).

Esta afirmación de Rawls no está aislada en su obra, sino que es repetida en cada nuevo estadio alcanzado por la argumentación, por lo que resulta un tanto incomprensible que quienes critican la propuesta rawlsiana lo hagan casi siempre desde posiciones que son divergentes en lo que concierne a sus fines.

El paralelismo con la propuesta kantiana se mantiene, en efecto, en la diferencia básica que Rawls establece entre la adopción de una *ley de los pueblos* y un mero *modus vivendi*:

“Los intereses que mueven a los pueblos (y que los distinguen de los estados) son intereses razonables, los cuales son congruentes con y están guiados por una justa igualdad y un debido respeto por todos los pueblos. [...] Son estos razonables intereses los que hacen posible una paz democrática y cuya ausencia es causa de que la paz entre los estados sea en el mejor de los casos un *modus vivendi*, un equilibrio estable de fuerzas exclusivamente para un momento dado” (LP, 44-5).

Por el camino trazado por Kant, Rawls pretende ofrecer el andamiaje de un orden normativo internacional que involucre no solamente a los pueblos democráticos liberales sino también a aquellos otros que, a pesar de tener una forma jerárquica de dominación, sean respetuosos de los derechos humanos y posean un procedimiento de consulta con los ciudadanos, a los cuales él ha denominado *pueblos jerárquicos decentes* (LP, 63). Las dos partes iniciales del libro exponen consecuentemente la *teoría ideal* de la ley de los pueblos: la primera dedicada a los pueblos li-

berales y la segunda a los pueblos no liberales pero decentes. Con estas dos partes concluye la ley de los pueblos como un esbozo de una *utopía realista*, por oposición a la *teoría realista* de las relaciones internacionales, propia de una cierta visión política que considera el ámbito internacional como un campo de fuerzas inestable y en permanente lucha entre estados que sólo aspiran a acumular más riqueza y poder (LP, 46-7).

Si bien la teoría ideal ofrece sus problemas, ha sido en especial la tercera parte del libro, que expone la *teoría no-ideal*, la que ha suscitado las mayores controversias, dado que trata las relaciones entre los pueblos que respetan los principios de justicia internacional de la ley de los pueblos (esto es, “pueblos bien ordenados” en la nomenclatura de Rawls), por un lado, y aquellos que no los respetan y por ende quedan al margen de un orden legal justo (*outlaw states*), por el otro. Una cuarta categoría de pueblos completa, junto a los estados al margen de la ley, el grupo de los “pueblos no bien ordenados”: los pueblos pertenecientes a *sociedades lastradas* (*burdened societies*) por condiciones de vida tan desfavorables que les impiden satisfacer las necesidades mínimas requeridas para poder llevar una existencia decente (LP, 106-7). Resulta innecesario subrayar que en esta última parte Rawls discute dos temas particularmente polémicos: la guerra justa y sus normas y el deber de asistir a las sociedades lastradas por parte de los pueblos bien ordenados. Así como al tratar la teoría ideal, Rawls polemiza con el realismo político en asuntos internacionales, al discutir tanto la cuestión de las intervenciones en otros países que los pueblos democráticos se ven forzados a llevar a cabo en defensa de los derechos humanos como al establecer los límites dentro de los cuales los pueblos bien ordenados están moralmente obligados a asistir a los pueblos en condiciones de indigencia, él se enfrenta a la corriente de pensadores *cosmopolitas*, algunas de cuyas críticas habremos de tratar más abajo.

En lo que sigue me limitaré a exponer algunos de los temas más problemáticos de este complejo libro, en especial en aquellos casos en que las críticas de que ha sido objeto se han desviado a mi juicio del blanco perseguido.

§ 2. ¿Por qué elige Rawls a “los pueblos” como sujetos básicos del derecho de gentes y no, como es tradicional en el derecho internacional positivo, los *estados*? La explicación que Rawls ofrece no aporta tanto una justificación positiva de su elección sino, más bien, una explicación por la vía negativa del rechazo de los estados como principales prota-

gonistas. La característica que define a un estado en relación con otros estados es el hecho de considerarse a sí mismo como soberano, es decir, no sometido a ninguna coerción superior a fin de rendir cuentas de sus actos, incluyendo dentro de estos últimos el tratamiento de su propio pueblo. Con respecto a los demás pueblos, Rawls acentúa el aspecto más siniestro de las relaciones entre estados soberanos: la teoría tradicional de que la "guerra es la prosecución de la política por otros medios" (Clausewitz). Es claro que Rawls considera que aquí se encuentra la raíz de la concepción realista de la política internacional, cuyo primer exponente fue Tucídides (LP, 25-30). En contraste, los pueblos liberales limitan sus intereses motivados por la restricción que le imponen sus principios *razonables*; si bien poseen intereses fundamentales, éstos deben coincidir con sus concepciones de derecho y de justicia:

«ellos [los pueblos liberales] buscan proteger su territorio, asegurar la seguridad y la integridad de sus ciudadanos y preservar sus instituciones políticas y las libertades y la cultura liberal de su sociedad civil. Además de esto, un pueblo liberal trata de asegurar una justicia razonable para todos sus ciudadanos y para todos los pueblos; un pueblo liberal puede vivir con otros pueblos de igual carácter manteniendo la justicia y preservando la paz» (LP, 29).

Es por esta razón que Rawls admite solamente a los representantes de los pueblos y no de los individuos que los constituyen en la situación originaria para seleccionar los principios de justicia internacional. Ya en *Teoría de la justicia*, (TJ, § 58, 377 – 79) Rawls había tempranamente previsto la extensión del procedimiento de selección de los principios de justicia en el nivel internacional: la novedad está aquí dada por el hecho de que los contrayentes en la posición originaria sean representantes de los *pueblos*. Son éstos quienes, situados tras el velo de la ignorancia, deben elegir los principios que regirán las relaciones internacionales en una sociedad de pueblos justa. De esta manera, Rawls puede contar con un respaldo en el tejido de intereses que los pueblos se preocupan por proteger:

"Concibiéndose a sí mismos como libres e iguales, ¿cómo se ven a sí mismos los pueblos (en contraste con los estados) y cómo ven sus intereses fundamentales? Estos intereses están especificados [...] por su concepción razonable de justicia política. Así, ellos aspiran a proteger su independencia política, su cultura independiente y sus libertades cívicas, a fin de garantizar su

seguridad, su territorio y el bienestar de sus ciudadanos. Existe aún un significativo interés [...] Éste es el respeto por sí mismos de los pueblos como pueblos, que se apoya en la conciencia común de sus pruebas a lo largo de su historia y de su cultura con sus logros. [...] Este interés se demuestra en la insistencia de los pueblos en recibir de parte de otros pueblos un respeto y un reconocimiento apropiados a su igualdad" (LP, 34-5).

Lo que Rawls describe de esta manera es la *lista de bienes básicos* que los pueblos conocen tras el velo de la ignorancia y que, en los términos de la *Teoría de la justicia*, están ansiosos de maximizar. Dado que el criterio de reciprocidad entre las partes rige del mismo modo que en el interior de un régimen constitucional para los ciudadanos del mismo, los pueblos deberán elegir aquellos principios de justicia internacional que ellos estén dispuestos a aceptar que los otros pueblos le apliquen a sí mismos.

§ 3. Pasemos, pues, a los principios de justicia internacional que los representantes de los pueblos deben ponderar en la posición original. Estos principios son los siguientes (LP, 37):

1. Los pueblos son libres e independientes y su libertad e independencia deben ser respetados por los otros pueblos.
2. Los pueblos deben observar los tratados y compromisos.
3. Los pueblos son iguales y son partes de los acuerdos que los ligan.
4. Los pueblos deben observar el deber de no intervenir.
5. Los pueblos tienen el derecho de autodefensa pero no el derecho de instigar la guerra por razones distintas de la autodefensa.
6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos.
7. Los pueblos deben observar ciertas restricciones estipuladas en la conducción de la guerra.
8. Los pueblos tienen un deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables las cuales impiden que tengan un régimen político y social justo o decente.

Rawls señala que en el segundo nivel de la posición originaria, los representantes de los pueblos deben discutir las *posibles interpretaciones* de los ocho principios de justicia internacional antes citados. La pregunta clave es, pues, la siguiente: ¿Qué clase de normas políticas esperan establecer los pueblos liberales, dados sus intereses fundamentales,

para gobernar las mutuas relaciones tanto entre sí como *con los pueblos no liberales*? Los pueblos liberales limitan el derecho de su estado exclusivamente a la guerra de autodefensa; del mismo modo, la preocupación de estos mismos pueblos por los derechos humanos los llevan a limitar la *propia soberanía interna* mediante el respeto de estos derechos (LP, 42). Aquí aparece claro que existe una primera tensión entre el principio 4 (no intervención) y el principio 6 (deber de respetar los derechos humanos), que deberá balancearse en cada caso, ya que la violación grave de derechos humanos en el interior de un país puede exigir la intervención de los pueblos liberales en asuntos internos de otros pueblos. A pesar de ello, es claro que en la selección de estos principios, Rawls tiene como meta la convivencia en paz de los pueblos liberales con los pueblos no liberales pero decentes que respetan los derechos humanos:

“nuestro objetivo es extender la Ley de los Pueblos a las sociedades decentes y mostrar que éstas aceptan la misma Ley de los Pueblos que las sociedades liberales. Esta ley compartida describe la clase de Sociedad de los Pueblos que todas las sociedades liberales y decentes quieren y expresan el fin regulativo de sus políticas exteriores” (LP, 63).

Rawls propone dos criterios básicos para definir una *sociedad jerárquica decente*:

(1) Ésta no tiene fines agresivos y admite que a fin de lograr sus objetivos legítimos son válidos los medios diplomáticos, el comercio y otros medios pacíficos. Aunque la sociedad sostiene una doctrina comprensiva, religiosa o de otro tipo, respeta el orden político y social de otras sociedades, incluyendo sus libertades civiles y religiosas (LP, 64).

(2) a. El sistema legal de una sociedad jerárquica decente está basado en una idea del bien común como fundamento de su justicia, pero asegura a todos sus miembros la vigencia de los derechos humanos: específicamente el derecho a la vida, tanto en lo que concierne a su *seguridad* como a su *subsistencia*; el derecho a la libertad, especialmente con respecto a cualquier sometimiento a esclavitud u ocupación forzosa, así como la libertad de conciencia en materia religiosa y la libertad de pensamiento, aun cuando el estado admita una religión oficial y la sostenga por encima de las otras religiones; el derecho a la propiedad personal y, por último, a la igualdad formal en materia jurídica, de acuerdo a

la regla de justicia natural, según la cual los casos similares deben ser tratados de manera similar (LP, 65).

b. Un sistema de ley propio de un pueblo decente debe ser tal que imponga deberes y obligaciones *bona fide* a todas las personas, quienes estarán voluntariamente dispuestas a asumirlos sobre la base de una idea de justicia compartida por todos como parte de una concepción del bien común. Una concepción de persona específica de esta sociedad “no requiere aceptar la idea liberal de que las personas son primero ciudadanos y tienen iguales derechos básicos en tanto ciudadanos iguales. Más bien considera a las personas como miembros responsables y cooperativos de sus respectivos grupos. Por ello, las personas pueden reconocer, entender y actuar de acuerdo con sus deberes y obligaciones morales como miembros de esos grupos” (LP, 66).

c. Los jueces y otros funcionarios a quienes compete administrar la justicia deben tener un sincero y razonable convencimiento de que la ley está realmente guiada por una idea de justicia basada en el bien común. Sería no razonable y más bien irracional que los jueces pensaran que la idea de justicia que atribuye derechos humanos a todos los miembros de un pueblo es aplicada por ellos, cuando esos derechos son violados sistemáticamente (LP, 67).

Antes de avanzar hacia la tercera parte de la Ley de los Pueblos, destinada a los estados al margen de la ley o en condiciones precarias, es pertinente considerar las críticas que se le han hecho a la teoría ideal, tanto por causa del procedimiento empleado como por la admisión dentro de ella de pueblos (o estados) no liberales. Beitz (2000, 681) señala, en efecto, que el recurso a la tolerancia al que apela Rawls no satisface la cuestión básica en la selección de los principios de conducta internacional, a saber: si se habrá de admitir que las sociedades o los pueblos “tienen una significación ética independiente de tal carácter que justifique aceptar que sus intereses corporativos sean los que determinen la elección de los principios [...] internacionales más que los intereses fundamentales de sus miembros considerados como individuos”. De acuerdo con Beitz, apelar a la tolerancia no responde a esta cuestión central, si no que produce un *argumento circular* que evade la respuesta. Es difícil comprender la razón sobre la cual Beitz basa su afirmación, ya que él se limita a sostener: “[esta cuestión] es diferente y más básica que la cuestión de si y cuán extensamente las instituciones internacionales y las políticas exteriores de los estados liberales deberían tolerar culturas no liberales”. Sin embargo, Rawls ha dado un ar-

gumento no circular para defender la necesidad de incorporar un principio de tolerancia en las relaciones internacionales entre las sociedades liberales y las no liberales. El argumento tiene dos partes (LP, § 7.1 y 2, 59-60): la primera sostiene que así como las sociedades liberales en el plano doméstico respetan todas las doctrinas comprensivas de sus ciudadanos, siempre que éstas se atengan a una concepción política razonable de justicia, de la misma manera las sociedades liberales en el plano internacional deben aceptar y tolerar las sociedades no liberales que se atienen a los principios fundamentales de la Ley de los Pueblos y satisfacen ciertas condiciones básicas de derecho y de justicia, tal como las caracterizadas más arriba. La segunda parte da una réplica anticipada a la objeción de Beitz, al refutar la tesis *cosmopolita* según la que, dado que las sociedades no liberales no tratan a las personas que poseen todas las capacidades intelectuales de razonamiento y los correspondientes sentimientos morales como verdaderamente libres e iguales, las sociedades liberales deben tener como principio de su política exterior el imponer gradualmente mediante sanciones políticas, económicas y hasta militares a las sociedades no liberales un pleno reconocimiento de esos derechos a todos sus miembros. La respuesta que da Rawls es, sin duda, contundente: ¿A qué principios en su conducta internacional podrían apelar las sociedades liberales a fin de imponer mediante distintas formas de coerción un modelo de sociedad liberal sobre, por ejemplo, una sociedad islámica decente, antes de haber acordado entre todos una Ley de los Pueblos que contenga principios análogos a los contenidos en los artículos 1 al 3, esto es, aquellos que les aseguran igualdad e independencia de su cultura como pueblos? (LP, 60). Claramente, como señala Wenar con acierto, no hay disponible en la cultura política internacional la admisión de que existan normas fundamentales que justifiquen la intervención coercitiva de las sociedades liberales sobre las no liberales a fin de imponer un tratamiento igualitario entre sus ciudadanos (Wenar, 2001, 83). Sin duda, el artículo 6 de la Ley de los Pueblos exige el respeto por los derechos humanos, tal como las sociedades no liberales aceptan sobre la base de sus propias creencias comprensivas, pero precisamente está abierto a la discusión y la interpretación de las instituciones políticas donde los pueblos están representados, *cuándo, cómo y dónde* estos derechos de las personas son violados de un modo tal que justifiquen la intervención exterior.

Tampoco la crítica de Pogge al modo como Rawls entiende el principio de *tolerancia* entre los pueblos me parece dar en el blanco. En efecto,

Pogge ha formulado la cuestión de la siguiente manera: existen dos afirmaciones que difieren entre sí tanto en su contenido como en sus consecuencias,

- a) el liberalismo comprende un compromiso con la tolerancia y la diversidad que se extiende más allá de la familia de las concepciones liberales: un orden liberal del mundo, por lo tanto, deja sitio para cierta clase de regímenes nacionales no liberales;
- b) el liberalismo comprende un compromiso con la tolerancia y la diversidad que se extiende más allá de la familia de las concepciones liberales: sería, por lo tanto, iliberal imponer un orden global liberal a un mundo que contiene muchos pueblos los cuales no comparten nuestros valores liberales. (Pogge, 1994, 216).

Pogge sostiene que Rawls ha confundido (a) con (b), de modo tal que se inclina por aceptar también (b), mientras que Pogge y los cosmopolitas la rechazan, ya que a juicio de ellos una aceptación de esta última afirmación comprometería definitivamente las convicciones liberales. A fin de sostener su caso, Pogge traza un paralelo con la sociedad doméstica, para la cual ningún liberal, incluido Rawls, admitiría que "sería iliberal imponer instituciones liberales a una sociedad que contiene muchas personas que no comparten nuestros valores liberales" (1994, 217). Pero como lo señaló Rawls, trazar este paralelo efectivamente constituye una petición de principios de lo que debe ser un modelo normativo de conducta liberal *en el plano internacional*, a saber: un fiel reflejo de una sociedad liberal doméstica.

A su vez, Pogge admite que el rechazo de (b) conduciría a una situación mucho más conflictiva en el orden mundial especialmente en relación con la vigencia de los derechos humanos (1994, 218), implicando clara, aunque no expresamente, que el principio 4 de no intervención dejaría de perder vigencia como tal, ya que un mundo así sólo es pensable mediante un sistema permanente de intervención en aquellos estados que no incorporen como parte de su visión del mundo los principios liberales de organización política. A mi modo de ver, esto último es contrario tanto a la intención final de Rawls como de Kant, ya que, como dije, ésta está fijada primordialmente en la convivencia en una paz duradera entre pueblos liberales y no liberales pero decentes.

§ 4. La controversia llega a una oposición completa de dos visiones alternativas entre la posición rawlsiana del derecho de gentes y la cos-

mopolita en relación con el principio 8 de la Ley de los Pueblos. Este principio fue añadido por Rawls en el presente libro, considerando que los pueblos bien ordenados tienen un interés particular en extender la Ley de los Pueblos a todos los que puedan integrarse pacíficamente dentro de ésta.

“Los pueblos bien ordenados tienen un *deber* de asistir a las sociedades lastradas. Sin embargo, no se sigue de ello que el único o el mejor camino para llevar adelante este deber de asistencia es mediante la aplicación de un principio de justicia distributiva para regular las desigualdades económicas y sociales entre las sociedades. La mayoría de estos principios no tienen una meta, objetivo o punto terminal más allá del cual la ayuda puede cesar” (LP, 106).

Rawls rechaza, pues, la extensión al orden internacional de un principio como el de la diferencia propuesto por él para el orden interno en *Teoría de la justicia* a fin de equilibrar desigualdades extremas entre los miembros de una misma sociedad tal que puedan poner en cuestión la concepción de justicia interior de una sociedad liberal. Lo que está aquí nuevamente en juego es la definición de la posición originaria en la Ley de los Pueblos, ya que las partes que están representadas en ésta son los pueblos y no los individuos. El principio 8 no tiene, por lo tanto, el mismo efecto que el principio de la diferencia en una sociedad nacional, ya que la ayuda de los pueblos liberales a aquellos otros desfavorecidos o sacudidos por catástrofes naturales cesa tan pronto éstos estén en condiciones de proveerse una satisfacción razonable de sus necesidades básicas, independientemente de la brecha que los separe de los pueblos más ricos.

Como señalé más arriba, es éste el punto en el que los autores comprendidos en la corriente *cosmopolita* han centrado sus más agrias críticas. En lo que todos coinciden es en reprochar a Rawls el haberse desentendido de los problemas de justicia distributiva en relación con los pueblos sumidos en la pobreza y afectados por plagas y endemias permanentes, frente a los cuales las sociedades liberales deberían asumir su responsabilidad (Pogge, 1994, 205 ss., 2001, 15-17; Beitz, 2000, 688-96, etc.). En contraste, los autores cosmopolitas insisten en adjudicar un deber moral a todos los ciudadanos de las sociedades más ricas con respecto a los habitantes de países más pobres, que debería ser cumplido mediante la imposición de alguna carga o impuesto, como el propuesto

por Pogge bajo el título *Global Resources Tax (GRT)*. No voy a discutir aquí las ventajas y desventajas de la propuesta de Pogge en comparación con la del *liberalismo social* de Rawls (como lo denomina Beitz). Me interesa más bien señalar la finalidad a que apunta la propuesta rawlsiana, que él mismo subraya como una guía para el empleo de la asistencia a sociedades lastradas:

“[la] finalidad [de la asistencia] es ayudar a las sociedades lastradas a fin de que sean capaces de convertirse en miembros de la Sociedad de Pueblos bien ordenados. Esto define la meta de la asistencia. Después de que ésta se haya alcanzado, no se requiere una asistencia que vaya más allá, aun cuando la nueva sociedad bien ordenada sea todavía relativamente pobre. De este modo, las sociedades bien ordenadas que den asistencia no deben actuar de modo paternalista, sino en una medida mesurada que no entre en conflicto con el fin último de la asistencia: libertad e igualdad para las sociedades anteriormente lastradas” (LP, 111).

El fin, por lo tanto, de la ayuda no es eliminar definitivamente la pobreza en el mundo mediante una asistencia permanente de los países o sociedades ricas a las más pobres, sino contribuir de un modo directo a que los pueblos de las sociedades lastradas alcancen su propia autonomía y puedan, entonces, administrar su destino, una vez alcanzadas ciertas condiciones mínimas no solamente de subsistencia, sino también de educación, desarrollo social e inserción en el mundo mediante el *comercio justo*. La analogía con la concepción doméstica de justicia está aquí dada por la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos de una misma sociedad liberal que debe garantizar un acceso a todos los que quieran participar en la conducción política de la sociedad, para lo cual se requiere “más que una igualdad formal de la ley”, es decir, además de ésta, medidas de seguridad social que aseguren una educación justa para todos y contrarresten toda forma de discriminación (LP, 115). Del mismo modo, la justicia básica entre los pueblos debe preservar una igualdad de oportunidades entre los mismos, a fin de que ellos se provean, haciendo uso de su independencia y de sus propias concepciones de vida, las instituciones adecuadas:

“En la elaboración de las organizaciones y de las más laxas confederaciones de los pueblos, las desigualdades están previstas para servir a los múltiples fines que comparten los pueblos. En este caso, los pueblos más grandes o más pequeños estarán dispuestos a hacer contribuciones mayores o menores y a

aceptar más o menos recompensas en proporción a sus contribuciones. Adicionalmente, las partes formularán guías para establecer organizaciones cooperativas y acordarán unos parámetros de equidad para el comercio entre ellas así como determinadas provisiones para la asistencia mutua. Si estas organizaciones cooperativas tuviesen efectos distributivos injustificados, estos defectos deberán ser corregidos en la estructura básica de la Sociedad de los Pueblos" (LP, 115, subrayado mío).

A mi juicio, estamos frente a dos posibilidades distintas de representarnos la relación entre las partes tras el velo de la ignorancia en el ámbito internacional. Por un lado está la propuesta cosmopolita, que extiende a las relaciones entre naciones en el marco internacional el mismo procedimiento que Rawls ideó para el interior de una misma sociedad: las partes representan a los individuos, quienes serán los que habrán de vivir luego bajo los principios de justicia elegidos por aquellas, de modo que en especial el principio de la diferencia cobra una importancia desmesurada, ya que exige equilibrar las grandes desigualdades entre todos los individuos del planeta. Por el otro, está la propuesta rawlsiana, para la cual las partes son representantes de los pueblos que deben elegir aquellos principios de derecho internacional bajo los cuales habrán de vivir pacíficamente como pueblos soberanos. Estos principios, como hemos visto, contienen, sin embargo, restricciones con respecto al tratamiento de su propia población por parte de los gobiernos que los rijan, especialmente el artículo 6 que exige el respeto de los derechos humanos y restringe a tal efecto la soberanía reconocida por el artículo 4. A su vez, el artículo 8, que estamos discutiendo, promueve una asistencia positiva a los pueblos más desfavorecidos, cuyo objeto y límite es el que en cada caso la Sociedad de los Pueblos debe trazar. La corriente cosmopolita se ha apresurado a rechazar la propuesta de Rawls con el objeto de mostrar cuán superior era la suya desde el punto de vista ético, sin tomarse el tiempo de reflexión necesario para explorar las posibilidades que esta última abría y que, hay que conceder, Rawls mismo no desarrolló. En el penúltimo párrafo del presente artículo expondré brevemente los puntos principales de una propuesta de cooperación internacional bajo el imperio de los derechos humanos económicos y sociales que respeta el marco normativo internacional fijado por Rawls en su propuesta y que, pese a ello, alcanza un grado suficiente de equidad en el ámbito internacional como para poder aspirar al rango de un *cosmopolitismo débil*, sin alcanzar los excesos a los que llega la corriente cosmopolita.

§ 5. Partiendo de los principios propuestos por Rawls (véase más arriba, § 3), se pueden afirmar las siguientes premisas:

- 1) Todos los pueblos que forman parte de la Sociedad de los Pueblos se han comprometido a respetar para sus propios miembros la vigencia de los derechos humanos, los cuales incluyen tanto los que se refieren a la seguridad de las personas, a su libertad y al tratamiento bajo la ley (derechos civiles y políticos) como a los que están dirigidos a solventar la subsistencia de sus ciudadanos: alimentación, habitación, salud, seguridad social, etc. Ambos aspectos son importantes y deben ser tenidos en cuenta como parte de los compromisos adoptados al entrar a formar parte de la Sociedad de los Pueblos bajo su Ley.
- 2) Para garantizar una adecuada protección de los derechos humanos, es necesario contar con una división de los poderes en el interior del régimen político, especialmente en lo que se refiere al poder ejecutivo y al poder judicial, que es el encargado de aplicar las normas que se derivan del derecho público internacional.
- 3) Dentro de los compromisos asumidos por las sociedades liberales y las sociedades jerárquicas decentes están comprendidos los tratados internacionales que los ligan unos a otros, de los cuales forman parte (artículos 2 y 3 de la LP). Por lo tanto, si bien los estados que surgen de esos pueblos son soberanos, ellos están sujetos a la restricción de su soberanía en lo que se refiere al cumplimiento de los derechos humanos, que en parte ya han sido puestos bajo el control de órganos judiciales internacionales (Corte Internacional de Costa Rica; Corte europea de derechos humanos de Estrasburgo, etc.).
- 4) Por el artículo 8, los Pueblos se comprometen a un deber de asistencia y colaboración con los pueblos en situaciones precarias o catastróficas, a fin de promoverlos al mismo rango de igualdad y autonomía de la que gozan los pueblos que son miembros plenos de la Sociedad de los Pueblos bajo la respectiva Ley. Esta obligación cesa tan pronto los pueblos de sociedades lastradas estén en condiciones de tomar por sí mismos sus propias decisiones y asumir sus propios proyectos políticos, sociales y culturales por el hecho de haber alcanzado el nivel de recursos necesario como para asegurar a sus miembros la vigencia plena de los derechos humanos en sentido amplio.

Una vez aceptadas estas premisas, se puede sostener de modo general lo siguiente: la satisfacción de los derechos económicos y sociales, en

tanto derechos positivos de los ciudadanos, en el nivel doméstico de una determinada sociedad no lastrada sino con la capacidad suficiente como para actuar autónomamente bajo un régimen político bien ordenado, implica necesariamente una restricción del margen de maniobra tanto en la imposición como en la distribución de los recursos fiscales y, en general, en la política económica del estado para los funcionarios políticos en ejercicio, ya que existen metas sociales prioritarias para la ciudadanía que deben ser satisfechas con anticipación a cualquier otra medida –como, por ejemplo, de rebaja de la tasa de impuestos a las ganancias, o de exención de impuestos a las rentas financieras– que los dirigentes tuvieran en su programa. En términos más abstractos, esto significa que existe una importante consecuencia para la posible regulación y justiciabilidad de los derechos positivos de los ciudadanos, que se puede formular así: la primera obligación de quienes tienen los deberes positivos especiales de procurar satisfacer los derechos económicos y sociales de los ciudadanos, consiste en *abstenerse de tomar cualquier medida que empeore previsiblemente la situación existente, ya precaria, de los peor situados*. De este modo, así como los derechos negativos dan origen a la aparición de derechos positivos complementarios, que consisten en que se preserve la vida e integridad de los ciudadanos y dan lugar a deberes positivos especiales por parte de los funcionarios y gobernantes, tenemos ahora la figura inversa: los derechos positivos de los ciudadanos (derecho a la subsistencia) dan origen a la aparición de derechos negativos complementarios de éstos, que tienen un correlato, en este caso estricto, con unos deberes negativos específicos para aquellos que estén en situaciones de poder, fundamentalmente económico. Éstos consisten en refrenar toda acción de carácter económico o social que haga imposible el ejercicio de los derechos positivos por parte de la gran mayoría de los ciudadanos, agravando situaciones ya de por sí malas. Son estos deberes negativos complementarios los que, por su propia naturaleza, se prestan más a ser considerados justiciables por un tribunal, con el debido asesoramiento de expertos, el que debería conocer sobre aquellos casos cuyas consecuencias para el empobrecimiento generalizado de una población o el brusco empeoramiento de sus condiciones de vida sean previsiblemente graves, como por ejemplo ingentes maniobras financieras, vaciamiento de los fondos de la seguridad social, etc.

Del mismo modo se puede argumentar en el nivel internacional de asistencia de unas sociedades a otras, sosteniendo que lo primero que

hay que preservar son algunas reglas estrictas de comercio justo que impidan, precisamente, que más pueblos caigan en el estado de pueblos lastrados por graves necesidades. Más que una imposición permanente a los pueblos liberales ricos en favor de los más pobres, que no solamente ofrece muchos problemas de justificación teórica sino también una clara desviación de la práctica internacional presente, lo que la exigencia del principio 8 de la Ley de los Pueblos pone sobre la mesa es el deber *negativo* de los pueblos liberales ricos de abstenerse de levantar barreras proteccionistas mediante aranceles y subsidios, por ejemplo a la producción agrícola propia, que excluyan a los pueblos menos desarrollados de un comercio justo, condenándolos a una eterna pobreza. Dada la decisiva incidencia que las decisiones económicas y financieras han cobrado en el mundo globalizado actual, los litigios tanto entre países como entre corporaciones internacionales y naciones no pueden ya ser competencia exclusiva de los tribunales y cortes nacionales, en especial cuando mediante estas decisiones se pone en juego la satisfacción de las necesidades básicas de una población extranjera. Así como el derecho penal internacional se ha fortalecido mediante la creación de la Corte Penal Internacional mediante el Tratado de Roma de 1998, que tiene competencia para juzgar las graves lesiones a los derechos humanos civiles y políticos en determinadas circunstancias que escapen o excedan la competencia de los tribunales nacionales, del mismo modo el derecho civil y la justicia distributiva internacional adquirirían un grado mucho mayor de existencia si las sociedades miembros de las Naciones Unidas acordaran la creación de un Tribunal Internacional que tuviese competencia en la resolución de litigios cuando estuviese involucrada la salvaguarda de los derechos humanos económicos y sociales de un determinado país, región o continente (para un desarrollo amplio de esta propuesta, remito a Guariglia, 2005).

Por lo tanto, no es necesario adoptar una perspectiva puramente individual, como sostienen los cosmopolitas, a fin de hacer respetar por encima de los estados y otras entidades colectivas los derechos humanos, sino que a través de las mediaciones y articulaciones de las sociedades nacionales y de sus organizaciones estatales e interestatales puede llevarse a cabo ese mismo objetivo de un modo menos costoso y más efectivo, ya que no implica una modificación completa del actual sistema de derecho internacional sino una adecuación mayor de las organizaciones actualmente existentes a ese fin.

§ 6. El libro de Rawls, como señalé al principio, es denso y complejo, especialmente porque intenta proyectar una teoría normativa ideal sobre un espectro muy amplio de relaciones jurídicas, económicas, políticas y militares interestatales, surgidas a lo largo de un siglo convulsionado por las más horrendas catástrofes de la breve historia humana: la "época de los extremos" como apropiadamente la denominó E. Hobsbawm. En uno de los comentarios más críticos y, a mi juicio, más inapropiados que se le han hecho al presente libro, A. Buchanan reprocha a Rawls haber elaborado una teoría filosófica de relaciones internacionales para un mundo de naciones auto-suficientes económicamente y autónomas con respecto a la distribución interna de sus recursos que era el que surgió de la Paz de Westfalia luego de las guerras de religión en Europa en el siglo XVII, pero que ya no es el nuestro (Buchanan, 2000, 701-7). El mundo contemporáneo posterior a la Segunda Guerra está ampliamente normado por instituciones internacionales que regulan tanto las relaciones como el comercio internacional, el régimen financiero, las patentes y los regímenes de propiedad privada multinacional, etc. Supuestamente, este conjunto de relaciones provee una "estructura global básica" semejante a la que existe como estructura social básica en el interior de una sociedad nacional, formada por individuos. Si esto fuese cierto, deberíamos entonces encontrarnos en la cultura global con un "consenso superpuesto" sobre ciertos principios básicos de justicia internacional, tanto civil y política como distributiva, entre ciudadanos planetarios libres e iguales. No hace falta más que pasar revista a lo sucedido en el mundo desde septiembre de 2001 hasta la fecha para tener un patente rechazo de semejante presunción. La teoría realista no solamente no ha sido falseada por los acontecimientos sino que se ha convertido nuevamente en el cuaderno de bitácora de todos los halcones a cargo del gobernalle de los pueblos más extremos. En estas condiciones, una "utopía realista" como la de Rawls, que aspira fundamentalmente a restituir como Kant en el siglo XVIII los lineamientos de una paz duradera para que sirvan también de guía de la interpretación, aplicación y desarrollo del marco jurídico internacional ya existente, es más modesta que una construcción filosóficamente más osada pero, sin duda, más ajustada a una realidad tensada por los más violentos extremos, y, por eso mismo, más prometedora.

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

BIBLIOGRAFÍA

- Beitz, Ch. R., "Does Global Inequality Matter?", en: Pogge, Th., (comp.), 2001, 106-22.
- Beitz, Ch. R., "Rawls's Law of Peoples", *Ethics*, 110/4 (2000) 669-96.
- Buchanan, A., "Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World", *Ethics*, 110/4 (2000) 697-721.
- Guariglia, O., "Enforcing economic and social human rights", en: Pogge, Th.; comp., *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, New York-Oxford, Oxford UP, 2005, en prensa.
- Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, Werke IV, pp. 309-634. (MS).
- Kant, I., *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, en: *Werke*, ed. de W. Weischedel, to. VI, pp. 191-252, Darmstadt, Wissen. Buchgesellschaft, 1966. (ZF).
- Pogge, Th., "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy and Public Affairs*, 23 (1994) 195 - 224.
- Pogge, Th., "Priorities of Global Justice", en: Pogge, comp., 2001, 6-23.
- Pogge, Th., comp., *Global Justice*, Oxford, Blackwell, 2001.
- Rawls, J., «El derecho de gentes», en: S. Shute y S. Hurley, *De los derechos humanos: las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, trad. H. Valencia Villa, Madrid, Trotta, 1998, pp. 47-86.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford U.P., 1972, (TJ).
- Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- Rawls, J., *The Law of Peoples*, (with "The Idea of Public Reason Revisited"), Cambridge, Mass., London, Harvard University Press, 1999, (LP).
- Wenar, L., "Contractualism and Global Economic Justice", en: Pogge, comp., 2001, 76-90.

ABSTRACT

Following Kant's spirit, *The Law of Peoples*, the last book published by John Rawls, aims to offer the basis of an international normative order involving not only liberal democratic peoples but also those called *decent hierarchical peoples*, which, despite their hierarchical structure, respect human rights and contain an established procedure of consultation. The law of peoples is an outline of a *realist utopia*, as opposed to a *realist*

theory of international relations according to which the international sphere is an unstable field of force in which different states struggle only for more wealth and power. The third part of the book, in which the *non-ideal theory* is developed, has raised great controversies since it deals with relations between, on one hand, peoples that respect the principles of international justice within the law of peoples, and those that do not respect them and thus remain out of a just legal order (*outlaw states*), on the other. A fourth category of peoples completes, together with the outlaw states, the group of "not well-ordered peoples": those belonging to *burdened societies*, whose living conditions are so unfavorable that the primary needs required to have a decent existence are not met. In the last part, Rawls discusses two particularly controversial issues: just war and its rules, and the duty of well-ordered societies to assist burdened societies. By stressing the need of democratic peoples' interventionism in other countries to restore human rights and establishing the limits within which well-ordered societies are morally obliged to assist indigent peoples, Rawls argues against the streamline of *cosmopolitan* thinkers, some of whose criticisms we shall deal with in this paper.

EL IDEAL DE RAZÓN PÚBLICA Y LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA¹

Graciela Vidiella

El auge de las teorías deliberativas de la democracia representa una reacción contra las concepciones de tipo schupeteriano que conciben el dominio de lo político como una competencia entre intereses divergentes y a los ciudadanos, como agentes auto interesados o consumidores pasivos de preferencias. Su participación en la cosa pública se limita al momento del voto, cuando, al optar por la propuesta que más se adecua a sus preferencias, legitiman el poder político. Las concepciones deliberativas cuestionan esta idea de legitimidad basada en un consenso que descansa en un inestable equilibrio de intereses en disputa y propician un consenso que persiga el bien común. Sin embargo, en las sociedades contemporáneas, donde coexisten tradiciones heterogéneas y creencias valorativas muy dispares, es problemático entender el bien común como un ideal de vida particular, articulador de las prácticas y valores asentados en una tradición uniforme. Considerarlo de este modo significaría negar el pluralismo y la libertad de los ciudadanos para sostener las concepciones del bien que consideren más adecuadas. Más acertado resulta entenderlo como el resultado de un posible acuerdo producto de una deliberación pública de la que todos los ciudadanos son participantes potenciales. Ahora bien, como para estas teorías la legitimidad del ejercicio del poder descansa en el proceso deliberativo, son necesarias ciertas garantías que aseguren la transparencia, la imparcialidad y el trata-

1. Una versión anterior de este trabajo fue leída en el XII Congreso Nacional de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, 3-6/12/2003. En más de una ocasión he discutido el tema con María Victoria Costa, Mariano Garrera Leclercq, Julio Montero y Osvaldo Guariglia, a quienes agradezco sus valiosos comentarios y críticas.

miento igualitario de todos. A causa de ello cobra especial relevancia el concepto de razón pública, cuya función reside en especificar las condiciones contrafácticas de la discusión y las reglas del razonamiento público que es necesario seguir para obtener consenso, pese a las profundas discrepancias de opiniones involucradas en el debate.

II. La idea de razón pública que Rawls ofrece en su última gran obra, *Political Liberalism*² (en adelante PL) –cuya versión definitiva fue publicada en *The Idea of Public Reason revisited*³ (en adelante PRR)–, es presentada por el autor como un modelo de democracia constitucional entendida en términos deliberativos. El propósito de este trabajo consiste en indagar si dicha idea resulta compatible con una concepción deliberativa de la democracia. Para ello expondré sintéticamente las características de la razón pública en el contexto del liberalismo político (I), luego analizaré ciertas dificultades que presenta su formulación retomando algunas de las críticas a las que dio lugar (II) para, finalmente, explicar las razones que, a mi criterio, la tornan difícil de compatibilizar con la democracia deliberativa (III).

I. La preocupación central de *Political Liberalism* consiste en ofrecer una concepción política de la justicia⁴ que permita dar una respuesta

2. Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, Boston, 1993.

3. Rawls, J., *The Law of People with The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

4. Desde mediados de los 80 Rawls efectuó una serie de ajustes a su *Teoría de la Justicia*, que fue elaborando en una sucesión de trabajos hasta presentarlos de un modo sistemático en *Political Liberalism*. El cambio esencial consistió en interpretar la teoría exclusivamente como política y no como una concepción moral de carácter comprensivo. Por ello entiende una teoría que se pronuncia sobre temas tales como la fundamentación del orden moral, la identidad del sujeto, las posibilidades del conocimiento moral. Si los principios de justicia dependen de una concepción de esta clase, se requiere que las personas dispuestas a darles su consentimiento compartan, si no la misma cosmovisión, al menos sí el mismo punto de vista moral denso. Sin embargo, en las democracias modernas, signadas por el *factum* del pluralismo, este requisito es improcedente. Una concepción de la justicia exclusivamente política tiene un alcance limitado al dominio de lo político (la estructura básica de la sociedad y sus instituciones fundamentales) y por ello aspira a concitar la aprobación de personas que profesan distintas ideas morales, religiosas o filosóficas.

adecuada al problema de la legitimidad del ejercicio del poder y que, a la vez, otorgue una solución plausible respecto a las posibilidades que tiene una sociedad democrática y justa para lograr la estabilidad necesaria para perpetuarse a lo largo del tiempo.

Las democracias occidentales se asientan en un pluralismo en el que perviven concepciones religiosas, filosóficas e ideales de excelencia humana a menudo inconmensurables e incompatibles entre sí. Dado que, según Rawls, este rasgo no constituye un defecto sino más bien una virtud producto del uso libre de la razón humana, la concepción política ofrecida pretende eludir todo supuesto, creencias y valores que puedan resultar fuentes de controversias y busca afirmarse en aquellas ideas capaces de ser aceptadas por todas las personas razonables, independientemente de cuáles sean sus concepciones particulares acerca del mundo y de las formas de vida que consideren valiosas.

Aplicando el principio de tolerancia a la filosofía misma, la versión de la justicia como imparcialidad ofrecida en esta obra procura su justificación recurriendo únicamente a aquellos valores políticos pertenecientes a la cultura política pública.⁵ Sólo esta clase de valores podría concitar reconocimiento y adhesión por parte de la mayoría de los ciudadanos porque no tiene compromisos con teorías o sistemas de creencias controvertidos.

En la cultura política de una sociedad democrática están disponibles ciertas ideas intuitivas que la han ido modelando, ideas a las que no estaríamos dispuestos a renunciar tras la debida reflexión. El liberalismo político recoge algunas de ellas, –en particular la de *sociedad como un sistema justo de cooperación* y la de *ciudadano como persona libre e igual*–,⁶ y las articula mediante un procedimiento –la conocida *posición*

5. Rawls diferencia entre la cultura política pública de una sociedad democrática de la cultura de trasfondo de la sociedad civil. La primera está integrada por las siguientes ideas: la sociedad entendida como un sistema justo de cooperación, la libertad y la igualdad y el carácter de las instituciones de un régimen constitucional. Se trata del conjunto de creencias e ideales supuestamente compartidos que utiliza para construir la teoría. La segunda alude a las doctrinas religiosas, morales y filosóficas que sostienen los ciudadanos.

6. La cooperación social se guía por reglas públicamente aceptadas. La persona libre e igual es una idea moral que se inscribe en la tradición democrática. La libertad resulta de los dos poderes morales de la persona, a saber, la capaci-

original— del que resultan sus dos famosos principios de justicia. Rawls sostiene que, por tratarse de una concepción exclusivamente política de la justicia, no depende para su justificación, de ninguna doctrina comprehensiva, sino que posee sus propios principios y razones justificatorias. Estas características la convierten en apta para convertirse en el foco de un consenso superpuesto⁷ (*overlapping consensus*) de distintos ideales de vida y de doctrinas comprehensivas razonables. En una sociedad pluralista coexisten diversas doctrinas, aunque no todas son, necesariamente, razonables. Si bien el autor no explica en qué consiste una doctrina irrazonable, estipula tres requisitos que deben cumplir las merecedoras del calificativo “razonable”. En primer lugar, expresan una concepción inteligible del mundo que comprende los principales aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de modo más o menos consistente, constituyendo así un ejercicio de la razón teórica. En segundo lugar, también significan un ejercicio de la razón práctica porque explicitan valores significativos y establecen cómo equilibrarlos cuando entran en conflicto unos con otros. En tercer lugar, pertenecen normalmente a una tradición de pensamiento o se apoyan en ella. Rawls admite que este concepto de doctrina razonable —pensado fundamentalmente en función de las grandes religiones— es deliberadamente vago; pero entiende que esto es necesario para evitar exclusiones arbitrarias.⁸ Sin embargo, esta vaguedad no deja de resultar problemática: el nazismo o algún fundamentalismo religioso, por ejemplo, podrían cumplir con los tres requisitos estipulados. Para evitar esta dificultad resulta más adecuado considerar el consenso superpuesto como un tipo de consenso establecido entre personas razonables que profesan doctrinas razonables. En verdad, el concepto de persona razonable es bastante complejo, en parte porque Rawls no lo emplea de manera unívoca. A efectos de este trabajo es suficiente detallar algunos de

dad de tener un sentido de la justicia y una concepción del bien y la capacidad de realizar juicios y razonamientos; las personas son iguales porque todas disponen de dichos poderes al menos en el grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperantes de su sociedad (PL, I.)

7. El consenso superpuesto es un consenso moral —esto es, no meramente prudencial— de doctrinas razonables que suscriben la concepción política de la justicia, cada una desde su propia perspectiva (PL., IV).

8. PL, II.3

sus rasgos: la persona razonable reconoce a las otras personas y sí misma como libres e iguales, está dispuesta a cumplir con la cooperación social equitativa siempre que los demás hagan lo propio y es capaz de dejar de lado creencias y valores que pueden resultar controvertidos cuando se trata de acordar sobre las cuestiones políticas fundamentales porque admite las *cargas del juicio* (*burdens of judgment*). Con este término Rawls alude a la dificultad que enfrenta la razón, tanto en el uso teórico como en el práctico, para encontrar fundamentos ciertos en diversas cuestiones, sobre todo en las que atañen a tesis metafísicas, religiosas y a doctrinas morales. Como no es sensato esperar que los desacuerdos sobre estos tópicos puedan dirimirse a la luz de la razón, la persona razonable encuentra pertinente excluirlos de la discusión sobre los asuntos fundamentales de justicia política.⁹

La idea es que cualquier persona razonable encontrará buenas razones —razones morales y no meramente prudenciales— para apoyar la concepción política de la justicia con profunda convicción, independientemente de sus discrepancias en otros órdenes de la vida.¹⁰

9. La idea de *persona razonable* ha dado lugar a controversias originadas, en parte, en el modo poco preciso en que Rawls emplea el término. En particular, la exigencia de las *cargas del juicio* ocasionó numerosas objeciones y comentarios ya que su aceptación por parte de los ciudadanos razonables parecería descansar en una tesis escéptica, o, al menos falibilista, de las propias creencias, pese a que Rawls rechaza explícitamente esta posibilidad (PL, pp.62) Una persona razonable debería estar dispuesta a conceder, por ejemplo, que su fe religiosa no es una evidencia y que no debe tener ninguna ingerencia en el tratamiento de las cuestiones políticas fundamentales. En este sentido no es ocioso realizar esta pregunta: ¿Por qué un católico, un judío o un musulmán tendrían que aceptar que las verdades de su fe son dudosas o difíciles de ser apoyadas mediante evidencias? No es necesario, a los fines de este trabajo, profundizar en esta cuestión. Para una exposición detallada de la idea, puede consultarse: Weaner, L. “Political Liberalism: An Internal Critique, *Ethics*, vol. 106, 1995, donde el autor realiza una interpretación falibilista de las cargas del juicio. En la misma línea: Barry, B. “John Rawls and the Search for Stability” *Ethics*, no 105, 1995; Rivera López, E. “De la racionalidad a la razonabilidad ¿Es posible una fundamentación epistemológica de una moral política?”, en su libro *Ensayos sobre liberalismo y comunitarismo*, México, Fontamara, 1999. Para una interpretación no falibilista: Garreta Leclerq, M. “La concepción liberal de “persona razonable”: una propuesta de justificación”, *Análisis Filosófico* Vol. 21, n° 2, 2001.

10. Rawls pretende que esto resultaría posible porque, si bien la concepción

Si una concepción como la descripta logra un consenso de tal índole, está dado el primer paso hacia la estabilidad del régimen, pero no es suficiente. La consolidación y permanencia de una sociedad democrática y justa depende sobre todo del compromiso y comportamiento de sus ciudadanos. Este aspecto es contemplado por la idea de razón pública, cuya fuente de inspiración, reconoce el autor, es kantiana.

Una breve referencia al uso público y al uso privado de la razón que Kant ofrece en su artículo "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?",¹¹ me permitirá mostrar, según espero, que Rawls invierte el sentido de ambos, circunstancia que, a mi juicio, atenta contra su pretensión de interpretar la idea de la razón pública desde la perspectiva de la democracia deliberativa.¹² En este artículo Kant sostiene que el uso público de la razón es el que permite al hombre salir de su minoría de edad porque propicia el empleo libre de dicha facultad en cualquier dominio. El uso privado, en cambio, se corresponde con las razones propias de las distintas asociaciones, como la iglesia, el ejército, las instituciones de gobierno. A diferencia del uso público, el privado no es, con frecuencia, libre. Un juez tiene el deber de velar por el cumplimiento de las leyes, aún cuando le parezcan injustas, tal es el compromiso adquirido con el poder político que lo ha designado juez; también el militar, el sacerdote, el profesor, tienen la obligación de acatar las razones establecidas por sus instituciones. En cambio, como simples ciudadanos –como doctos, dice Kant– tienen el derecho de ejercer su razón sin límites y presentar sus ideas al público, pronunciándose, pongamos por caso, sobre la injusticia del sistema judicial. Sólo mediante este uso libre puede la razón ejercer la crítica al orden establecido.

También Rawls parte de la dicotomía entre razón pública y –no ya razones privadas–,¹³ sino razones no públicas, propias de las diversas agrupaciones de la sociedad civil, tales como las iglesias, las universida-

política de la justicia es pasible de una justificación independiente, cualquier doctrina razonable permitiría derivarla de su interior, de allí la adhesión que lograría concitar entre las personas razonables.

11. En *Filosofía de la Historia*, Bs. As., Editorial Nova, 1964.

12. Rawls ofrece esta interpretación en *The Idea of Public Reason Revisited* (pp. 138).

13. Rawls no acepta el concepto de razón privada, las razones no públicas coinciden con lo que Kant denomina el uso privado (PL, pp.220-222).

des, las comunidades científicas. Cada una de ellas posee sus propias normas y criterios de justificación que deben acatar sus miembros si pretenden ser reconocidos como tales y participar de los fines compartidos. Sin embargo, a diferencia de Kant, la razón pública rawlsiana tiene un carácter limitativo en tanto le compete fijar los límites a los que debe atenerse la deliberación ciudadana cuando están en juego determinados temas relativos a la justicia política. Prescribiendo a los ciudadanos el *deber de la civilidad*¹⁴ los impele a defender sus posiciones recurriendo exclusivamente a aquellos valores políticos que se derivan de una concepción política de la justicia de carácter liberal. Sólo las razones apoyadas en dichos valores¹⁵ podrían obtener consenso.

Las restricciones señaladas no se extienden necesariamente a todos los asuntos políticos sino sólo a los dos temas que hacen al contenido de la razón pública: en primer lugar, las *esencias constitucionales*, es decir, los derechos y libertades básicas, la estructura y funciones de los tres poderes del estado, el alcance que tendrá el gobierno de la mayoría; en segundo lugar, los asuntos de justicia básica que conciernen a la justicia económica y social. Este contenido proviene de una familia de concepciones liberales de justicia política, de las que la justicia como imparcialidad constituye una propuesta entre otras posibles. El aire de familia procede de ciertos aspectos fundamentales compartidos: sólo se destinan a la estructura básica de la sociedad, especifican derechos, libertades y oportunidades primordiales a los que asignan especial prioridad y distribuyen bienes que aseguren a todos la posibilidad de usar sus libertades y oportunidades de modo efectivo.

Aunque el requerimiento de la razón pública recae sólo sobre estos dos temas, sería deseable que pudiera extenderse a todas o a la gran mayoría de las cuestiones políticas; si esto último resulta una exigencia excesiva, bastará con que impere sobre aquello que concierne de modo esencial a la estabilidad del sistema democrático. Tampoco obliga a to-

14. Se trata de un deber moral mediante el cual los ciudadanos se obligan a explicar sus posiciones políticas fundamentales en términos de la concepción política de la justicia (PRR, pp.135).

15. Algunos ejemplos de valores políticos son: la libertad civil y política, la igualdad de oportunidades, la reciprocidad económica, la autonomía política, así como también las virtudes políticas supuestas por el ideal de razón pública (PL, Pág. 30, 139, 223ss.).

dos los ciudadanos¹⁶ sino a quienes ejercen cargos políticos (funciones ejecutivas y legislativas), al Poder Judicial y a la Corte Suprema de Justicia de manera prioritaria y también a los militantes de los partidos políticos y a los candidatos en sus campañas cuando están en juego las dos cuestiones básicas. Cuando los funcionarios de gobierno y los representantes en el parlamento se atienen a la razón pública en las dos materias fundamentales, las leyes sancionadas son legítimas en un sentido fuerte, en un sentido moral y puede considerarse que expresan la opinión de una mayoría legítima. Ello es así porque Rawls piensa que el criterio de reciprocidad es el sostén de la legitimidad política: sólo cuando creemos con sinceridad que las razones que ofrecemos, tanto de nuestras acciones como de nuestro voto, son aquellas que los demás ciudadanos pueden aceptar –o, al menos, no pueden rechazar razonablemente– el ejercicio del poder es genuino.

II. Esta propuesta dio lugar a objeciones, aun entre quienes se identifican con el espíritu de la teoría,¹⁷ a causa de su índole excesivamente restrictiva, difícil de conciliar con la apertura que debería caracterizar al debate democrático. En efecto, exigir a los ciudadanos que dejen de lado sus convicciones más íntimas cuando están en juego los asuntos fundamentales de la vida social no parece el mejor modo de propiciar la participación igualitaria en el debate. Verdad es que Rawls puede, en alguna medida, hacer frente a esta crítica ya que ofrece dos interpretaciones posibles de la razón pública a las que todavía no aludí: el punto de vista exclusivo y el inclusivo.

El primero se aplica a una sociedad bien ordenada en la que los ciudadanos comparten profundamente los valores de la concepción política de la justicia; en el debate público sólo se fundamentan las propuestas mediante los valores políticos, tal como fue indicado. Pero puede ocurrir

16. Rawls señala, sin embargo, que en el momento de votar, los ciudadanos deberían acatar los límites que impone la razón pública, dejando de lado tanto sus preferencias e intereses sociales o económicos, como su particular concepción del bien, obligándose a sí mismos por el deber de la civilidad (PL, II.2-4).

17. Para una crítica al carácter excesivamente restrictivo de la razón pública y las consecuencias inequitativas que de ello se derivan para los ciudadanos que profesan ciertas creencias religiosas, véase: Leeds, G. "Rawls's Excessively Secular Political Conception", *University of Richmond Law Review* n° 27.

que en una sociedad haya una grave disputa en torno a la aplicación de uno de los principios de justicia. Supongamos, ilustra Rawls, que existen profundas disidencias respecto a la igualdad de oportunidades en educación. Hay grupos religiosos que están a favor de que el gobierno financie las escuelas confesionales, mientras que otros grupos sólo admiten el financiamiento de la educación pública. Esta situación podría socavar la confianza mutua respecto al acatamiento y la adhesión de la concepción de la justicia, poniéndola en peligro. Un modo de devolver la confianza podría ser que los líderes de los grupos oponentes discutieran públicamente de qué manera cada una de sus respectivas cosmovisiones afirma los valores políticos. El punto de vista inclusivo también resultaría adecuado para aquellas sociedades que atravesaran profundos conflictos –como ocurrió con los abolicionistas y esclavistas norteamericanos.¹⁸

Brevemente: el punto de vista exclusivo sólo admite en el debate razones públicas basadas en creencias compartidas del sentido común, en ideas provenientes de la cultura pública y en las conclusiones no controvertidas de la ciencia. El punto de vista inclusivo también admite razones no públicas siempre y cuando sean dadas para mostrar que sostienen los valores políticos, de no ser así, éstas quedan al margen.¹⁹ En realidad, es deseable que los ciudadanos creen que dichos valores son avalados por sus convicciones más profundas ya que, de este modo, sus motivaciones para apoyar el sistema no serán sólo prudenciales, lo que ayudará a conquistar una estabilidad perdurable. En qué casos primará uno u otro uso no puede determinarse a priori ya que dependerá de la variabilidad de las circunstancias políticas y sociales.

Si bien Rawls sugiere que el modo más adecuado de interpretar la razón pública es el inclusivo, creo, por mi parte, que la interpretación más consistente con su propia propuesta es el exclusivo. En efecto, en tanto ideal moral, refleja la razón de los ciudadanos que han renunciado a dirimir los temas políticos fundamentales invocando sus cosmovi-

18. PL, pp. 224ss. Rawls sugiere que los abolicionistas, que argumentaban en contra de la esclavitud por considerarla una institución violatoria de la ley divina, reforzaban, en ese momento, el ideal de la razón pública, pese a utilizar razones basadas en una doctrina religiosa.

19. Para un análisis detallado de ambos puntos de vista que tiene como objetivo mostrar que la idea de razón pública rawlsiana es inclusiva ver Solum, L. "Inclusive Public Reason", *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 1994.

siones particulares y aceptando, convencidos, el liberalismo político. Si han admitido el hecho del pluralismo comprendiendo que sus doctrinas comprensivas no se sostienen en razones que todos puedan compartir, ¿con qué objeto apelarían a ellas para buscar consenso?

III. En lo que sigue evaluaré si la idea de la razón pública se condice con una concepción deliberativa de la democracia, como pretende Rawls.

Tal como se señaló al inicio del trabajo, es el proceso deliberativo entre libres e iguales el que proveerá, mediante los mejores argumentos, el consenso necesario para definir las políticas. Aun cuando interpretemos la razón pública bajo la luz más favorable a la democracia deliberativa, es decir, como inclusiva, encuentro que restringe la libertad ciudadana porque impone límites al debate desde el exterior. ¿No es más propio que fuera el mismo proceso discursivo el lugar donde se decantarán los argumentos y donde se decidieran cuáles son las razones que valen como públicas? Rawls respondería a esta objeción aduciendo que la razón pública expresa el ideal de ciudadanía que corresponde a una sociedad estabilizada mediante un consenso entre doctrinas razonables, o, más precisamente, entre personas razonables que las suscriben. Estas personas han admitido las cargas del juicio y comprenden la necesidad de no aludir a sus doctrinas cuando están en juego los dos asuntos políticos fundamentales. Pero tienen licencia para apelar a ellas cuando se dirimen cuestiones de menor importancia. De ello resulta que se exige a los ciudadanos que en los temas más trascendentes de la vida política renuncien a sus convicciones más profundas, mientras que en otros menos decisivos pueden usar su razón con entera libertad. Supongamos que se está discutiendo una ley para prohibir la comercialización de pieles de animales. Como no es un asunto que comprometa las esencias constitucionales ni la justicia básica, un diputado que profesara una religión natural podría defender esta ley apelando al carácter sagrado de toda criatura, pero no podría aducir estos conceptos si se estuviera discutiendo, por ejemplo, una ley que promulgara la pena de muerte como castigo a delitos de extrema gravedad.

Además, es necesario recordar que no se trata de hacer a un lado únicamente concepciones religiosas o filosóficas. Como se requiere emplear creencias no controvertidas, habría que descartar, ejemplifica Rawls, teorías del equilibrio económico demasiado elaboradas para tratar cuestiones de justicia básica. Sin duda no se trata de un buen ejem-

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LA JUSTIFICACIÓN DEL "VELO DE IGNORANCIA" EN UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA

Mariano Garreta Leclercq

1

Uno de los rasgos característicos de la cultura de las sociedades democráticas contemporáneas es la coexistencia de una amplia pluralidad de concepciones religiosas, filosóficas y morales. John Rawls suele referirse a esta situación como "el hecho del pluralismo". Según el filósofo norteamericano, esta diversidad de creencias "no es una mera condición histórica pasajera; se trata de un rasgo permanente de la cultura pública de la democracia".¹ La existencia de una diversidad irreductible de concepciones del mundo opuestas e incluso irreconciliables sería una consecuencia del tipo de condiciones sociales, políticas e institucionales asociadas a la democracia. La respuesta de los liberales a la pregunta básica acerca de qué principios deben regular el funcionamiento de las instituciones fundamentales de una sociedad para que podamos afirmar que se trata de una sociedad justa se encuentra condicionada en forma decisiva por el hecho del pluralismo. A mi juicio, dicha respuesta se articula a través de tres ideas complementarias e interdependientes: (i) una concepción de la *legitimidad* de la dominación política, la cual estipula que la referida regulación "moralmente adecuada" requiere que los principios que regirán las instituciones sociales fundamentales puedan ser libremente aceptados por todos los ciudadanos, que el poder del Estado se ejerza a la luz de criterios (fijados, por ejemplo, por una Constitución) cuyos aspectos esenciales no puedan ser razonablemente rechazados por ninguno de los ciudadanos. De este ideal de legitimidad, combinado con el reconocimiento de las consecuencias del "hecho

1. Rawls, J., 1993, pág. 36.

del pluralismo", deriva (ii) una concepción de las condiciones de *justificación* de las políticas estatales, a saber: la tesis liberal de la neutralidad estatal. Ésta estipula que el Estado debe abstenerse de apelar, al menos como elemento esencial de la justificación de sus políticas, a la afirmación de que una determinada doctrina comprehensiva religiosa, filosófica, moral, etc. es verdadera o correcta, que posee un valor intrínseco del que otras alternativas supuestamente carecen. El Estado deberá ser neutral respecto de las diversas y, en ocasiones, incompatibles concepciones del bien, pues tal restricción resulta imprescindible para alcanzar una justificación pública de sus políticas fundamentales que no pueda ser razonablemente rechazada por ninguno de los ciudadanos –es decir, una justificación compatible con los requisitos de legitimidad introducidos por (i). La viabilidad de un orden político-institucional que cumpla con (i) y (ii), presupone (iii), la atribución a los ciudadanos de un tipo específico de "razonabilidad". Las personas son *razonables* cuando, reconocido el "hecho del pluralismo", están dispuestas a renunciar a la pretensión de servirse del poder del Estado para promover la doctrina comprehensiva que profesan² y a renunciar a la pretensión de reconocer como criterios exclusivos de justificación de las políticas del Estado (o al menos, de las políticas fundamentales) aquellos que derivan del interior de dicha doctrina comprehensiva. Las personas razonables deben estar dispuestas a buscar criterios para establecer principios de cooperación que todos los afectados puedan aceptar más allá de la particular concepción del mundo religiosa, filosófica o moral que defiendan.

Según creo, las concepciones liberales de *legitimidad política*, *neutralidad de justificación* o *de fundamentos* y *persona razonable* constituyen el corazón del liberalismo contemporáneo. Se trata de tres ideas indisociables entre sí, o podría hablarse, incluso, de tres formas de abordar una misma concepción. Ahora bien, ¿por qué razón deberíamos aceptar estas tesis liberales? Mi objetivo en el presente trabajo será determinar si la obra rawlsiana, tal como fue originalmente desarrollada en *A theory of justice*,³ ofrecía una adecuada justificación de estas ideas.

2. "Promover" puede significar aquí ofrecer ventajas especiales a sus adherentes o involucrar también la apelación a métodos para disuadir a los disidentes, cuya expresión extrema es la prohibición y la penalización de ciertas doctrinas y prácticas.

3. Rawls, J., 1971 (en adelante Tj).

plo, ¿qué teoría económica no es objeto de controversias? Pero el ejemplo vale para iluminar un problema más profundo. Rawls pretende que el liberalismo político puede concitar aceptación general porque reconstruye argumentativamente las ideas fundamentales en que se asienta la cultura política de las democracias avanzadas –muy en especial de la norteamericana. Esta reconstrucción, que supone su conocida tesis del equilibrio reflexivo, contiene un problema hermenéutico: la teoría no proporciona elementos suficientes que permitan evaluar si interpreta correctamente la cultura pública en cuestión. Además, como observa acertadamente Thomas McCarthy,²⁰ la tesis de Rawls requiere congelar las ideas y convicciones políticas y sus tradiciones interpretativas. Las limitaciones impuestas terminan invirtiendo el sentido kantiano del uso público de la razón que inspirara a Rawls. Ahora, en el foro público, los ciudadanos deben obligarse a limitar el uso libre de su razón a fin de no desafiar los valores y las supuestas creencias compartidas, límite que Kant considera válido sólo para el uso privado; el uso público de la razón termina resultando un uso acrítico.

Encuentro que la dificultad mayor en la idea rawlsiana de razón pública es que no sólo establece límites procedimentales sino que posee contenidos. No deja de ser muy problemático conciliar una concepción deliberativa de la democracia con unos principios sustantivos de justicia que se ofrecen al debate público con la condición de que se los discuta a partir de los valores y directivas de indagación que ellos mismos presuponen. En este sentido, encuentro más apropiadas las posiciones puramente procedimentales, como la sostenida por Habermas;²¹ en su caso, es el proceso de discusión pública, sometido a reglas argumentativas, el encargado de filtrar los contenidos que no satisfagan los principios de reciprocidad e imparcialidad implicados en las reglas de una situación ideal del diálogo.²² Claro está que la tesis habermasiana des-

20. McCarthy, T. "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", *Ethics* 105, oct. 94.

21. Habermas, J. *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998. Una propuesta procedimental interesante es la que, siguiendo a Habermas, realiza J. Cohen en "Deliberation and Democratic Legitimacy", en Bohman J. Rehg W. (comp.) *Deliberative Democracy*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1999.

22. Para una posición contraria a la que defiende ver: Guariglia, O. *Una ética para el siglo XXI*, Buenos Aires, F.C.E., 2001.

cansa en los controvertidos supuestos de la ética del discurso. No pretendo afirmar que la única alternativa válida a la rawlsiana sea la democracia radical defendida por Habermas. Sólo me he propuesto examinar las dificultades que presenta la idea de razón pública tal como la concibe Rawls desde la perspectiva de una concepción deliberativa de la democracia.

Universidad de Buenos Aires -
Universidad Nacional de La Plata

ABSTRACT

In one of his most recent Works, *The Idea of Public Reason Revisited*, Rawls presents his ideal of public reason as a form of deliberative democracy. In this paper I examine this idea within the context of political liberalism with the aim of showing that its correspondence with a deliberative theory of democracy becomes highly problematic. As I see it, the cause of this lays in the fact that Rawls gives public reason a substantive content.

lentes (*all-purpose means*)" necesarios para que las personas sean capaces de "realizar y ejercer sus facultades morales y perseguir sus fines últimos".⁷ Según Peter De Marneffe, un discípulo de Rawls, los bienes primarios deben ser descriptos como "valores neutrales", esto es, valores en los que toda persona razonable tiene un interés básico y que puede reconocer como base de demandas morales válidas.⁸

Ahora bien, ¿de dónde deriva la autoridad del velo de ignorancia?, ¿cómo se justifican las restricciones de información que impone sobre las partes en la posición original? En particular, ¿por qué deberían las personas, a la hora de escoger los principios de justicia que regirán las instituciones sociales fundamentales, dejar de lado sus concepciones del bien, o como las denomina Rawls en trabajos posteriores, sus "doctrinas comprensivas" religiosas, filosóficas o morales?

3

Algunas de las restricciones de información introducidas por el velo de ignorancia parecen justificadas a partir de intuiciones y convicciones morales que se encuentran ampliamente difundidas entre los miembros de las democracias contemporáneas. Su meta es crear, dentro del experimento mental que nos propone la posición original, condiciones adecuadas para que todas las personas puedan hacer pesar de forma igualitaria sus intereses en las deliberaciones que conducen a la elección de los principios de justicia. El utilitarismo clásico, por ejemplo, pretendía cumplir con ese mismo objetivo tomando los deseos o las preferencias de las personas como dados, absteniéndose de someterlos a una crítica moral previa –pues a la luz de las profundas controversias morales que caracterizan a la cultura moderna no parece haber criterios aceptables por todos para justificar imparcialmente dicha crítica– y concediéndoles el mismo valor dentro del cálculo maximizador. Desde esta perspectiva, el curso de acción o la norma correcta es aquella cuya implementación produce la suma neta mayor de placer o satisfacción de preferencias. La estrategia de Rawls, por el contrario, consiste en someter a crítica desde el principio el tipo de intereses, razones y argumentos que pueden contar a la hora de escoger principios de justicia. Lo que hay

7. Rawls, J., 1980, pág. 526.

8. Cf. De Marneffe, P., 1990, pág. 258.

que eliminar para situar a todas las personas en pie de igualdad son los factores moralmente *contingentes* o *irrelevantes* que puedan crear asimetrías en la capacidad de negociación y de argumentación, o que constituyan obstáculos insalvables para que sea posible alcanzar un consenso libre en torno a determinados principios de justicia. Parece claro que el sexo, el color de piel, la fuerza, la inteligencia –los factores que caen dentro de lo que Rawls denomina la “lotería natural”–, la clase social a la que se pertenezca, la educación que se haya recibido, etc. –la “lotería social”, en este caso– son factores moralmente irrelevantes que pueden favorecer o perjudicar, de acuerdo al caso, la capacidad de las personas para hacer valer sus intereses. Carecen de peso moral porque están más allá de todo control por parte de los individuos, no son, en ningún sentido relevante, fruto de elecciones libres y deliberadas y, por lo tanto, los agentes no pueden ser considerados responsables de ellos. Pensamos que el destino de las personas *debería* depender, en el mayor grado que sea posible, de sus elecciones, no de circunstancias contingentes y arbitrarias que se encuentran más allá de su control. Si estos factores no fueran neutralizados, es razonable presumir que los principios de justicia escogidos reflejarían esas diferencias arbitrarias, favoreciendo a aquellos que poseen ventajas que no merecen, dado que no derivan de sus decisiones ni de sus esfuerzos, y perjudicando aún más a personas que no son responsables de su situación menos favorable. Este tipo de consideraciones son altamente plausibles. Sin embargo, no ofrecen razón alguna para justificar la idea de que las concepciones particulares del bien o las doctrinas comprehensivas a partir de las cuales las personas ordenan y justifican sus planes de vida deban ser cubiertas por el velo de ignorancia. Resultaría sumamente implausible decir que las concepciones del bien son moralmente irrelevantes o que, de igual modo que la capacidad intelectual o el color de la piel, no son, por naturaleza, fruto de una elección voluntaria y razonada. Rawls afirma explícitamente que su teoría no supone el compromiso con forma alguna de escepticismo en relación con las concepciones del bien de los ciudadanos.⁹ Aceptar ingresar en la posición original y dejar de lado nuestras creencias religiosas, morales o filosóficas acerca de en qué consiste vivir una vida buena no debería implicar escepticismo acerca de la verdad o la plausibilidad de esas creencias; de otro modo, éste sería un argumen-

9. Cf. *TJ*, pág. 214.

2

En *TJ*, publicado en 1971, Rawls propone dos principios de justicia que ha defendido, con leves variaciones de formulación, hasta su último trabajo, *Justice as Fairness: a restatement*, treinta años posterior. Siguiendo la versión ofrecida en la obra sobre la que nos concentraremos, el primer principio estipula que “cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos”, y el segundo principio, que “las desigualdades económicas y sociales han de estar estructuradas de modo tal que: a) sean para mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) estén vinculadas a cargos y funciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades”.⁴ Ahora bien, en *TJ* la justificación de dichos principios depende fundamentalmente del conocido argumento de la “posición original”, el cual incorpora en su diseño las ideas liberales básicas que he presentado líneas atrás. La posición original es una situación hipotética en la que agentes artificiales, los representantes de los ciudadanos reales, escogen los principios de justicia que regirán la estructura básica de la sociedad. La imparcialidad y equidad de la elección depende de una serie de restricciones de información impuestas a las partes por un “velo de ignorancia”. Éstas desconocen diversos datos acerca de las personas a las que representan: su procedencia y posición social, su sexo, color de piel, sus talentos naturales (inteligencia, fuerza física, etc.), los rasgos particulares de su carácter, las características de los planes de vida que han decidido llevar adelante y las concepciones del bien a las que adhieren. Las partes saben, sin embargo, que sus representados poseen un plan de vida definido (previsiblemente asociado a una concepción del bien y, en última instancia, a una concepción del mundo más amplia y articulada); como consecuencia de ello, sus deliberaciones son guiadas por el interés fundamental de garantizarles una cuota de bienes primarios que les permita tener las mejores chances posibles de llevar adelante en forma satisfactoria dichos planes vitales. En *TJ* Rawls presenta los bienes primarios como aquellas “cosas que se presupone que todo hombre racional desea”, bienes que serán necesarios “sea cual fuere el plan racional de vida de la persona”.⁵ Los princi-

4. *TJ*, pág. 302.

5. *TJ*, pág. 62.

pales bienes primarios enumerados por el filósofo norteamericano son los derechos y las libertades civiles y políticas fundamentales, las oportunidades para acceder a funciones sociales (como empleos y ocupaciones), la renta, la riqueza, y las condiciones sociales del respeto de sí mismo.

Los agentes de la posición original son presentados como racionales y mutuamente desinteresados, la única meta de sus deliberaciones es escoger aquellos principios de justicia que constituyan los *medios* más *eficientes* para maximizar la cuota de bienes primarios que corresponderá a sus representados. Sin embargo, según sostiene Rawls respondiendo a una posible objeción que atribuiría a su teoría el compromiso con un forma de egoísmo o individualismo, "la combinación del mutuo desinterés y el velo de ignorancia logra el mismo propósito que la benevolencia. Esta combinación de condiciones fuerza a cada persona en la posición original a que tome el bien de los otros en cuenta".⁶ La posición original ofrecería, gracias a las restricciones de información que impone el velo de ignorancia, un marco imparcial y equitativo a las deliberaciones de las partes, dado que éstas se encuentran privadas de los datos que les permitirían, en primer lugar, defender los intereses particulares de sus representados (ya sea que se trate de intereses asociados a posiciones o clases sociales, o a la posesión de determinados talentos naturales especiales) y, en segundo lugar, intentar privilegiar alguna concepción del bien religiosa, filosófica o moral determinada.

Como afirmé, la posición original incorpora en su diseño las tres ideas liberales fundamentales presentadas en la sección anterior. Los principios de justicia escogidos en ella, cualesquiera sean, satisfarán el requisito de justificación pública que introduce la concepción liberal de la legitimidad. Los principios de justicia serán neutrales entre las diversas concepciones del bien particulares, en tanto su justificación prescinde de toda referencia a ellas. Las partes en la posición original no conocen las creencias religiosas, filosóficas o morales que informan los planes de vida de sus representados, con lo cual, éstas no tienen participación alguna en las deliberaciones que conducen a la elección de los principios de justicia. Por otra parte, los bienes primarios que guían las deliberaciones representan, según afirma Rawls, aquellas cosas que son "generalmente necesarias como condiciones sociales y medios omniva-

6. *TJ*, pág. 148.

4

Ronald Dworkin ha sostenido que todas las concepciones de la justicia contemporáneas plausibles comparten una idea básica común, que denomina "la plataforma igualitaria". Tanto liberales como conservadores, marxistas, libertarios, comunitaristas, etc. coinciden en la idea de que el Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto.¹² El problema es que no todos coinciden a la hora de determinar en qué condiciones se cumple con tal obligación. Ya conocemos la posición liberal. Tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto requiere, en el nivel más básico, cumplir con la concepción liberal de la legitimidad. Y dado el hecho del pluralismo, tal cosa supone, a su vez, respetar la tesis de la neutralidad. Las políticas fundamentales del Estado deben poder ser justificadas frente a todos los ciudadanos, y tal cosa no puede ser hecha mientras se recurra a la afirmación de que una determinada forma de vida es intrínsecamente valiosa o de que una determinada doctrina comprehensiva es verdadera; dichas políticas deben apoyarse, por el contrario, en valores y argumentos que todos podamos aceptar. La posición original nos ofrece, según vimos, una puesta en escena de esta concepción liberal de los requisitos de justificación de las políticas estatales y, al mismo tiempo, una hipótesis —o el intento de confirmación de una hipótesis— acerca de qué principios de justicia sustantivos serán efectivamente elegidos al aceptar dicha concepción liberal. Sin embargo, existe una interpretación completamente distinta de las implicaciones de la plataforma igualitaria. Podemos sostener que un Estado trata a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto cuando les ofrece a cada uno de ellos las mismas oportunidades para que lleven adelante una buena vida. La cuestión es, según sostienen los objetores del liberalismo,¹³ que no es posible saber en qué consisten esas "oportunidades" si no se determina primero qué es una buena vida. Determinar tal cosa, presupone, continúa el argumento, asumir una posición con relación a qué doc-

12. Cf. Dworkin, R., 1978.

13. Este tipo de objeción al liberalismo puede ser formulada tanto por comunitaristas, como conservadores y marxistas (claro que, en cada caso, partiendo de doctrinas comprehensivas y concepciones del bien profundamente distintas).

trina comprensiva es verdadera (o, al menos, con relación a cuál o cuáles son las más plausibles). De modo que aceptar las restricciones de información que impone el velo de ignorancia resultará irrazonable, dado que bloqueará la posibilidad de brindar un auténtico trato igualitario a las personas.

Thomas Nagel formula de manera semejante las objeciones básicas que pueden formular los adversarios del liberalismo frente al planteo de Rawls:

¿Por qué debería preocuparme si otros con los cuales estoy en desacuerdo pueden aceptar o rechazar los fundamentos en base a los cuales es ejercido el poder del Estado? ¿Por qué no debería pasar por alto su objeción si ésta se encuentra basada en valores religiosos, morales o culturales que considero equivocados? ¿Por qué permitir que mis puntos de vista acerca del uso legítimo del poder se conviertan en rehenes de lo que sea para ellos razonable aceptar o rechazar? ¿No puedo en lugar de ello basar esos puntos de vista en los valores que creo correctos? Un crítico antiliberal de Rawls podría exponer el punto preguntando por qué debería estar de acuerdo con ser gobernado por principios que hubiera escogido si no hubiera tenido conocimiento de sus propias creencias religiosas, o su concepción del bien [...] Si creo algo, creo que eso es *verdad*, aún así soy llamado a abstenerme de actuar sobre la base de tal creencia por deferencia a creencias que considero falsas. ¿Qué posible motivación moral podría tener para hacer tal cosa? La imparcialidad entre personas es una cosa, pero la imparcialidad entre concepciones del bien es algo totalmente distinto. ¿Por qué no es auténtica justicia dar a cada uno la mejor chance posible, por ejemplo, de salvación o de una buena vida? En otras palabras, ¿no debemos tomar como punto de partida los valores que nosotros mismos aceptamos para decidir el modo en que el poder del Estado podría ser usado en forma legítima?¹⁴

5

En *TJ* Rawls enfrenta el problema de la justificación del velo de ignorancia de forma explícita a través de dos argumentos. El primero de ellos, presentado en la sección 24 de dicha obra, consiste en la idea de que no es posible formular una teoría de la justicia (i.e. la posibilidad de justificar un conjunto definido de principios de justicia sustantivos) sin

14. Nagel, T., 1987, pág. 222.

to aceptable exclusivamente para aquellos que asumieran una postura de esas características. Rawls considera que aquellos que creen firmemente en su religión o concepción del bien moral tienen, igualmente, buenas razones para aceptar las restricciones de información impuestas por el velo de ignorancia. Sin embargo, si describiéramos la adhesión a una religión o a una doctrina comprensiva moral meramente como el resultado de las "contingencias arbitrarias" o de "la arbitrariedad del mundo" —expresiones que utiliza Rawls al explicar las razones por las cuales debe ser aceptado el velo de ignorancia—¹⁰ estaríamos adoptando de hecho una posición escéptica.

Existen dificultades adicionales. El velo de ignorancia, según afirma Rawls, es introducido con la finalidad de "anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en la tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su *propio provecho*".¹¹ Pero la meta de restringir el "provecho propio" no constituye tampoco una justificación adecuada de la idea de que el velo de ignorancia deba cubrir las concepciones del bien de las personas. Los móviles por los cuales el adherente a una doctrina comprensiva puede creer que dicha doctrina debe ser promovida por el Estado y que, como consecuencia de ello, la elección de principios de justicia debería hacerse tomándola en consideración no son necesariamente reducibles a la noción de intereses individuales o de un grupo particular. Por ejemplo, el católico que desea que el Estado introduzca en la escuela pública la enseñanza de los dogmas de su religión puede estar firmemente convencido de que una política semejante elevará, de ser puesta en práctica, la probabilidad de que las personas lleven adelante una vida verdaderamente valiosa. De modo que puede creer honestamente que, al hacer esfuerzos para lograr que el Estado promueva esa política, está en realidad preocupándose por el bien de los otros más que por el suyo propio, en tanto él ya ha realizado la opción correcta.

Ahora bien, supongamos que una persona está firmemente convencida de que sus creencias acerca de la buena vida o que la doctrina comprensiva a la que adhiere son verdaderas. Dicho sujeto deriva a partir de sus convicciones un conjunto de creencias acerca de cómo de-

10. Cf. *TJ*, pág. 141.

11. *TJ*, pág. 136. El subrayado es mío.

ben estar diseñadas y funcionar las instituciones sociales fundamentales para promover el bienestar de los ciudadanos. Imaginemos también que se trata de un miembro de una democracia contemporánea, caracterizada por el hecho del pluralismo. En ella coexisten doctrinas comprensivas muy distintas entre sí, opuestas e incluso irreconciliables. De modo que otros ciudadanos defienden creencias incompatibles con las suyas y, consecuentemente, suscriben posiciones opuestas con relación a cómo debe ser el diseño de las instituciones sociales fundamentales. Pensemos, retomando el ejemplo anterior, que el ciudadano en cuestión es católico y considera, entre otras cosas, que la educación pública debería promover los valores y las creencias de su religión. La razón por la que defiende esa política es que está firmemente convencido de que ella mejorará, de ser puesta en práctica, las chances de que un número mayor de personas lleven adelante una vida verdaderamente valiosa. En base a esa misma creencia considera que el Estado velaría por los intereses de *todos* los ciudadanos si intentara persuadirlos —a través de diversos medios— para que suscriban los valores morales y espirituales del catolicismo. Ahora bien, ¿por qué razón debería aceptar retroceder a un terreno neutral entre su posición, que juzga verdadera, y posiciones que considera falsas o erróneas, como lo exige la tesis de la neutralidad? ¿Por qué razón podría considerar mejor una educación pública neutral en cuestiones religiosas, si está convencido de que la educación religiosa es lo que realmente promoverá el bien de los individuos? En general, ¿por qué razón aceptar la idea de que las políticas del Estado deben poder justificarse a través de valores neutrales entre lo que creemos, a la luz de la doctrina comprensiva a la que adherimos, verdadero respecto del bienestar o de la buena vida de las personas y aquello que consideramos falso y, por consiguiente, perjudicial o contrario a dicho bienestar? ¿Por qué accedería a ingresar en la posición original un individuo, un tomista o un marxista, por ejemplo, que está convencido de que sus creencias acerca de qué prácticas, formas de vida e instituciones —modeladas a la luz de su doctrina comprensiva, en este caso, filosófica— son las que garantizan el auténtico bienestar de las personas? La estrategia de Rawls supone, como vimos, que no puede resolverse esta cuestión recurriendo al escepticismo o impugnando la seguridad con la que el sujeto afirma sus creencias.

problema es que, como consecuencia del hecho del pluralismo, no será posible arribar a un consenso unánime en torno de principios de justicia determinados mientras insistamos en argumentar exclusivamente a partir de ese tipo de creencias. Ello se debe a que la coexistencia de una amplia variedad de concepciones del bien —y de doctrinas más amplias religiosas o filosóficas— diferentes entre sí e incluso irreconciliables constituye un rasgo estructural de la cultura de las democracias contemporáneas. Por dicha razón, el velo de ignorancia debe impedir a las partes recurrir a ese tipo de consideraciones. La exclusión de las concepciones del bien y doctrinas comprensivas será *necesaria* a los fines de formular una teoría de la justicia definida, susceptible de concitar apoyo unánime. Si no diéramos ese paso —como afirma Rawls— nunca avanzaríamos más allá de la "fórmula vaga", la idea de que "la justicia es aquello sobre lo cual podría llegarse a un acuerdo".¹⁸

Veamos como podría contraargumentar un adversario de la posición rawlsiana. La objeción comienza por aceptar algunas de las premisas de Rawls y examinar sus implicaciones. Se admite, al menos provisionalmente, la "fórmula vaga": "la justicia es aquello sobre lo cual podría llegarse a un acuerdo". A esto se agrega una salvedad, compatible con la propuesta rawlsiana. Lo justo no puede consistir meramente de un acuerdo de hecho, realizado en cualquier tipo de circunstancias, sino de un acuerdo moralmente apropiado. La posición original aspira a ser, precisamente, una puesta en escena de las condiciones que garantizarían la equidad del consenso alcanzado (por esa razón, como vimos, el velo de ignorancia neutraliza la influencia sobre las deliberaciones de las partes, de factores moralmente irrelevantes como el color de piel, la posición social, etc.). Ahora bien, puede definirse, en términos generales, "acuerdo moralmente adecuado o justo", como aquel en que ninguno de los afectados, estando libre de coacciones, puede *rechazar razonablemente* la decisión tomada en torno a una norma o un curso de acción. Rechazar *razonablemente* es sinónimo de rechazar en forma *justificada*. Razonable y justificado son conceptos normativos: estar justificado no es simplemente ser capaz de persuadir a los otros (por medios retóricos o a través de alguna clase de amenaza), sino motivar su asentimiento voluntario por medio de "buenas razones". En este punto, el adversario de Rawls, introduce una premisa crucial. Se trata de la concepción tra-

18. TJ, pág. 140.

dicional de la relación entre justificación y verdad. *Justificar* una creencia es ofrecer buenas razones o evidencias apropiadas de que es verdadera. Como lo formula otro filósofo liberal, Joseph Raz, aplicado al contexto que estamos considerando, "justificación [...] es la explicación de la verdad de un juicio de valor".¹⁹ Supongamos entonces que el sujeto S tiene la certeza, está convencido de saber que la doctrina comprensiva C es verdadera o correcta y, consecuentemente, que la concepción de la justicia que deriva de ella lo es también. El planteo de Rawls supone que no es legítimo cuestionar las creencias de S. Éste debe acceder a dejar de lado su doctrina comprensiva al ingresar en la posición original, aun cuando tenga la certeza de que es verdadera. Obviamente, si nos abstenemos de cuestionar que S sabe que C es verdadera, tampoco podremos cuestionar que S está justificado en afirmar C (dado que *saber* es poseer una creencia verdadera, justificada). Ahora bien, si no cuestionamos la convicción de S, de que C es verdadera, no podremos cuestionar tampoco su creencia de que aquellos que rechazan dicha doctrina carecen de una justificación legítima para hacerlo, que el rechazo de C por parte de estas personas no es ni *justificado* ni, por lo tanto, *razonable*. Con lo cual, podemos concluir que el reconocimiento hecho del pluralismo, la imposibilidad de alcanzar la unanimidad en torno de sus creencias, no le da razones para dejarlas de lado e ingresar en la posición original, dado que la unanimidad con la que se encuentra comprometido no es la unanimidad de hecho, sino aquella que tiene una dimensión normativa, la que puede darse entre personas razonables, entre personas que son capaces de justificar sus creencias. Dejar de lado creencias que estima verdaderas para satisfacer la meta de lograr un acuerdo con personas irrazonables no es una motivación válida, ése no podría ser un acuerdo justo. No lo sería desde su punto de vista, pero es importante notar que nosotros tampoco podremos impugnar su posición mientras mantengamos las premisas rawlsianas (combinadas con la, aparentemente sólida, concepción tradicional de la relación entre justificación y verdad). Mi hipótesis general es que Rawls nunca fue capaz de ofrecer una respuesta satisfactoria al desafío que plantea esta ob-

19. Raz, J, 1990, pág. 32. Este argumento que estoy presentando posee ciertas similitudes con la objeción desarrollada por Raz al argumento de la "abstención epistémica", formulado por Thomas Nagel en defensa de la tesis de la neutralidad.

realizar una serie de "simplificaciones". Un segundo argumento, desarrollado en la sección 40, consiste en lo que Rawls denomina "la interpretación kantiana de la posición original".¹⁵

Comencemos por el argumento relativo a la necesidad de introducir simplificaciones. La función de las restricciones de información es, afirma Rawls, hacer factible la posibilidad del consenso unánime en torno de determinados principios de justicia. Ello sería factible en tanto las partes en la posición original son igualmente racionales y se encuentran en la misma situación: basan sus deliberaciones en los mismos elementos de juicio y desconocen las diferencias entre ellas (sus diferencias de talentos naturales o adquiridos por la educación, posición social, planes de vida, concepciones del bien, etc.). Como consecuencia de estas restricciones de información, a) si un argumento es capaz de convencer a una de las partes, debe necesariamente convencer igualmente a todas; y b) nadie posee base alguna para regatear: dado que los sujetos desconocen su posición en la sociedad y sus dotes naturales, no están en condiciones de formular principios que les ofrezcan ventajas sobre los demás.

Rawls sostiene que sin este tipo de restricciones de información

[...] no tendríamos ninguna posibilidad de formular una teoría de la justicia definida. Tendríamos que contentarnos con la fórmula vaga que estipula que la justicia es aquello sobre lo cual podría llegarse a un acuerdo, sin ser capaces de decir mucho, si es que pudiéramos decir algo, acerca de la sustancia de ese acuerdo en sí mismo. Las restricciones formales del concepto de lo justo, aquellas que se aplican directamente a los principios, no son suficientes para nuestro propósito. El velo de ignorancia hace posible una elección unánime de una concepción particular de la justicia. Sin esas limitaciones al conocimiento, el problema del regateo (*bargaining*) en la posición original sería desesperanzadoramente complicado. Aunque teóricamente hubiera una solución, por el momento, seríamos incapaces de determinarla.¹⁶

15. En la sección 24 de *TJ* Rawls escribe: "Se podría objetar que el velo de ignorancia es irracional. En efecto, alguien podría afirmar que los principios de justicia deberían ser escogidos a la luz de todo el conocimiento disponible. Hay varias réplicas posibles a esa objeción. Aquí me limitaré a aquellas que enfatizan las simplificaciones que es necesario hacer si es que se quiere formular una teoría (aquellas basadas en la interpretación kantiana de la posición original son dadas luego, § 40)" (*TJ*, pág. 139).

16. *TJ*, pág. 140.

En la sección 24 de *TJ* el argumento de Rawls parece ser, básicamente, que la eliminación de la capacidad de las partes para defender –o incluso, identificar– principios que beneficien en forma unilateral los intereses de un individuo determinado o los de un grupo dentro de la sociedad, posibilitada por las restricciones de información que impone el velo de ignorancia, es una condición *necesaria* para que pueda alcanzarse un consenso unánime en torno de principios de justicia definidos. La dificultad es que este tipo de consideraciones no resultan pertinentes, por razones que ya adelantamos, como base para justificar la exclusión de concepciones del bien o las doctrinas comprehensivas. No parece lícito redescubrir la adhesión de un individuo a este tipo de creencias y su intención de derivar de ellas consecuencias políticas, ni como una mera defensa de intereses individuales o sectoriales que suscita un “regateo” por la obtención de ventajas, ni como un resultado contingente de su posición en la sociedad, las particularidades de su aculturación e interacciones sociales, etc. En primer lugar, según vimos, la motivación del individuo puede ser altruista, al intentar promover a través de las políticas del Estado la doctrina comprehensiva que considera verdadera; cree honestamente estar obrando en defensa del bienestar de *todos* los ciudadanos, no meramente a favor del suyo propio o de un grupo restringido. Por otra parte, cualquiera de las dos redescubrimientos mencionadas involucra el tipo de escepticismo que Rawls declara necesario evitar. Afirmar que toda concepción del bien comprehensiva es sólo un producto de contingencias históricas y sociales, o que meramente encubre intereses individuales o grupales, es incompatible con reconocer la posibilidad de que alguna de ellas pueda ser verdadera o tener realmente, como creen sus adherentes, un valor moral intrínseco.

Aunque no es desarrollado explícitamente en *TJ*, hay un modo de superar las dificultades precedentes que se apoya en una de las ideas centrales de los trabajos posteriores de Rawls, a la que ya hemos hecho referencia: la necesidad de reconocer las implicaciones del “hecho del pluralismo”. Aceptamos que las concepciones del bien no puedan ser reducidas a intereses individuales, sectoriales, o a “las contingencias de nuestras diferentes circunstancias”,¹⁷ y reconocemos también que resulta implausible considerarlas moralmente arbitrarias o irrelevantes. El

17. *TJ*, pág. 517.

constituye un rasgo esencial de la obligación moral desde la perspectiva kantiana. Por el contrario, al actuar en base a los principios que serían escogidos en el contexto que ofrecen las restricciones de información del velo de ignorancia, a la luz de bienes primarios, de bienes que querremos necesariamente cualesquiera sean nuestros fines, “los hombres exhiben su libertad, su independencia de la naturaleza y la sociedad”.²³

La estrategia de argumentación precedente conduce a serias dificultades. En primer lugar, resulta inconsistente suscribir a la interpretación kantiana y sostener, en forma simultánea, que el argumento de la posición original puede ser admitido sin negar la posibilidad de que alguna de las concepciones del bien o doctrinas comprehensivas asociadas a las que adhieren los ciudadanos sea “verdadera” o en algún sentido “correcta”. Una cosa es decir que las personas actúan en forma heterónoma cuando sus demandas reflejan exclusivamente los intereses que derivan “de su posición social o de sus dotes naturales”, que son realizadas meramente tomando en consideración propósitos moralmente irrelevantes, y otra distinta es afirmar que actúan en forma incompatible con su autonomía cuando sus demandas de justicia se basan en una concepción del bien o una doctrina comprehensiva a la que adhieren voluntariamente y que estiman verdadera. ¿Por qué llamar heterónoma a una conducta semejante, si nos abstenemos de impugnar que la confianza del sujeto en la verdad de sus creencias esté bien fundada? Pensemos, por otra parte, en el caso de una concepción del bien derivada de una doctrina comprehensiva religiosa como el catolicismo o el judaísmo. Sostener, como lo hace la “interpretación kantiana”, que esas concepciones son *sólo* un producto contingente de ciertas circunstancias sociales e históricas equivale a negar que sean verdaderas, implica restarles toda dimensión trascendente y todo peso moral. Una posición semejante representará, desde la perspectiva del creyente, una forma de escepticismo: todas las concepciones del bien de origen religioso quedan igualadas, no son, en ningún caso, lo que dicen ser, ninguna es más que el resultado de las contingencias históricas. Consecuentemente, representan bases tan arbitrarias e inadecuadas para formular demandas morales como el haber nacido en una clase social determinada o tener ciertos talentos naturales especiales.

23. *TJ*, pág. 256.

El compromiso con el escepticismo constituye un problema en tanto viola los requisitos que debería cumplir –y que, por supuesto, Rawls reconoce que debería cumplir–, una justificación apropiada de las restricciones de información del velo de ignorancia. Si queremos, siguiendo con el ejemplo, persuadir a un católico o a cualquier otro creyente religioso de que hay buenas razones para que acepte el experimento mental que propone la posición original, debemos tomar como punto de partida premisas que ambos podemos aceptar, que ninguno pueda rechazar razonablemente. Si el argumento que ofrecemos para convencerlo toma como premisa principal una redescipción de sus creencias que él nunca suscribiría –a no ser que modifique su punto de vista en forma radical– y que, incluso, puede considerar agravante, nunca obtendremos su asentimiento voluntario. Esto es justamente lo que hace la interpretación kantiana, por ejemplo, al igualar concepciones del bien y doctrinas comprensivas que pueden tener aspiraciones de universalidad y valor normativo (como ocurre con muchas religiones y concepciones filosóficas), es decir, concepciones cuyos adherentes creen “verdaderas” o “correctas”, no meramente “convenientes”, con la defensa de intereses particulares carentes de todo peso moral. Si el liberalismo aspira a proponer una concepción de la justicia que se ponga por encima de las controversias religiosas, filosóficas y morales que caracterizan a la cultura de las democracias contemporáneas, a ofrecer una base pública de justificación de las políticas estatales, no debe convertirse en una facción más de la controversia. Eso es justamente lo que ocurre si se apela a un argumento como la interpretación kantiana.

7

Brian Barry sostiene que en *TJ* se ofrece otro argumento que puede ser empleado para justificar las restricciones de información que impone el velo de ignorancia.²⁴ En las secciones 33 y 34 de *TJ* Rawls examina, centrándose en el ejemplo de las creencias religiosas, la posición que deberán tomar las partes dentro de la posición original frente a la cuestión de la libertad de conciencia. Aunque su análisis parece quedar restringido a ese contexto (i.e. la elección de principios de justicia *dentro* de la posición original), Barry afirma que uno de los argumentos presenta-

24. Cf. Barry, B., 1995, págs. 183-188.

ción. Según veremos, la dificultad reaparece en diversos niveles y nunca es neutralizada en forma convincente.

6

Examinemos ahora el segundo argumento a favor de las restricciones de información del velo de ignorancia que presenta Rawls en *TJ*, la “interpretación kantiana de la posición original”. Como veremos, a diferencia de lo que ocurre con los argumentos precedentes, la interpretación kantiana enfrenta en forma explícita y ofrece una respuesta, aunque inadecuada, al desafío antiliberal que acabo de reconstruir. La estrategia de Rawls consiste, principalmente, en establecer una conexión entre las restricciones de información del velo de ignorancia y una interpretación de la noción kantiana de autonomía. Según el filósofo norteamericano, una de las ideas centrales de Kant es que

una persona actúa autónomamente, cuando los principios de su acción son escogidos por él como la expresión de su naturaleza libre y racional. Los principios sobre los que se actúa, no se adoptan a causa de su posición social o de sus dotes naturales, o a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Actuar sobre la base de tales principios es actuar heterónomamente. Ahora bien, el velo de ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que les capacitaría para elegir principios heterónomos.²⁰

Cuando las personas actúan siguiendo los principios escogidos en las condiciones que ofrece la posición original

sus acciones no dependen de contingencias naturales o sociales, ni reflejan tampoco los prejuicios o las particularidades de sus planes de vida o de las aspiraciones que los motivan. Actuando a partir de estos principios, las personas expresan su naturaleza de seres racionales libres e iguales sujetos a las condiciones generales de la vida humana.²¹

Según Rawls, existiría un paralelismo entre el tipo de mandato implicado en el imperativo categórico kantiano y las condiciones en que

20. *Idem.*

21. *TJ*, págs. 252-253.

son escogidos los principios de justicia en la posición original gracias al velo de ignorancia.

Por imperativo categórico, Kant entiende un principio de la conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como ser racional libre e igual. La validez de ese principio no presupone que uno posea un deseo o propósito particular, mientras que por contraste un imperativo hipotético asume lo siguiente: nos dirige a dar ciertos pasos como medios efectivos para alcanzar un fin específico. Si el deseo es por una cosa particular o si es para algo más general como por ejemplo ciertos sentimientos agradables o placeres, el imperativo correspondiente es hipotético. Su aplicabilidad depende de que uno tenga un propósito, el cual no es condición necesaria para ser un individuo racional. El argumento a favor de los principios de justicia [i.e. la posición original] no supone que las partes tengan fines particulares, sino solamente que ellas desean ciertos bienes primarios. Éstos son cosas que es racional querer, sea lo que fuere lo que se quiera. Así, dada la naturaleza humana, quererlas es parte de ser racional; y aun cuando se presupone que todos poseen una concepción del bien, [las partes] no conocen nada acerca de sus metas finales. La preferencia por los bienes primarios es entonces derivada sólo de las suposiciones más generales acerca de la racionalidad y las condiciones de la vida humana. Actuar a partir de los principios de justicia es actuar a partir de imperativos categóricos en el sentido de que ellos se aplican a nosotros cualesquiera sean en particular nuestros propósitos. Esto simplemente refleja el hecho de que ese tipo de contingencias no aparecen como premisas en su derivación.²²

¿Cuál es entonces, a la luz de la interpretación kantiana, la razón por la que debemos dejar de lado nuestras concepciones del bien y doctrinas comprensivas al escoger principios de justicia? La respuesta es básicamente que debemos hacerlo porque ellas constituyen un obstáculo para nuestra libertad y autonomía. Las concepciones del bien caen dentro de la esfera de los "propósitos particulares" de los individuos, se trata de creencias *contingentes* que, como tales, dependen meramente de las circunstancias sociales, la aculturación, las metas específicas de cada sujeto o grupo determinado. Como los imperativos hipotéticos, carecen de auténtico peso moral, dado que presuponen el compromiso con una meta que no constituye una "condición necesaria para ser un individuo racional"; carecen, entonces, de la necesidad práctica que

22. *TJ*, pág. 253.

to", será aquel en que ninguno de los afectados, estando libre de coacciones, puede *rechazar razonablemente* la decisión tomada en torno de una norma o un curso de acción. Pero, como ya hemos visto, simultáneamente considerar que los criterios de aceptación o rechazo *razonable* derivan de la doctrina comprensiva verdadera. El sujeto de nuestro ejemplo puede, siguiendo a Barry, reconocer que su "creencia" de que sus adversarios "«se encuentran penosamente equivocados y perderán el camino de su salvación» como consecuencia de un régimen de igual libertad religiosa no les proporciona una razón adecuada para que «den su aquiescencia a una libertad inferior»". Pero el sujeto puede agregar que esto tendría peso bajo el supuesto de que se trate de una mera "creencia", y él no afirma meramente tener creencias, sino saber que son correctas. Si el argumento de Rawls no impugna sus convicciones, tampoco podrá objetar que no reconozca relevancia moral, que se niegue a reconocer como razonable el rechazo de su doctrina comprensiva por parte de sus adversarios.

8

Uno de los caminos posibles para neutralizar la objeción que acabamos de presentar consiste en cuestionar la legitimidad de las creencias de aquellos que se encuentran convencidos de que sus concepciones del bien y doctrinas comprensivas son las correctas. Ésa es, según vimos, la estrategia implicada en la "interpretación kantiana de la posición original" propuesta por Rawls. Puede pensarse que la solución consiste en apelar a otras variantes más convincentes de esta línea de argumentación. Examinaré tres alternativas. Comencemos por uno de los argumentos propuestos por Bruce Ackerman en defensa de la neutralidad estatal en *Social Justice in the Liberal State*. Dicho argumento recurre a la idea de que, si bien podemos tener *creencias* morales, no es posible tener un auténtico *conocimiento*. Partimos de la idea de que una persona posee realmente un conocimiento cuando es capaz: a) de producir una descripción de una realidad independiente de su discurso; b) cuando esa descripción se corresponde realmente con dicha realidad; y c) cuando el sujeto, además, puede ofrecer una justificación apropiada de sus creencias. Si aceptamos esta caracterización, desde la perspectiva de Ackerman, no tendrá sentido alguno hablar de "conocimiento" en el caso de cuestiones morales. Ello se debería al simple hecho de que no existe tal realidad moral independiente. "La dura verdad es ésta —escri-

be Ackerman—: no hay significado moral alguno oculto en las entrañas del universo. Todo lo que hay somos usted y yo luchando en un mundo que ninguno de nosotros, ni alguna otra cosa, crearon”.²⁸ Sin embargo, los sujetos son capaces de proyectar sentidos sobre el mundo, de crear significados. Es sólo a través del mutuo reconocimiento de los sujetos como creadores de significados, capaces de imprimirlos sobre el mundo —continúa Ackerman— que podemos darle “una realidad concreta a nuestra comprensión de nosotros mismos como gente capaz de vivir una vida valiosa en un mundo sin un diseño preordenado”.²⁹ Si combinamos el deseo de tratar a todos los miembros de nuestra comunidad política como iguales con el reconocimiento de que no hay valores o realidades morales independientes, o, como diría Richard Rorty, que no hay autoridades no humanas que nos sirvan para justificar los proyectos humanos, parece razonable concluir que no podrá haber nada por encima de los acuerdos libres entre las personas (los acuerdos realizados en condiciones que preservan la igualdad de los individuos, que permitan que las demandas de todos tengan el mismo peso). Si dado el hecho del pluralismo, ciertas creencias se han vuelto un obstáculo insalvable para el consenso, deben ser dejadas de lado. Ello se debe, simplemente, a que se trata de creencias infundadas: no hay significados morales en el mundo, ni un arquitecto de la realidad con autoridad normativa.

En *Faktizität und Geltung* Jürgen Habermas propone un tipo de solución semejante a esta problemática. Aunque el filósofo ha defendido una concepción del conocimiento y del concepto de “verdad” significativamente diversa de la que parece involucrada en el argumento de Ackerman, el resultado es semejante: las concepciones religiosas y metafísicas, en tanto apelan como base de la corrección de las normas a una supuesta correspondencia con una realidad moral independiente, son privadas de todo valor cognitivo. Como es correctamente resumida por Charles Larmore, la tesis del filósofo es que las visiones religiosas o metafísicas del mundo no pueden ser, en las condiciones contemporáneas, objetos de una creencia racional.³⁰ Ello se debe a que, según piensa Habermas, en nuestros días, “la razón se presenta a sí misma como esen-

28. Ackerman, B., 1980, pág. 368.

29. Ackerman, B., 1980, pág. 369.

30. Cf. Larmore, Ch., 1999, pág. 615.

dos excede ese marco y se dirige las personas reales. Éste ofrecería una explicación independiente de las razones por las que los creyentes religiosos deberían aceptar abstenerse de apelar a argumentos que descansen exclusivamente en la presunta verdad de una visión religiosa particular al abordar la justificación de las políticas fundamentales del Estado. Podemos suponer que en caso de funcionar, este argumento podría ser aplicado a los restantes tipos de concepciones del bien y doctrinas comprensivas.

Presentemos el argumento de Rawls:

[...] se puede decir que las sectas religiosas, pongamos por caso, no pueden reconocer ningún principio en absoluto para limitar sus pretensiones recíprocas. Al ser absoluto el deber para con la ley religiosa y divina, no es permisible ningún entendimiento entre personas de diferente fe desde un punto de vista religioso. Ciertamente los hombres han actuado frecuentemente como si sostuvieran esa doctrina. Es innecesario, sin embargo, argumentar contra ella. Una persona puede pensar realmente que los otros deben reconocer las mismas creencias y los mismos principios que ella, y que de no hacerlo estarán penosamente equivocados y perderán el camino de su salvación. Pero la comprensión de la obligación religiosa y de los primeros principios filosóficos y morales muestra que no podemos esperar que los otros den su aquiescencia a una libertad inferior. Mucho menos podemos pedirles que nos reconozcan como interpretes correctos de sus deberes religiosos o de sus obligaciones morales.²⁵

La idea de Rawls es que no resulta plausible esperar que se alcance un acuerdo si persistimos en argumentar desde el interior de nuestras doctrinas comprensivas religiosas. No lograremos satisfacer tal objetivo intentando demostrar que las creencias de nuestros adversarios son erróneas. Lo que debemos reconocer —según interpreta Barry— es que las creencias religiosas, “verdaderas o falsas, no pueden constituir la base de un acuerdo general”.²⁶ La hipótesis de Rawls es que dado el carácter irresoluble de las controversias mientras permanecemos en el nivel de las creencias religiosas, sólo el principio de igual libertad será capaz de concitar un amplio consenso. Barry sintetiza el argumento del siguiente modo: “si estamos buscando principios para convivir, capaces

25. TJ, pág. 208.

26. Barry, B., 1995, pág. 186.

de conseguir el acuerdo de todos, «no podemos esperar» que los demás acepten que nuestras opiniones religiosas deben ser investidas de autoridad pública, dejándolos en desventaja. Nuestra creencia de que «se encuentran penosamente equivocados y perderán el camino de su salvación» como consecuencia de un régimen de igual libertad religiosa no les proporciona una razón adecuada para que «den su aquiescencia a una libertad inferior».²⁷

Este argumento puede ser blanco del mismo tipo de objeciones que examinamos en el caso del primer argumento de Rawls en defensa del velo de ignorancia, la idea de que las restricciones de información constituyen una condición necesaria para alcanzar un consenso unánime. Supongamos que una persona está segura, siguiendo con el ejemplo, de que su doctrina religiosa es la verdadera. El espíritu del argumento es no cuestionar esas creencias: decirle al judío que Cristo es el mesías o al creyente que Dios no existe sólo profundizará las controversias. Debemos darle a nuestro interlocutor razones para ingresar en la posición original, aún cuando tenga la certeza de que su doctrina comprensiva es la correcta. Según el mismo ejemplo, la persona cree que intentar servirse del poder del Estado para promover sus creencias es legítimo, dado que redundará, imparcialmente, en el bien de todos, en tanto la base de las políticas que pretende impulsar son creencias verdaderas acerca de la buena vida. Retomando otro argumento que desarrollamos páginas atrás, creará que reconocer la igualdad de los ciudadanos, tratarlos a todos con igual consideración y respeto, es darles las mismas oportunidades para que lleven adelante una buena vida, y que el Estado no puede hacer tal cosa sin tomar posición acerca de la buena vida. Ahora bien, un primer problema consiste en que este ciudadano no reconocerá que invertir de autoridad pública a la doctrina verdadera pueda ser descripto como “dejar a los que no la reconocen como tal en desventaja”. Por el contrario, desde su perspectiva, lo que los dejará en desventaja es una política neutral entre las formas de vida valiosas y disvaliosas. Un acuerdo unánime, neutral entre las creencias verdaderas acerca de la buena vida y las falsas, quizá pueda ser “conveniente” desde una perspectiva pragmática bajo ciertas circunstancias, pero no tendrá valor moral alguno, no podrá ser caracterizado como “justo”. El sujeto puede reconocer que un “acuerdo moralmente adecuado o jus-

27. *Idem.*

do ese tipo de debates, suspender el juicio y encontrar otras bases de acuerdo que todos puedan suscribir libremente. Ahora bien, si queremos extender este argumento al caso de las concepciones del bien en general, debemos tener en cuenta que éstas pueden estar vinculadas a doctrinas comprensivas no sólo religiosas, sino también filosóficas y morales. En condiciones semejantes, apelar a una concepción kantiana, que involucrará un ideal de autonomía y una concepción de la obligación moral determinados, es justamente el tipo de paso que no deberíamos dar; pues equivale a convertirnos en participantes de la clase de debate filosófico en el que no parece haber esperanza de arribar un amplio consenso. Los liberales sostienen que frente a la constatación de que el disenso en torno de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales resulta insuperable, las personas deberían dejarlas de lado como bases de justificación de las políticas fundamentales del Estado. Justificar esta idea en creencias comprensivas tan controvertidas como las que se afirma que deberían ser dejadas de lado –lo que ocurre tanto en la “interpretación kantiana de la posición original” como en los argumentos de Ackerman y Habermas, aún reconociendo las diferencias de plausibilidad y riqueza filosófica de estas posiciones– parece ser, o inconsistente, o bien un simple ardid para imponer una doctrina comprensiva filosófica sobre las demás. Siguiendo una línea de argumentación semejante, Larmore sostiene, por ejemplo, que, aunque resulta claro que las concepciones del mundo religiosas y metafísicas no son capaces en nuestros días de concitar el apoyo de la sociedad en su conjunto, ir más lejos y decir, como lo hace Habermas, “que ellas no pueden contar ya como objetos de una creencia racional sino como meros estilos de vida”, equivale a tomar una posición dentro de un tipo de controversia en que no podemos esperar llegar a un acuerdo voluntario. “Habermas ha identificado incorrectamente el rasgo de la experiencia moderna que es crucialmente relevante para establecer las bases de la asociación política. El elemento decisivo no es el debilitamiento de las visiones del mundo religiosas o metafísicas (aunque tal cosa ha ocurrido) sino, en cambio, el reconocimiento de que esa clase de visiones del mundo, al igual que los recurrentes esfuerzos postmetafísicos de prescindir de ellas, son objeto de un persistente desacuerdo razonable”.³⁶

36. Larmore, Ch., 1999, pág. 615.

Un tópico frecuente de las primeras objeciones comunitaristas a *TJ* consistió en sostener que el proyecto rawlsiano dependía de la posibilidad de formular una concepción de la justicia kantiana, despojada de sus compromisos metafísicos, y que tal empresa estaba inexorablemente condenada al fracaso. En su influyente trabajo de inicios de los ochenta, Michael Sandel sostiene que: "La cuestión de si la metafísica de Kant es un «entorno» separable o un presupuesto ineludible de las aspiraciones políticas y morales que Kant y Rawls comparten [...] es uno de los debates centrales que plantea la concepción de Rawls".³⁷ La tesis de Sandel es que Rawls fracasa en su empresa, dado que ésta "no puede ser rescatada de las dificultades asociadas con el sujeto kantiano".³⁸ Más de una década después de la publicación del trabajo de Sandel, y con intenciones opuestas, Habermas propone una interpretación que acepta el marco de discusión planteado por el filósofo comunitarista: formular una concepción kantiana de la justicia libre de presupuestos metafísicos sería una de las metas centrales involucradas en la teoría de Rawls. Según Habermas, "Rawls siguió al principio una estrategia de avance kantiana. En *Una Teoría de la Justicia* se planteó la tarea de aclarar el «punto de vista moral» con ayuda de la posición original".³⁹ A su juicio, las condiciones en las que las partes realizan sus deliberaciones dentro de la posición original "clarifican un punto de vista moral que no es privilegio de una determinada cultura, sino que está anclado más profundamente y, por cierto, en última instancia en las simetrías anejas al reconocimiento recíproco de sujetos que actúan comunicativamente".⁴⁰ A diferencia de Sandel, Habermas cree que, aunque la tentativa rawlsiana presenta serias deficiencias, la reformulación postmetafísica de la perspectiva kantiana puede ser realizada exitosamente; su propia teoría constituiría, justamente, un ejemplo de ello.

Sin embargo, la objeción de Sandel pasa por alto una deficiencia mucho más profunda y evidente de la propuesta rawlsiana. Creo que la caracterización que ofrece Rawls de los argumentos presentados en *TJ* a

37. Sandel, M., 1982, pág. 29.

38. *Idem*.

39. Habermas, J., 1998, pág. 156.

40. Habermas, J., 1992, pág. 86.

cialmente finita, falible, procedimental, y orientada hacia el acuerdo intersubjetivo". Lo cual implica que, desde nuestra autocomprensión contemporánea, actuamos o pensamos "sobre la base de razones que tomamos como válidas, no porque las imaginamos garantizadas por el orden objetivo del mundo, sino porque suponemos que ellas podrían concitar el asentimiento de los otros bajo condiciones ideales apropiadas".³¹

Como escribe Habermas:

Sin apoyo religioso o metafísico, las leyes coercitivas designadas para el comportamiento legal preservan su fuerza integradora social sólo en la medida en que los destinatarios (*Adressaten*) de las normas legales puedan al mismo tiempo entenderse a sí mismos, en su colectividad, como autores (*Urheber*) de esas normas.³²

[...] la comprensión paradigmática del derecho [...] al igual que el estado de derecho mismo conserva un núcleo dogmático, a saber, la idea de autonomía, conforme a la cual los hombres sólo pueden actuar como sujetos libres en la medida en que sólo obedezcan a leyes que ellos mismos se hayan dado conforme a las convicciones a las que intersubjetivamente hayan llegado. Pero esa idea es sólo dogmática en un sentido inofensivo. Pues ella no hace otra cosa que expresar la tensión entre facticidad y validez, que viene dada con el *factum* de la estructuración lingüística de las formas de vida socioculturales; «dada», es decir, que *para nosotros*, que hemos desarrollado nuestra identidad en tal forma de vida, resulta irrebasable.³³

Es en este punto, donde la raigambre kantiana común de las teorías de Habermas y Rawls se vuelve más evidente. El núcleo conceptual de la interpretación kantiana de la posición original no es otro que "núcleo dogmático del derecho" al que se refiere Habermas. Según Rawls, el propósito fundamental de la filosofía práctica de Kant fue "profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad consiste en actuar de acuerdo a una ley que nos hemos dado a nosotros mismos".³⁴ La interpretación kantiana presenta la posición original como una interpreta-

31. Larmore, Ch., 1999, pág. 614.

32. Habermas, J., 1992, págs. 51-52.

33. Habermas, J., 1992, pág. 537.

34. *TJ*, pág. 256.

ción procesal (*procedural*), exenta de compromisos metafísicos, de las ideas a través de las cuales Kant cumplió su objetivo de profundizar y justificar la idea rousseauiana de libertad, esto es, el imperativo categórico y la idea de autonomía.³⁵ Hay, sin embargo, aún en este punto de encuentro entre Rawls y Habermas, una discrepancia significativa. En contraste con el filósofo alemán, que intenta conectar la idea kantiana de autonomía con una teoría filosófica general de la racionalidad, una teoría supuestamente postmetafísica de la acción comunicativa, Rawls no ofrece en ningún momento una justificación filosófica de esta concepción. Por el contrario, se limita a tomarla como punto de partida.

¿Por qué razón, el hecho de ser incapaces de alcanzar un consenso unánime en torno a la doctrina comprehensiva que un sujeto considera correcta debería conducirlo a dejarla de lado a la hora de debatir y justificar las políticas fundamentales del Estado? o, ciñéndonos al argumento rawlsiano de la posición original, ¿por qué aceptar las restricciones de información que impone el velo? El argumento escéptico de Ackerman, la identificación habermasiana de la autonomía como núcleo dogmático del derecho y la interpretación kantiana de la posición original que examinamos previamente permiten derivar un mismo tipo de respuesta. El consenso libre y unánime tiene prioridad sobre las demandas derivadas de la supuesta autoridad normativa de concepciones del bien o doctrinas comprehensivas, porque tales concepciones son productos contingentes de la historia vital de un individuo o un grupo determinados (Rawls), porque no existe una fuente de corrección moral independiente a partir de la cual se podría cuestionar la autoridad del consenso libre de las personas (Ackerman), porque en las condiciones culturales contemporáneas las concepciones religiosas y metafísicas no pueden ser objeto de una creencia racional (Habermas).

Este tipo de estrategia entraña significativas dificultades, dado que ofrece el tipo de apoyo que el argumento a favor de la libertad de conciencia consideraba innecesario y, en última instancia, contraproducente. Una de las ideas centrales de dicho argumento es que el modo apropiado de justificar la igual libertad de conciencia en materia religiosa, supone abstenerse de sumergirnos en el debate de primer orden acerca de qué doctrina es la verdadera o de discutir la cuestión de si alguna puede realmente serlo. El consenso depende justamente de dejar de la-

35. Cf. *TJ*, pág. 256.

ser utilizadas dentro de la posición original, no podrían ser parte de la justificación pública de las normas políticas fundamentales. Está claro que cuando Rawls habla de dejar de lado doctrinas filosóficas, no puede estar refiriéndose sólo a las que podríamos caracterizar como "metafísicas". Se las deja de lado porque son controvertidas, porque exceden el "mundo común" que constituye la piedra de toque de una justificación pública, sean o no metafísicas. De lo contrario no se entendería por qué deben ser excluidas las teorías científicas controvertidas, dado que no tiene sentido calificarlas como "metafísicas". La cuestión es que no pueden integrar, al menos por el momento, nuestro "entendimiento común del mundo".

Podemos afirmar, como conclusión, que las consideraciones precedentes conducen a un dilema para el cual no hay salida dentro en *TJ*. Recurrir a la interpretación kantiana equivale a violar los criterios de justificación pública que la propia posición original aspira a representar. Los otros dos argumentos que analizamos, el argumento de la necesidad de introducir restricciones informativas como condición necesaria para el consenso y el argumento a favor de la libertad de conciencia —que Barry propone aplicar a la justificación del velo de ignorancia—, por el contrario, respetan tales criterios. Sin embargo, su fracaso parece depender justamente de esa característica. Según vimos, tanto el escepticismo como cualquier otra clase de impugnación de la verdad o corrección de las creencias religiosas, filosóficas o morales de las personas debe ser dejado de lado. Ello se debe a que para justificar dichas posiciones (i.e. el escepticismo, etc.) parece necesario recurrir a formas de razonar y creencias que exceden la esfera de lo que puede ser objeto de una justificación pública. Como sabemos, el argumento escéptico de Ackerman y la tesis habermasiana acerca de la incapacidad de las concepciones metafísicas para constituir objetos de creencia racional, constituyen, al igual que la interpretación kantiana, ejemplos de esa estrategia. El problema, que fue puesto de manifiesto por las objeciones que formulamos a los argumentos de Rawls, es que no poder cuestionar la posibilidad de que alguna de las concepciones "más amplias" religiosas, filosóficas o morales sea verdadera, ni la afirmación de que sus defensores tienen buenas razones para afirmar que lo sean, parece bloquear la posibilidad de atribuir un valor moral genuino e independiente a todo acuerdo que requiera dar la espalda a dichas concepciones comprehensivas. Un acuerdo neutral entre la concepción religiosa, filosófica o moral verdadera y las falsas no parece constituir otra cosa que

un *modus vivendi*, un arreglo basado en razones de orden estratégico, lo que equivaldría, desde la óptica de los objetores del liberalismo, a desconectar la política de toda posible fuente de validez moral.

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, B. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven.
- Barry, B. (1995), *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, Nueva York.
- Dworkin, R. (1978), "Liberalism", en S. Hampshire (comp.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Habermas, J. (1992), *Factizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno.
- Habermas, J. (1996), "«Vernünftig» versus «Wahr» – oder die Moral der Weltbilder", en *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt del Meno; (1998) trad. cast. "«Razonable» versus «verdadero», o la moral de las concepciones del mundo", en *Jürgen Habermas/John Rawls, Debate sobre el Liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- Larmore, CH. (1999), "The Moral Basis of Political Liberalism", en *The Journal of Philosophy*, Vol. XCVI, N° 12.
- Marneffe, P. De (1990), "Liberalism, liberty, and Neutrality", en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19, N° 3.
- Nagel, T. (1987), "Moral Conflict and Political Legitimacy", en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 16.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford-Londres-Nueva York.
- Rawls, J. (1985), "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14.
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.
- Rawls, J. (2001), *Justice as Fairness*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Raz, J. (1990), "Facing Diversity: The case of Epistemic Abstinence", en

favor de la libertad de conciencia permite poner al descubierto el problema. Éste afirma que el rasgo característico de dichos argumentos es que "se encuentran *basados exclusivamente en una concepción de la justicia*. La tolerancia no es derivada de necesidades prácticas o razones de Estado. Las libertades religiosas y morales se siguen del principio de igual libertad; y asumiendo la prioridad de ese principio, el único fundamento para rechazar la igualdad de libertades es evitar una injusticia mayor, una pérdida aún mayor de libertad. Más aún, *el argumento no se apoya en ninguna doctrina metafísica o filosófica especial*".⁴¹ Por el contrario, se restringe a apelar "al sentido común, a formas de razonamiento generalmente compartidos y a simples hechos accesibles a todos, estando construido de modo tal que evite esas presuposiciones más amplias".⁴² Rawls aclara que este proceder no presupone una tesis filosófica especial acerca de las condiciones que deben cumplirse para obtener "conocimiento": no se asume "que todas las verdades puedan ser establecidas por medio de formas de pensamiento reconocidas por el sentido común" o que todo lo cognoscible sea el resultado de "una construcción lógica a partir de lo que puede observarse o probarse a partir de la investigación científica racional".⁴³ La razón para aceptar estas restricciones no deriva de consideraciones filosóficas o epistemológicas particulares, sino de una *concepción de la justicia* y, en particular, de la aceptación de la concepción de justificación pública puesta en juego por el argumento de la posición original. El "abandono de las formas de razonar generalmente reconocidas supondría conceder un lugar privilegiado a ciertos puntos de vista sobre los otros, y un principio que permitiera eso no podría ser acordado dentro de la posición original".⁴⁴

Según afirma Rawls:

El estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino que regula la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad. Al ejercitar sus poderes de esa manera, el gobierno actúa como representante de los ciudadanos y satisface las demandas

41. TJ, pág. 213.

42. *Idem*.

43. TJ, pág. 214.

44. TJ, pág. 213.

de su concepción pública de la justicia. Por tanto, se rechaza también la noción del estado laico omnicompetente, ya que de los principios de justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer, en materia de moral y religión, lo que él o una mayoría (o quien quiera) desee hacer. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral.⁴⁵

Adoptar el punto de vista de la posición original requiere que al justificar las políticas estatales fundamentales dejemos de lado la apelación a concepciones religiosas, morales, filosóficas e, incluso, científicas⁴⁶ controvertidas, para apoyar nuestras demandas en formas de razonar y reglas de evidencia cuya corrección goce de un reconocimiento generalizado. Los argumentos, afirma Rawls, deben tomar como piedra de toque "un conocimiento y entendimiento común del mundo".⁴⁷ La restricción a un "mundo común", la restricción a lo público, no puede estar fundada o suponer escepticismo, desinterés u hostilidad frente a las concepciones y modos de razonar que son dejados de lado. La causa de ello es muy simple, dichas posiciones y actitudes requerirían una apelación al tipo de doctrinas filosóficas, epistemológicas, etc. "más amplias", que fueron excluidas. Estos criterios de justificación de las políticas fundamentales son, por lo tanto, incompatibles tanto con un Estado confesional como con un Estado "laicista omnicompetente".⁴⁸ Ahora bien, si asumir el punto de vista de la posición original implica adoptar la concepción que acabo de resumir, Rawls no puede apelar a la interpretación kantiana como una base de justificación de las restricciones de información del velo de ignorancia. Es inconsistente sostener que los argumentos que satisfacen los criterios de justificación que impone la posición original "no descansan sobre ninguna doctrina metafísica o filosófica especial" y, simultáneamente, hacer descansar la justificación de las restricciones de información del velo de ignorancia —el elemento clave del que derivan dichos criterios de justificación— en la interpretación kantiana. Ésta es, después de todo, una concepción filosófica particular cuyas ideas no podrían

45. *TJ*, pág. 212.

46. Cf. *TJ*, pág. 213.

47. *TJ*, pág. 213.

48. *TJ*, pág. 212.

Philosophy and Public Affairs, Vol. 19.

Sandel, M. (1982), *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

ABSTRACT

The goal of the present work is to develop an analysis of the arguments on behalf of the thesis of the state neutrality developed by John Rawls in his early proposal. In that way arguments proposed by the author in "A Theory of justice" are examined in order to justify the information restrictions imposed by the ignorance veil in the original position. I will try to demonstrate how the deduction of the exclusion of religious, philosophic and moral comprehensive doctrines coming from the deliberation taking place within the original position, is not possible on the basis of the same kind of intuitive moral consideration which justify the rest of informative restrictions (regarding social position, sex, race, natural talents, etc). Then I will analyze and criticize three arguments: 1) the idea that it is necessary to simplify in order to achieve an defined conception of justice; 2) the Kantian interpretation of the original position; 3) the argument proposed by Rawls on behalf of the freedom of thinking and conscience.

Desarrollo Económico

Revista de Ciencias Sociales

COMITÉ EDITORIAL: Juan Carlos Torre (Director), Carlos Acuña, Luis Beccaria, Mario Damill, Juan Carlos Korol, Edith Obschatko, Fernando Porta, Juan Carlos Portantiero, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

ISSN 0046-001X

Vol. 44

Enero-marzo de 2005

Nº 176

EDUARDO MIGUEZ: "El fracaso argentino": Interpretando la evolución económica en el "corto siglo XX".

GERMÁN LODOLA: Protesta popular y redes clientelares en la Argentina: El reparto federal del Plan Trabajar (1996-2001).

MARTÍN CAMPOS: El cierre de la Caja de Conversión en 1929. Una decisión de política económica.

ROY HORA: Del comercio a la tierra y más allá: los negocios de Juan José y Nicolás de Anchorena (1810-1856).

DEBATES

¿Acaso el dólar está muriendo? Una discusión acerca del nuevo Bretton Woods.

JAVIER FINKMAN: La resurrección de Bretton-Woods. Introducción al debate.

MICHAEL P. DOOLEY, DAVID FOLKERTS-LANDAU Y PETER GARBER: El sistema de Bretton Woods resucitado.

BARRY EICHENGREEN: Desequilibrios globales y las lecciones de Bretton Woods.

CRÍTICA DE LIBROS – ÍNDICE DEL VOLUMEN 44, Nº 173 A 176.

Desarrollo Económico es indexada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: *Current Contents* (Social Science Citation Index, Institute for Scientific Information); *Journal of Economic Literature* (American Economic Association); *Sociological Abstract* (Cambridge Scientific Abstracts); *International Bibliography of the Social Science* (British Library of Political and Economic Science y UNESCO); *Clase* (UNAM, México); *Hispanic American Periodicals Index* (HAPI, Universidad de California, Los Angeles). También en otras ediciones de carácter periódico y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONÓMICO - *Revista de Ciencias Sociales* es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, U\$S 68; Resto de América, U\$S 74; Europa, U\$S 76; Asia, África y Oceanía, U\$S 80. Ejemplar simple: U\$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información en: desarrollo@ides.org.ar, o disponible en el Web SITE: www.ides.org.ar. Pedidos, correspondencias, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 • C1425DGT Buenos Aires • Argentina
Teléfono: 4804-4949 • Fax: (54 11) 4804-5856
Correo electrónico: desarrollo@ides.org.ar

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXI Nº 1 (Otoño 2005)

LAS INCLINACIONES DE LA CONVICCIÓN. VERDAD Y JUSTIFICACIÓN EN EL LIBERALISMO POLÍTICO¹

Federico Penelas

En el presente trabajo quiero abordar diversas apelaciones en el ámbito de la filosofía política de corte liberal a lo que se ha dado en llamar "abstinencia epistémica". En primer lugar, me centraré en la forma en que se configura dicha noción en el liberalismo político de John Rawls, poniendo algún énfasis en ciertas distinciones entre tipos de abstinencia epistémica que a veces pasan desapercibidas en el debate (I). Luego trazaré algunos cruces con posiciones como las de Thomas Nagel o Richard Rorty que también dan cabida a dicha noción en sus diseños respectivos de una posición liberal, para señalar que las mismas ni mejoran ni aportan nada relevante a la posición rawlsiana (II). Por último evaluaré como inapropiadas una serie de críticas a esos recursos a la "abstinencia epistémica" formuladas por Joseph Raz y Jürgen Habermas (III).

I

Me acercaré a la noción de "abstinencia epistémica" a partir de la exposición del liberalismo político de Rawls. La posición defendida por dicho autor desde los '80 a partir de la publicación de su artículo "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" se ha apoyado en un recorte de las aspiraciones "universalistas" y los contenidos "metafísicos" que pudieran estar presentes en la formulación propia de *A Theory of Justice*. Dicho recorte se apoya a su vez en la convicción de que hay un problema interno en la posición del libro mencionado, pues el mis-

1. Este trabajo fue escrito durante el período de una Beca para Terminar Doctorado en el País otorgada por la Fundación Antorchas. Quiero agradecer a la Fundación por dicho apoyo.

mo presenta una "teoría de la justicia" que no alcanza los autoimpuestos cánones de neutralidad en relación con las diversas concepciones del bien vigentes, autoimposición requerida para garantizar la estabilidad de la teoría. Había espacio en *A Theory of Justice* (espacio generador de buena parte de las críticas comunitaristas) para concebir a la concepción de la justicia defendida como pasible de ser sustentada en una doctrina comprensiva filosófica de corte kantiano-iluminista. Tal posibilidad tornaría difícil la motivación a defender dicha concepción por parte de los agentes pertinentes adherentes a doctrinas comprensivas compatibles con la concepción de justicia pero divergentes de aquel ideario iluminista. Y tal divergencia es un hecho insoslayable en nuestras sociedades democráticas. Tal hecho del pluralismo razonable, impone, a fin de garantizar la estabilidad requerida en la aceptación de la concepción de la justicia, que esta última pueda ser justificada con independencia de toda doctrina comprensiva, sin que dicha independencia involucre incompatibilidad alguna con las doctrinas en cuestión, de modo que pueda configurarse un consenso amplio en torno a la concepción de la justicia, consenso que, para no devenir un mero *modus vivendi*, debe involucrar incluso el que los ciudadanos justifiquen en el foro privado su adhesión a los principios de justicia pertinentes apoyándose en sus respectivas doctrinas. Todos estos requisitos para la justificación de una concepción de la justicia tienden al reconocimiento y sostén de un consenso superpuesto en relación con los principios de justicia, donde la idea de superposición alude a que la divergencia de las razones basadas en doctrinas comprensivas que apoyan la concepción de la justicia en el foro no público no afecta al consenso entre las partes si es que a su vez comparten una serie de razones públicas independientes o compatibles con cada una de las doctrinas. La idea misma entonces de consenso superpuesto lleva implícito el recurso a la abstinencia epistémica y a la separación entre justificación pública y justificación privada. Tal como dice A. Cortina, para el liberalismo político, "el filósofo tiene el deber moral de asegurar la estabilidad de la democracia, hecho por el cual debe renunciar a tratar en voz alta aquellos temas que puedan poner en peligro tal estabilidad".² Este deber se

2. A. Cortina, "¿Verdad en los máximos, consenso en los mínimos?", en J. A. Nicolás y M.-J. Frápolli (eds.), *Verdad y experiencia*, Granada, Ed. Comares, 1998, pág. 306.

aplica a su vez a los ciudadanos bajo la forma del deber de civilidad, que impone la abstinencia doxástica.

La posibilidad del consenso superpuesto está sujeta al hecho de que las doctrinas comprensivas vigentes sean doctrinas razonables y a que la concepción de la justicia objeto del mismo posea tres características irrenunciables. Empecemos por esto último, para luego dar una caracterización del rasgo de la razonabilidad. Las tres características mencionadas son las que definen en qué sentido la concepción de la justicia es una concepción *política*. En primer lugar, la concepción es modesta en cuanto a su aplicación; no se pretende que el marco normativo propuesto se extienda más allá de las instituciones políticas, sociales y económicas, configurándose en definitiva como una concepción de la justicia referida a la estructura básica de la sociedad. La segunda característica que define el carácter *político* de la concepción de la justicia, es la de que la misma debe ser independiente de toda doctrina comprensiva (el rasgo del auto-sostenimiento de la concepción de la justicia antes mencionado). Y por último, la tercera característica es la de que el contenido de la concepción en cuestión debe basarse en ideas implícitas en la cultura política de una sociedad democrática, requisito que aparece como una reconfiguración del criterio metodológico conocido como "equilibrio reflexivo".

Eso en lo que respecta a los rasgos que debe asumir una concepción de la justicia para ser política y así ser pasible de ser objeto de un consenso superpuesto. Pero dicho consenso no sería posible si a la vez no se diera el caso de que las doctrinas comprensivas a las que adhieren los distintos ciudadanos son doctrinas razonables. ¿Qué se entiende por razonable en este contexto? Básicamente se trata de doctrinas cuya adherencia no supone ni un fuerte dogmatismo ni el no reconocimiento de doctrinas divergentes. La razonabilidad se relaciona según Rawls con lo que él llama "cargas del juicio", limitaciones del conocimiento humano que originan la diversidad de doctrinas y cuya aceptación (en el sentido de no ceguera frente a las mismas, dado que se trata de hechos insoslayables) junto con la predisposición a proponer y cumplir, en la medida en que todos lo hagan, principios de justicia para la cooperación social, configuran el tipo de persona razonable requerido para la consolidación de un consenso superpuesto en torno a los principios de justicia.³ En analogía con la noción de persona razonable, se hablará

3. Las cargas del juicio mencionadas por Rawls, sin pretender ser exhausti-

de doctrina comprensiva razonable cuando un corpus doxástico sea compatible con la aceptación de las cargas del juicio y con la mencionada disposición.⁴

Dados los diversos rasgos que conforman el carácter político de la concepción de la justicia y el carácter razonable de las doctrinas comprensivas, el consenso superpuesto en torno a los principios de justicia se torna posible. Decir que se torna posible es decir que los ciudadanos están predispuestos a adoptar una posición de abstinencia epistémica. Esta posición suele ser caracterizada por medio de la noción de *verdad*, en el sentido de que la abstinencia se configura en relación con ciertas pretensiones de predicar verdad de determinadas creencias. La lectura de la obra de Rawls, y del debate por ella suscitado, sugiere dos modos de la abstinencia epistémica que a veces no se distinguen lo suficiente en la discusión.

Por un lado la idea de Rawls es que "el liberalismo político, en vez de referirse a su concepción política de la justicia como verdadera, se refiere a ella como una concepción razonable".⁵ Por el otro, el deber de civilidad antes señalado, asociado con el principio de legitimidad política que implica que los procedimientos de justificación en el terreno de

vo, aluden a las dificultades de evaluar la relevancia y jerarquía de la evidencia disponible, a la vaguedad de los conceptos morales y políticos, al peso de la experiencia de vida de los sujetos a la hora de evaluaciones epistémicas y sopesar valores morales y políticos, la existencia de genuinos dilemas normativos, y el espacio social limitado que tiene todo sistema de instituciones que obliga a hacer un selección, siempre conflictiva, entre todos los valores en principio asumibles. cfr. Rawls, *Liberalismo político*, México, FCE, 1995, págs. 73-74.

4. La noción de *persona razonable* es mucho más densa en la presentación rawlsiana de lo señalado aquí. Básicamente la razonabilidad, al ser predicada de las personas, supone la atribución de dos facultades, que son caracterizadas como facultades morales: la de la racionalidad, entendida como la capacidad de sostener una concepción del bien, y la de la razonabilidad, que implica la idoneidad para adherir doxástica y prácticamente a una concepción de la justicia. Junto con esas dos facultades y los dos rasgos mencionados, Rawls enuncia toda otra serie de características que definen al concepto de persona razonable. Puse énfasis sólo en los rasgos de aceptación de las cargas del juicio y de predisposición a la cooperación social igualitaria pues son los que permiten ver el paso de la predicación de razonabilidad de las personas a las doctrinas.

5. J. Rawls, *ob. cit.*, pág. 15.

la razón pública deben tener la nota de la aceptabilidad *prima facie* por parte de todos los ciudadanos, redundando en el hecho de que:

"[...] al discutir sobre los elementos constitucionales esenciales y sobre algunos asuntos de justicia básica, no hemos de recurrir a las doctrinas de largo alcance, religiosas y filosóficas –como a lo que nosotros, como individuos o como integrantes de asociaciones, vemos como toda la verdad– [...] En lo posible, el conocimiento y las maneras de razonar que fundamentan nuestra adhesión a los principios de justicia y su aplicación a los elementos esenciales y a la justicia básica, deben sustentarse en las verdades llanas de aceptación generalmente aceptadas, o disponibles, en general, para todos los ciudadanos".⁶

Tenemos así dos formas en que la apelación a la verdad se debilita en la metodología de justificación propuesta por Rawls en cuestiones de justicia básica. Estas dos formas no suelen ser distinguidas en el debate y me parece importante hacerlo. Se trata de la consideración de la concepción de la justicia consensuada como razonable y no como verdadera; y del requerimiento de no recurrir, a la hora de la justificación pública, a creencias consideradas como verdaderas al interior de las doctrinas comprensivas pero incapaces de superar el test de la aceptabilidad por parte de todos. Distingamos a estas dos variantes de reserva gnoseológica, llamando a la primera *modestia epistémica* y a la segunda, propiamente, *abstinencia epistémica*. La distinción terminológica se apoya en el hecho de que, en el primer caso, se sostienen públicamente ciertas creencias, sólo que con modestia, esto es, sin predicar de ellas *verdad*; mientras en el segundo, ciertas creencias, consideradas verdaderas en el foro no público,⁷ son objeto de la abstención por parte de sus sostenedores al pasar al terreno de la justificación pública.

6. *Ibid.*, pág. 214. El deber de civilidad permite que la razón pública incluya dentro de sus límites "a los métodos y conclusiones de la ciencia, cuando estos no sean controvertibles" (*ibidem*).

7. T. McCarthy ha puesto especial énfasis en aludir como "no público" más que como "privado" al espacio de justificación no político. "La razón "no pública" –señala– está conectada con los escenarios y las funciones no gubernamentales –por ejemplo, con iglesias, universidades, grupos profesionales y asociaciones voluntarias de la sociedad civil– [...] En la conceptualización de Rawls, la razón no pública no es razón privada; es, como dice, "social" en su naturale-

La necesidad de garantizar la estabilidad de una concepción de la justicia, en el marco del pluralismo razonable intrínseco a las sociedades democráticas contemporáneas, impone a los ciudadanos el deber moral de la civilidad (en virtud de su carácter de personas razonables que asumen las cargas del juicio y se disponen a proponer principios de justicia para la cooperación social aceptables para todos). Es dicho deber el que, en tanto requiere que la justificación pública en cuestiones constitucionales y de justicia básica sea en términos que nadie pueda rechazar, deriva en la asunción de la abstinencia epistémica (en el sentido precisado en el párrafo anterior). Pero, ¿cual es la justificación y motivación de la modestia epistémica? La idea de Rawls es que burlar la modestia epistémica es innecesario para los fines políticos y peligroso para la ansiada estabilidad de la concepción de la justicia en cuestión. En sus palabras:

"Supongamos que al respetar estos límites [los de la razón pública] logramos un consenso traslapado sobre una concepción de la justicia política. Este consenso será, por lo menos momentáneamente, razonable. Algunos insistirán en que lograr este acuerdo reflexivo basta para considerar verdadera esa concepción, o, en todo caso, muy probablemente verdadera. Pero nos abstendremos de dar este paso; no es necesario, y podría interferir con el objetivo práctico de encontrar una base pública en que estemos de acuerdo para justificar el consenso".⁸

No discutiré aquí el rasgo de la no necesidad (me abocaré a él más adelante cuando discuta con Raz, Hampton y Habermas, pues todos ellos en alguna medida cuestionan ese rasgo), pero me detendré un poco en la idea de que la falta de modestia epistémica atentaría contra la estabilidad. Parece curioso este peligro dado que se trata de predicar verdad de las creencias en las que hay consenso. Dice Rawls: "sostener una concepción política como verdadera, y sólo por esa razón considerarla el fundamento apropiado de la razón pública, es exclusivo, e in-

za y pueden concernirle los mismos asuntos políticos de los que se ocupa la razón pública" (T. McCarthy, "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas on Dialogue", *Ethics*, 105, octubre 1994, pág. 50. Para referencias de Rawls al carácter social de la razón no pública ver: Rawls, *ob cit.*, pág. 210, especialmente nota 7).

8. J. Rawls, *ob. cit.*, pág. 154.

cluso sectario; por tanto, seguramente alentará las discrepancias políticas".⁹ Esto es correcto si la predicación de dicha verdad se fundamenta públicamente en razones no públicas. Pero, ¿cuál es el inconveniente de predicar verdad de las creencias ampliamente consensuadas y justificadas dentro de los límites de la razón pública?

Una clave puede estar en el modo en que Rawls presenta la cuestión, como si una vez alcanzado el consenso superpuesto y garantizada así la razonabilidad de la concepción de la justicia, se requiriera de un paso ulterior para tomarla a su vez como verdadera, en el sentido de que la misma razonabilidad o el mismo consenso amplio son razones para predicar verdad. Tomadas así las cosas, pareciera real el peligro desestabilizador, pues ese paso de lo razonable o del consenso hacia la verdad requiere tomar partido en algunas cuestiones filosóficas (alguna teoría de la verdad, controversial como todas, al menos se requeriría como base de la inferencia) que excederían lo admisible en el terreno de la justificación pública. Como el mismo Rawls señala: "dentro de una concepción política de la justicia, no podemos definir a la verdad como si derivara de las creencias que prevalecieran incluso en un consenso idealizado, por muy amplio que fuese ese consenso".¹⁰ Sin embargo los ciudadanos no sostendrían como verdadera a la concepción de la justicia meramente porque es el objeto de un consenso superpuesto. Hay que destacar aquí algo que no suele destacarse en el debate sobre la modestia epistémica. Dijimos que la diferencia entre esta última y la abstinencia epistémica esta en que la primera implica manifestación pública de creencias de las que no se predica verdad, mientras la segunda supone elusión pública de creencias que se tienen por verdaderas. Ahora bien, como bien señala Rawls, el consenso superpuesto no es un mero *modus vivendi*, y una de las razones de por qué no lo es se debe a que la concepción de la justicia consensuada es implicada por las diversas doctrinas comprensivas, aun cuando esas implicancias no se expliciten en el foro público. De aquí se sigue que, dado que los ciudadanos toman por verdaderas las creencias que conforman sus respectivas doctrinas comprensivas, no pueden dejar de tomar por verdaderas aquello que es implicado por ellas, entre otras cosas, la concepción de la justicia en cuestión. Así, las creencias objeto de la modestia epistémica

9. *Ibid.*, pág. 134.

10. *Ibidem.*

comparten un rasgo con las creencias que son objeto de la abstinencia epistémica: son consideradas verdaderas en el foro no público.¹¹ Ahora bien, es entendible la posibilidad de no manifestar lo que se toma por verdadero; pero ¿es posible (¿psicológicamente?) adherir públicamente a ciertas creencias que se toman por verdaderas en el foro privado sin que dicha adherencia pública conlleve la predicación de verdad (y sin caer en el cinismo, obviamente)? Y si fuera posible, ¿tiene sentido tal cosa aun cuando todos adhieren públicamente a esas creencias? Se debe pues una explicación de tal posibilidad y de su sentido antidesestabilizador.

Debería hacer una aclaración en relación con a quién se aplica la modestia epistémica, es decir, quienes son los sujetos que deben ser modestos según la posición defendida por Rawls. Los mismos se dividen en dos grupos: el filósofo y los participantes concretos en el debate público (que puede incluir al filósofo pero en su rol de ciudadano). Las objeciones recién planteadas a la idea de que la falta modestia epistémica es peligrosa para la estabilidad, se aplica a los últimos. Pero no necesariamente al primero. La diferencia radica en la relación entre abstinencia y modestia. Como quise señalar, la abstinencia epistémica no obliga al ciudadano a la modestia, pues éste puede no manifestar las razones no publicas que sustentan su apoyo a la concepción de la justicia

11. Rawls da lugar a esta aceptación de la concepción de la justicia como verdadera en el foro no público por parte de los ciudadanos, en el segundo momento de su caracterización de justificación de la concepción de la justicia en tres pasos, esto es, el momento de la justificación plena de dicha concepción por una persona individual en la sociedad. En dicho momento, los ciudadanos justifican la concepción de la justicia "insertándola de algún modo en su doctrina comprensiva bien como algo verdadero o como algo razonable, según lo que dicha doctrina permita" (J. Rawls, "Replica a Habermas", en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. G. Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 90). Lo que nos interesa de esa cita es la posibilidad contemplada por Rawls de asunción privada de una concepción de la justicia en términos de verdad. Ahora bien, Rawls insiste con que en el tercer momento (el primer momento es el de la justificación *pro tanto*, donde sólo intervienen valores políticos sin siquiera la preocupación de si dicha justificación es compatible con la multiplicidad de doctrinas comprensivas), el de la justificación pública, debe ser un momento de modestia epistémica. Lo que cuestionaré es ese cambio del segundo al tercer paso.

(sustento que lo hace considerar verdadera a dicha concepción si se sigue de su doctrina comprensiva) sin tener problema en manifestar públicamente su consideración no pública de la verdad de la concepción de la justicia a su vez sustentada por todos (siempre y cuando no manifieste las otras verdades que le sirven de sustento). Sin embargo, la abstinencia sí obliga al filósofo a la modestia epistémica. El punto es que el filósofo (qua filósofo, no qua ciudadano) sólo puede ubicarse en el momento de la justificación *pro tanto* (a esto lo obliga la abstinencia) y luego tan sólo asumir el papel de observador externo de los dos siguientes momentos de la justificación (el de la justificación individual plena y el de la justificación pública).¹² En tanto observador, no puede plantarse desde una doctrina comprensiva para que la justificación desde ella dada a la concepción de la justicia le transmita el rasgo de la verdad desde la doctrina a la concepción. Por eso el filósofo debe considerar a la concepción de la justicia tras haber pasado los tres momentos justificatorios como meramente razonable, pues no tiene desde donde transmitir verdad, y la justificación *pro tanto* es sólo un primer paso que no alcanza a completar la justificación de la concepción de la justicia. Así, el filósofo, a diferencia del ciudadano, no tiene más remedio que ser modesto dado el reclamo de abstinencia que el deber de civilidad impone.

II

Antes de considerar las críticas a, por un lado, la sugerencia de que superar la modestia epistémica es innecesario, y, por el otro, a la idea misma de abstinencia epistémica, me detendré a evaluar si la posición de Rawls puede recibir algún aporte desde las posiciones de Nagel y Rorty, quienes también apelan a dicha abstinencia para configurar su presentación del liberalismo.

Nagel defiende la necesidad de la abstinencia epistémica sobre la base del requisito de imparcialidad del debate público, y su posibilidad sobre la base de una diferencia entre ámbitos de justificación. Lo primero lo expresa en los siguientes términos: "la imparcialidad liberal va más allá de esto [de darle igual peso a los intereses de todos], al intentar

12. Ver nota 11 para una escueta caracterización de los tres momentos justificatorios.

convertir también en impersonal el punto de partida epistemológico de la moral".¹³ Este principio de imparcialidad redundaría pues en la necesidad de que los ciudadanos alcancen modos impersonales de justificación en el terreno público. La posibilidad de tal alcance se basa para Nagel en la idea de que es posible trazar una distinción entre criterios de justificación en el ámbito privado y en el ámbito público. Según él, es posible reconocer que ciertas creencias, que desde nuestra perspectiva son consideradas verdaderas, son pasibles de ser consideradas, por nosotros mismos, meras creencias al adoptar una perspectiva más impersonal (sin que esto suponga volverse escéptico en relación con dichas creencias en el ámbito privado). En sus palabras: "cuando observamos a algunas de nuestras convicciones desde fuera, por justificadas que puedan estar desde dentro, la apelación a su verdad debe ser vista meramente como una apelación a nuestras creencias y debe ser tratada como tal a menos que dichas creencias puedan ser justificadas desde un punto de vista más impersonal".¹⁴ Así, la abstinencia epistémica se justifica en la diversidad normativa entre la racionalidad individual y la pública. El reconocimiento de dicha diversidad es lo que permite que aceptemos que algunas creencias, justificadas desde nuestra perspectiva y asumidas como verdaderas, no pasan el test epistémico en un espacio de razones público, y, en consecuencia, abstenernos de ponerlas en juego en dicho espacio buscando una base común de justificación.¹⁵

Ahora bien, esta manera de justificar la abstinencia parece excesiva y desencaminada desde Rawls. Excesiva pues requiere de los ciudadanos más que el mero reconocimiento de la divergencia de creencias, y ese

13. T. Nagel, "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Philosophy and Public Affairs*, 16/3, verano 1987, pág. 229.

14. *Ibid.*, 230.

15. En este punto Nagel es ambiguo pues no precisa si del reconocimiento de la diversidad de criterios epistémicos según se trate de espacios públicos o privados de justificación se sigue la abstinencia epistémica (esto es, el no sostenimiento público de la creencias consideradas verdaderas desde el interior) o la moderación epistémica (esto es, la manifestación pública pero sin atribución de verdad de creencias que se tienen por verdaderas en el ámbito privado). Si se trata de esto último, merece las mismas observaciones que hice arriba contra la modestia epistémica requerida por Rawls frente a la concepción de la justicia objeto del consenso superpuesto.

exceso es desencaminado pues conduce a una defensa no política del liberalismo. En efecto, la posición de Nagel requiere que los ciudadanos adhieran a cierta concepción de la verdad y de la justificación, sin la cual no parece plausible adherir a la divergencia de criterios de justificación. Esta adhesión es mucho más que el reconocimiento de las cargas del juicio. El no reconocimiento de las cargas del juicio claramente se nos aparece como signo de irrazonabilidad; pero el rechazo de la distinción entre justificación pública y justificación privada no es irrazonable y tiene sustento filosófico.¹⁶ Los ciudadanos rawlsianos apoyan su abstinencia epistémica en el reconocimiento de las cargas del juicio, el principio de legitimidad de la razón pública y la observación de diversas situaciones donde no es correcto apelar a toda la verdad.¹⁷ Este sustento parece, en principio, no controversial y se ajusta él mismo a los límites de la razón pública, pudiendo así ser objeto de un amplio consenso. En cambio, los ciudadanos nagelianos deberían adoptar alguna sofisticada concepción de la verdad y la justificación para apoyar la tesis de la divergencia epistémica público/privado, sin la cual no tendría razones suficientes para la abstinencia. Pretender la adopción de dichas tesis filosóficas excede los límites de la razón pública, con lo cual su limitación se justificaría sobre la base de su desborde.¹⁸

Veamos que tipo de aporte puede obtener la posición de Rawls de la particular forma de la abstinencia epistémica defendida por Rorty. El punto de partida antirrepresentacionista adoptado por Rorty, conduce a su vez a la conclusión de que "ninguna descripción de cómo son las cosas desde el punto de vista del Ojo-de-Dios [...] nos liberará de la

16. No discuto aquí la pertinencia de dicho sustento. Sólo quiero remarcar que hay argumentos atendibles en contra de la distinción.

17. Rawls, a la hora de mostrar lo poco controvertible de la abstinencia epistémica en las sociedades democráticas, pone como ejemplo, entre otros, lo indiscutible que nos parece el desestimar en un proceso penal las pruebas registradas de manera ilegal. Ver, Rawls, *Liberalismo político*, pág. 209.

18. Esta manera de desestimar la posición de Nagel es muy distinta de la manera en que la ha desestimado, por ejemplo, J. Raz; pues su crítica se basa, justamente, en la adopción de una determinada concepción de la justificación. (Ver. J. Raz, *La ética en el ámbito público*, Barcelona, Gedisa, 2001, págs. 96-108). Mi crítica señala, más bien, la inadecuación de la propuesta de Nagel desde el liberalismo político.

contingencia de haber sido culturizados en la forma en que lo fuimos".¹⁹ Esta conclusión le sirve a Rorty para afirmar un hecho y para realizar una valoración.

El hecho que extrae Rorty de la inevitabilidad del etnocentrismo, de la constatación de que la única forma fructífera que tienen los seres humanos de darle sentido a la propia vida es la de "contarse la historia de su contribución a una comunidad",²⁰ es el de que no podemos sino ser leales al contexto sociopolítico democrático liberal en el que fuimos culturizados. No se trata, para Rorty, de una deducción trascendental de la política democrática a partir de premisas antirrepresentacionistas, sino más bien una advertencia para todos aquellos que pretenden mostrarse como *outsiders* y que, para dar cuenta de su lateralidad, apelan al contacto con determinadas realidades no humanas, transhistóricas y extraculturales.

La única forma de desembarazarse del *ethnos* en el que fuimos culturizados es a través del contacto con ideas no familiares. Es en este punto que Rorty extrae una valoración de la cultura democrática liberal, ya que ésta, para él, "ha encontrado una estrategia para eludir la desventaja del etnocentrismo [...] esto es, estar abierta a encuentros con otras culturas actuales y posibles, y hacer de esta apertura algo central para su autoimagen".²¹ Así, ser leal a la cultura del liberalismo es ser leal a la idea de que no es bueno permanecer fijado al propio proceso de aculturación si esto redundaría en no estar dispuesto a mantener encuentros con representantes de distintas culturas. A partir del antirrepresentacionismo, que nos compromete con el reconocimiento de distintos lenguajes como diversas formas de marchar por el mundo, llegamos al etnocentrismo, que implica cierta fijación al vocabulario de una comunidad concreta, y de allí al liberalismo, que nos reconcilia con el espíritu de tolerancia. De esta forma Rorty cierra el círculo que le permite reivindicar la conexión que señaló Dewey entre antirrepresentacionismo y liberalismo.

19. R. Rorty, "Antirepresentationalism, ethnocentrism and liberalism", en *Objectivity, relativism and truth*, Cambridge, Cambridge U. P. 1991, pág. 13.

20. R. Rorty, "Solidarity or objectivity?", en R. Rorty, *Objectivity, relativism and truth*, pág. 21.

21. R. Rorty, "Antirepresentationalism, ethnocentrism and liberalism", en R. Rorty, *Objectivity, relativism and truth*, pág. 2.

El tipo de figura intelectual que emerge en el marco de la asunción de la conexión entre antirrepresentacionismo y liberalismo es la del "ironista liberal". Para caracterizar la actitud ironista Rorty introduce la noción de "léxico último". Con dicho término alude al "conjunto de palabras que [los seres humanos] emplean para justificar sus acciones, sus creencias y sus vidas".²² Dicho léxico es último en dos sentidos: por un lado, el usuario del mismo no puede argumentar a favor del uso de dichas palabras de una manera que no sea circular; por el otro, son esas las palabras que marcan el límite de la comunicación, "más allá de ellas sólo queda la estéril pasividad o el recurso de la fuerza".²³

Ironista es, según Rorty, "aquel que reúna estas tres condiciones: 1) tenga dudas radicales acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos [...]; 2) advierte que un argumento formulado en su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3) en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros".²⁴ Ironista es, finalmente, aquel que reconoce la absoluta contingencia de sus creencias y deseos, y se apoya en este reconocimiento para echar a andar la crítica de sí mismo y de la cultura en la que fue educado.

Rorty opone el ironismo al sentido común, en tanto este último permanece siempre apegado a un determinado léxico por concebir que el poder descriptivo del mismo no tiene límites. En función de ésta oposición, Rorty elabora la dicotomía que más le interesa, la dicotomía entre ironismo y metafísica. La metafísica es para él una forma de sentido común, debido a que "no pone en tela de juicio las trivialidades que encierran el uso de determinado léxico último, y en particular la trivialidad que dice que hay una realidad única y permanente a encontrar detrás de las múltiples apariencias transitorias".²⁵ Por eso la distancia entre ironismo y metafísica es tan grande. Es la distancia que existe entre apelar a la idea de fundamentación o a la idea de redescubrimiento; entre ir tras una realidad no humana que al ser representada por cierta

22. R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, Cambridge U.P., 1988, pág. 73.

23. *Ibidem*.

24. *Ibidem*.

25. *Ibid*, pág. 74.

parte de nuestro lenguaje haga que dicha parte sea el fundamento del uso correcto de cualquier otra parte de nuestro lenguaje, y admitir que lo único que puede dar significado a nuestras vidas son otros seres humanos (esto es, léxicos encarnados) y así contentarse con no ir más allá de las descripciones y redescripciones que uno y los otros hacen de las actividades de cada uno.

Esta distancia, así caracterizada, remite a las diferencias entre posiciones esencialistas y universalistas y posiciones historicistas y nominalistas; lo cual llevaría a pensar que cuando se habla de ironismo no se habla más que de historicismo nominalista. Esto no es así; si bien ser ironista implica ser historicista y nominalista, lo inverso no se da. Esto se debe a que, tal como Rorty lo caracteriza en sus tres condiciones, el ironismo además del reconocimiento de la contingencia del propio léxico último, requiere el afán permanente de dudar de ese léxico a fin de superar el tipo de culturización de la que se fue objeto, dado que "el ironista pasa su tiempo preocupado por la posibilidad de haber sido iniciado en la tribu errónea".²⁶ Como lo expresa Rorty, "el ironista no puede pasarse sin el contraste entre el léxico último que ha heredado y el que está intentando crear para sí mismo",²⁷ con lo cual se ve que la búsqueda del ironista es la búsqueda de autocreación. Estas son actitudes que exceden lo que suele esperarse de un historicista nominalista.

Hasta aquí con respecto al ironismo. ¿Cómo aborda Rorty la caracterización del liberalismo? Teniendo en cuenta el uso que hace de la noción de etnocentrismo para vincular antirrepresentacionalismo con liberalismo, parecería claro que cuando habla de liberalismo, Rorty habla del tipo de instituciones vigentes en las democracias ricas del Atlántico Norte, basadas en el respeto de las libertades burguesas, en el espíritu de tolerancia. Este último era precisamente el lazo que permitía unir, al superar las desventajas del etnocentrismo, antirrepresentacionalismo con liberalismo. Sin embargo, en *Contingency, irony and solidarity*, Rorty enuncia una sola condición que da cuenta de qué es lo que significa ser un liberal. Dicha definición la toma de Judith Shklar y es la siguiente: liberal es aquel para quien "la crueldad es lo peor que hacemos".²⁸

26. *Ibid.*, pág. 75.

27. *Ibid.*, pág. 88.

28. *Ibid.*, pág. xv. Ver J. Shklar, *Vicios ordinarios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, págs. 20-79.

La presentación de la necesidad de abstinencia epistémica es hecha por Rorty en el marco de sus respuestas a las objeciones a la viabilidad de la figura del ironista liberal. Rorty presenta la más importante de dichas objeciones, bajo la afirmación de que la redescrípción, conciencia de cuyo poder es reivindicada por el ironista, implica una forma de crueldad, y, por lo tanto, algo inarticulable con el liberalismo.

"Los seres humanos —dice Rorty— no desean que se los redescríba. Desean que se los considere en sus propios términos [...] El ironista les dice que el lenguaje que hablan es para que lo capten él y los de su especie. Hay algo potencialmente muy cruel en esa afirmación. Porque la mejor manera de causarle a las personas un dolor muy prolongado es humillarlas haciendo que las cosas que a ellas les parecían importantes parezcan fútiles, obsoletas e ineficaces".²⁹

Esta es la impugnación del ironismo desde el liberalismo.

A su vez los ironistas plantean su recelo por la política liberal en tanto y en cuanto la actitud básica del ironismo es la búsqueda de autonomía, y esa búsqueda se expresa en forma reactiva, a través de la vivencia de alienación de la sociedad, que da como resultado la pretensión de separarse del proceso de culturización del que se fue objeto. Dicha búsqueda desemboca en el "anhelo de revolución total" cuya esperanza es que la propia autonomía se encarne en las instituciones públicas. Lo que aparece pues es la idea de la sociedad como intrínsecamente deshumanizadora.

Frente a este problema de congeniar el deseo liberal de disminuir el sufrimiento con la actitud ironista de ejercer la redescrípción en pos de la autocreación, Rorty propone una máxima que deberá guiar al ironista liberal, la cual configura su caracterización de la abstinencia epistémica: "privatiza el intento nietzscheano-sartreano-foucaultiano de autenticidad y pureza a fin de impedirte caer en una actitud política que te lleve a pensar que hay una meta social más importante que la de evitar la crueldad".³⁰ Esta máxima es la que da pie a la escisión que propone Rorty entre el lenguaje privado y el lenguaje público. A lo que se refiere con esa división es a la posibilidad de distinguir usos de diferentes

29. R. Rorty, *Contingency, irony y solidarity*, pág. 89.

30. *Ibid.*, pág. 65.

léxicos en virtud de los fines para los que han sido desarrollados. La autocreación es el fin del léxico privado ironista, mientras que la anulación de la crueldad es el fin del léxico público liberal.

El ironista liberal es pues más liberal que ironista, pues es a partir del léxico que abjura de la crueldad desde donde se restringe la capacidad redescritiva que alimenta y desarrolla las ansias de autonomía del ironismo. Según él,

“debemos distinguir entre la redescipción con propósitos privados y la redescipción con propósitos públicos. Para mis propósitos privados puedo redescibir a cualquier persona en términos que nada tengan que ver con su sufrimiento real o posible.[...] Pero en la medida en que soy liberal, la parte de mi léxico último que es relevante para esas acciones [las acciones públicas], exige que me percate de todas las diversas formas en que otros seres humanos, sobre los que podría influir, pueden ser humillados”.³¹

No haré aquí una crítica integral de la configuración rortiana del liberalismo.³² Sólo mostraré la distancia en relación con el tipo de abstinencia epistémica requerida por Rawls en su caracterización de la justificación pública de una concepción de la justicia.

En primer lugar hay que distinguir las dos formas que adquiere la virtud de la civilidad en ambos autores. Thomas McCarthy ha destacado que en la idea de abstinencia epistémica de Rawls hay, en la medida en que el peso de la misma cae sobre los individuos sin que haya barreras institucionales o restricciones legales a la libertad de expresión, una inesperada variación de la problemática kantiana entre el yo autónomo y el yo heterónomo, dado que “el yo políticamente autónomo de Rawls también está construido en torno a la autoabnegación; pero ahora son las convicciones más profundas y las deliberaciones de la propia con-

31. *Ibid.*, págs. 91-92.

32. He desarrollado diversas objeciones a dicha configuración en los siguientes artículos: “Antirrepresentacionalismo y progreso”, *Cuadernos de Filosofía*, en prensa; “Historia, crueldad y victimización. Una crítica del sentimentalismo rortiano”, en *La comprensión del pasado* (publicación en formato CD-ROM que recoge las actas del I Congreso Internacional de Filosofía de la Historia realizado en Buenos Aires en octubre de 200); “Antirrepresentacionalismo y los límites de la imaginación liberal”, inédito, leído en el V Coloquio Interamericano de Filosofía, Río de Janeiro, 2000.

ciencia las que deben ser controladas”.³³ Así, las pasiones que deben preocuparnos para la estabilidad de una sociedad justa son aquellas que me gustaría llamar “inclinaciones de la convicción”.

En Rorty, por el contrario, la pasión a controlar en pos del liberalismo es la pasión de la redescipción, la cual no se ancla justamente en las convicciones sino, más bien, en la duda en relación con ellas. Si en Rawls la irrazonabilidad parece ligarse a los excesos de dogmatismo, a Rorty le preocupa más la forma de la irrazonabilidad ligada a los excesos del tipo de figura que su crítica de la epistemología parece promover, esto es, el esteta. Esta diferencia a su vez se apoya en la diversidad de los espacios discursivos que deben ser acotados. Mientras en Rawls, como vimos, la escisión se da entre la razón pública y la razón no pública, donde esta última es intrínsecamente social y compuesta mayormente por una multiplicidad de tradiciones que pugnan por consolidarse y reproducirse; en Rorty la escisión es entre el espacio público y el privado, entendido este último como aquel ámbito donde el individuo configura su autoafirmación en clave de variación de, o ruptura con, las tradiciones heredadas. El que en un caso la abstinencia epistémica se aplique a un discurso social de fortalecimiento de tradiciones y en el otro a un discurso individual de fisura de las mismas puede servir como indicio para acusar a Rorty de un conservadurismo que parece serle ajeno a Rawls.

Ahora bien, ¿cómo es que el antirrepresentacionalista cabal puede ser más liberal que ironista y así asumir la división privado/público que requiere la abstinencia epistémica? Rorty no ha respondido a esta pregunta, pero creo que podría hacerlo apelando directamente a su idea de que la superación del representacionalismo conduce a un reemplazo del ideal de la objetividad por el de la solidaridad, reemplazo que supone la disolución de la epistemología en la política.³⁴ Rorty concluye que no tenemos un compromiso (epistémico, digamos) con la verdad (deflacionada de sus propiedades correspondentistas y devenida un mero recurso expresivo parafraseable en términos de justificación), sino que nuestros compromisos son con otros y con uno mismo, y que el compromiso con otros excede el compromiso con uno mismo (dado que siempre estamos “obligados” a responder a los desafíos epistémicos

33. T. McCarthy, *ob. cit.*, pág. 52.

34. Ver R. Rorty, “Solidarity or Objectivity?”

que los otros nos hacen, ya que justificar es siempre justificar frente a otros).³⁵ Así, la posibilidad de la abstinencia epistémica no está lejos de las consecuencias inmediatas que saca Rorty de su antirrepresentacionalismo. La tentación es la de indicar que esa no lejanía es más bien fundamentación de aquélla posibilidad en las mencionadas consecuencias. Se trata de una auténtica tentación dado que el pragmatismo de Rorty lo obliga a indicar alguna utilidad cultural de la movida antirrepresentacionalista, y su modo de responder a esa obligación es señalar que el antirrepresentacionalismo le es útil a la democracia. Obviamente Rorty se cuida de dar el paso fundacionalista, pero el no dárselo junto con el señalamiento de esa utilidad supone a mi juicio algún tipo de tensión. Este tipo de tensiones es más difícil de indicar en el último Rawls, a pesar de que el proyecto de una fundamentación fuerte no era sólo una tentación sino un hecho en el Rawls de corte más kantiano.

De esta manera, observamos que otras formas de conjugar la configuración de una posición liberal junto con la defensa de algún tipo de abstinencia epistémica, no sólo no dan más herramientas para sustentar la posición rawlsiana, sino que también suponen, o al menos se ven tentadas de considerar, la necesidad de fundarse en tesis filosóficas controversiales, lo cual es incompatible con los límites trazados por el liberalismo político.

III

Consideremos a continuación una serie de críticas formuladas por J. Raz y J. Habermas a la modestia y abstinencia epistémicas preconizadas por Rawls.

J. Raz ha objetado la modestia epistémica requerida según Rawls en la justificación de una concepción de la justicia. La objeción señala que Rawls prescinde del concepto de *verdad* en tanto el consenso superpuesto que termina justificando a la teoría se apoya a su vez en un precon-senso en torno a ciertas ideas políticas básicas que configuran una base común propia a los ciudadanos de una sociedad democrática. El punto

35. Su idea de que *siempre* estamos obligados ha sido matizada últimamente por Rorty en su discusión con Habermas (Ver R. Rorty, "Universality and Truth", en R. Brandom (ed.), *Rorty and his critics*, Malden/Oxford, Blackwell, 2000, págs. 1-30).

es, según Raz, que se da por sentado que dicha sociedad de por sí ya es justa o casi justa, prejuicio que torna completamente acrítica a la posición. Por lo que el concepto de *verdad* es imprescindible para la evaluación de teorías de la justicia. El argumento recién esquematizado puede presentarse, en palabras de Raz, a partir de las dos siguientes citas:

"Una teoría de la justicia puede merecer ese nombre simplemente porque se ocupa de esos temas, v.g., temas que conciernen a una verdadera teoría de la justicia. En este sentido existen muchas teorías de la justicia, y todas son aceptables en igual medida en tanto tales. Recomendar una como una teoría de la justicia para nuestras sociedades equivale a recomendarla como la teoría de la justicia más justa, v.g., la verdadera, o razonable, o válida. Si se afirma que lo que la convierte en la teoría de la justicia para nosotros es que está construida a partir del consenso coincidente, y por lo tanto asegura la estabilidad y la unidad, la estabilidad y la unidad basadas en el consenso constituyen los valores sobre los cuales se supone debe basarse una teoría del ajusticia para nuestra sociedad. Su logro, el hecho de que la adopción de tal teoría conlleve su cumplimiento, la vuelve verdadera, racional, válida, etc."³⁶

"Una posibilidad es que Rawls parta del presupuesto de que nuestros países son justos. No sabemos qué los hace justos, ya que hay una variedad de opiniones y argumentos incompatibles acerca de su justificación. De esta manera, rechazamos toda teoría profunda, que tendría que formular un juicio entre las visiones contrapuestas, y adoptamos los fundamentos poco profundos ya que sabemos que, dado que nuestros países son justos, las ideas que constituyen su base común deben ser racionales. Este presupuesto convierte a la teoría en esencialmente complaciente. Toda teoría moral y política debe estar abierta a la posibilidad de que las sociedades a las que se aplica sean fundamentalmente imperfectas. La crítica radical de las instituciones y de las creencias comunes es, al menos en principio, parte de la función de tales teorías".³⁷

En primer lugar,³⁸ lo que uno podría decir es que Raz no tiene en cuenta lo que Rawls remarcara en escritos posteriores, esto es, la necesi-

36. J. Raz, *ob. cit.*, págs 82-83.

37. *Ibid.*, 86.

38. En mi crítica a Raz, cuando hable de modestia epistémica hablaré de la misma en tanto a cargo del filósofo y no de los ciudadanos. Ver último párrafo de la sección I de este trabajo para la distinción entre los sujetos modestos.

dad del primer momento de la justificación, esto es, la justificación *pro tanto*. Pero creo que uno puede señalar un punto previo en el argumento de Raz que merece una aclaración que a mi juicio sirve para desbaratar su objeción. La crítica de Raz se apoya en la idea de que el consenso superpuesto por sí solo no puede sustentar la verdad de una concepción de la justicia. Como él mismo señala: “¿Es posible que Rawls crea que un sistema justo de cooperación entre personas libres e iguales resulte un ideal válido para nosotros debido a que es generalmente aceptable en nuestra cultura?”, y agrega, “resulta difícil entender de qué manera la popularidad de un ideal (putativo) afecta a su validez”.³⁹ Ahora bien, en primer lugar, Rawls elude comprometerse con la idea de que el consenso es índice de verdad (de hecho la modestia epistémica es muestra de eso), pero tampoco debería apoyar su posición de que debe hablarse de razonabilidad más que de verdad (o de validez en el sentido fuerte que pretende darle Raz en la última cita) en el caso de la concepción de la justicia consensuada debido a que lo que completa la justificación, que es el consenso superpuesto, no alcanza para la predicción de verdad (o validez o cualquier otro valor que exceda a la razonabilidad). Como bien ha señalado M. Garreta Leclercq, el debate acerca de cual de las dos nociones, *aceptabilidad* y *corrección*, tiene prioridad lógica en el orden de justificación entre ambas es un debate abierto.⁴⁰ Por lo tanto, Rawls no podría apoyarse en un cuerno del debate para rechazar la noción de verdad aplicable a lo consensuado, pero tampoco puede Raz, como hace, apoyarse en el mismo cuerno para acusar a Rawls de cometer falacia de *ad populum*. Justamente, el hecho de que el debate no esté cerrado, hace que Rawls (es decir, el filósofo) deba suspender el juicio acerca de la verdad de la concepción de la justicia que supera los tres pasos de la justificación alcanzando el consenso superpuesto. Dicha suspensión del juicio es lo que conduce a la necesidad de la modestia epistémica. El no advertir la abstinencia epistémica en ese nivel teórico es lo que vuelve inoperante a la crítica de Raz a la modestia epistémica.

En un ensayo crítico al giro dado en *Political Liberalism* y en la respuesta a la réplica que Rawls diera a dicho ensayo, Jürgen Habermas

39. J. Raz, *ob. cit.*, pág. 86.

40. Cfr. M. Garreta Leclercq. “La concepción liberal de “persona razonable”: una propuesta de justificación”, *Análisis Filosófico*, Vol. XXI, N° 2, nov. 2001, págs. 243-244.

presenta una serie de objeciones al, a su juicio, modo extremo por parte del norteamericano de asumir las condiciones del pensamiento postmetafísico.⁴¹ Me concentraré en algunas de las críticas que atañen particularmente al tema de la modestia y la abstinencia epistémica.

En lo que respecta a la modestia, Habermas cuestiona que Rawls coloque en la misma categoría predicativa a los términos *verdadero* y *razonable*, en tanto son, en principio, predicables de todas las afirmaciones normativas (ya sea propias de una concepción de la justicia como de una doctrina comprensiva). Esta homologación categorial contrasta con la diferenciación habermasiana entre *verdad*, en tanto aplicable a las afirmaciones descriptivas, y *validez*, aplicable a las normativas, siendo este último concepto, uno básicamente epistémico.⁴² Dice Habermas:

“el problema no consiste en que Rawls rechace un realismo de los valores platonizante y que por consiguiente niegue a las afirmaciones normativas un predicado de verdad entendido semánticamente, sino en que *concede* a las cosmovisiones –*comprehensive doctrines*– tal predicado de verdad. Con ello se priva de la posibilidad de dejar a la expresión “razonable” las connotaciones epistémicas que tiene que mantener como atributo de su propia concepción de la justicia, si es que ésta pretende tener en algún sentido un carácter normativamente vinculante”.⁴³

La objeción entonces es que se presenta la noción de *razonabilidad* no como un análogo en el terreno normativo de la noción de *verdad* (propia del ámbito de lo descriptivo), sino como un sustituto, sustitución que lleva a que la idea de corrección se esfume junto con la traslación de los rasgos de lo objetivo que la analogía permitía ver. La respuesta de Rawls a de qué modo la concepción de la justicia se justifica y gana ob-

41. Ver J. Habermas, “Reconciliación mediante el uso público de la razón” y “Razonable vs. verdadero, o la moral de las concepciones del mundo”, en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. G. Vilar Roca, Barcelona, Piados, 1998, págs. 41-71 y 147-181 respectivamente.

42. Para dicha diferenciación ver J. Habermas, “Corrección normativa vs. verdad. El sentido de la validez ontológica de los juicios y normas morales”, en J. Habermas, *Verdad y justificación*, trad. P. Fabra y L. Díez, Madrid, Trotta, 2002, págs. 261-303. Para el carácter epistémico de la noción de validez, ver especialmente pág. 285.

43. J. Habermas, “Reconciliación y uso público de la razón”, pág. 62.

jetividad, obteniendo así poder normativamente vinculante, apela a la ya mencionada distinción en tres pasos justificatorios.⁴⁴ Pero lo que yo quiero señalar, pues no es enfatizado por Rawls, es que el concebir al concepto *razonabilidad* como sustituto y no como análogo al de *verdad* es esencial al proyecto de justificación política. Rawls, como bien señala Habermas, *concede* que las cosmovisiones pueden ser verdaderas; pero se trata de una concesión, no necesita fundamentar ese uso del predicado *verdad*. Simplemente recoge el dato de que los ciudadanos toman por verdaderas sus cosmovisiones, incluyendo sus afirmaciones normativas, y avanza en su argumento, que funciona aun bajo el caso de que ese uso de *verdad* sea adecuado (he ahí la concesión). No hay un argumento a favor de una semántica realista (en oposición a una, por ejemplo, epistémica) de las afirmaciones normativas que permita la predicción de verdad. Es la observación de un dato en relación con un uso por parte de los ciudadanos y una concesión. Habermas parece pedirle a Rawls que defina la relación de analogía entre *razonabilidad* y *verdad*. Pero Rawls no puede hacer eso si quiere mantenerse en el terreno del liberalismo político, dado que eso lo obliga a una caracterización de la *verdad* sobre la base de la cual trazar la analogía. Lo que hace Rawls es advertir un uso de *verdad*, no cuestionarlo ni caracterizarlo, y sustituir la posible aplicación del mismo (o de cualquier otro análogo) a la concepción de la justicia por la aplicación del concepto de *razonabilidad*, que deberá caracterizar en términos estrictamente políticos.⁴⁵ Una vez más la justificación de la modestia epistémica debe darse en términos de abstinencia epistémica, es decir, sin apelar a posiciones filosóficas controversiales. Y ocurre que todo el terreno de debate acerca de la noción de *verdad* en el discurso descriptivo y de si es necesario o no un concepto epistémico análogo para aplicar en el discurso normativo; introduce una serie de controversias inaceptables para el liberalismo político.

Las objeciones de Habermas a la abstinencia epistémica son básicamente dos. Por un lado objeta que los ciudadanos deban abstenerse epistémicamente, o al menos que el contenido del cual abstenerse no se

44. Ver J. Rawls, "Réplica a Habermas", págs. 90-93.

45. Es verdad que se puede cuestionar si Rawls es exitoso en esa caracterización política de lo razonable. Pero está claro que ése es el programa. Para una configuración netamente política del concepto de *razonabilidad*, ver M. Garreta Leclercq, *ob cit.*

configure en el mismo proceso de deliberación pública; y por el otro objeta que el filósofo político se abstenga de abreviar en cuestiones filosóficas a la hora de la fundamentación.

Empecemos con la segunda objeción. De no poder ser superada, se convertiría a su vez en una respuesta a mi anterior crítica a las observaciones de Habermas sobre la modestia epistémica. El filósofo alemán dice: "cuando una explicación del status epistémico de una concepción "independiente" nos enzarza en un debate no político sobre razón y verdad, ello no significa *eo ipso* embarcarse en cuestiones y controversias metafísicas".⁴⁶ Su intento es dar una demostración performativa de esta afirmación, pero no puede hacerlo a mi juicio. En principio porque lo que hace es intentar mostrar la necesidad de dar ese debate a la hora de configurar la perspectiva ética ineludible para la justificación de una teoría de la justicia, ineludibilidad, que de ser probada, no implica la negación del carácter metafísico del debate. Y en segundo lugar porque me parece que hay una discrepancia entre lo que Habermas y Rawls entienden por "metafísico". Cuando Habermas habla de "pensamiento postmetafísico" alude a una manera de hacer filosofía que elude o supera una serie de posiciones sustantivas propias, sobretudo, de la modernidad.⁴⁷ *Metafísica* alude así a una serie particular de ideas (la filosofía de la conciencia como filosofía primera, una concepción no situada de la razón, una caracterización muy fuerte y estrecha de la noción de *teoría*, etc.). En cambio en Rawls la idea de *metafísica* no es sustantiva (en el sentido de que alude a un conjunto de tesis o actitudes filosóficas) sino más bien formal. Como dice Jean Hampton: "desafortunadamente, Rawls no nos ofrece una definición precisa de lo que quiere significar con "metafísico". Atendiendo al contexto no parece que pueda tener el sentido positivista de "sinsentido a ser erradicado" sino, más bien, en un espíritu más hobbesiano, como "doctrinas para las cuales no es posible una demostración incontrovertible".⁴⁸ De esta manera, Rawls no propone una superación de la metafísica, como sí lo hace o adhiere Habermas (de acuerdo al sentido que le da al término), sino una elusión de

46. J. Habermas, "Razonable vs. verdadero...", pág. 150.

47. Cfr. J. Habermas, *Pensamiento post metafísico*, Madrid, Taurus, M. Jiménez Redondo, 1990, págs 38-63.

48. J. Hampton, "Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?", *Ethics*, 99, Julio 1989, pág. 794.

la misma, con fines estrictamente políticos. La forma no metafísica que Habermas le reclama a Rawls de apoyarse en el discurso filosófico sigue siendo metafísica según los términos de Rawls. Ahora bien, el reclamo de Habermas puede sustentarse en la idea de que sin ese repliegue hacia la filosofía (postmetafísica, eso sí) no puede configurarse una adecuada teoría de la justicia. Frente a eso un rawlsiano lo que debería hacer, como mínimo, es defender su posición en tanto programa de investigación, pidiendo paciencia hasta la configuración debidamente política de una concepción de la justicia y de sus formas de justificación. Creo que no se puede señalar que sin apoyo metafísico (o postmetafísico) no puede plantearse la configuración política deseada sin violar desde el principio la abstinencia epistémica que el liberal político exige como punto de partida de la fundamentación. Lo más que puede hacerse es señalar los sucesivos fracasos del programa rawlsiano, pero no creo que pueda haber un argumento a priori, en contra de la abstinencia epistémica del filósofo político, que no cometa petición de principio, esto es, que no se apoye en premisas metafísicas violatorias de la abstinencia epistémica en cuestión.⁴⁹

La otra objeción realizada por Habermas a la abstinencia epistémica (ahora ya no a la reclamada al filósofo sino a la reclamada a los ciudadanos) es que los límites de la razón pública no deberían ser impuestos desde afuera por el filósofo, sino más bien descubiertos y consensuados por los ciudadanos en el mismo proceso de deliberación pautado procedimentalmente. Frente a esta posición de Habermas la respuesta es directa, y ha sido formulada por su propio seguidor T. McCarthy.⁵⁰ Lo que no hace Habermas, y este es el punto relevante visto por Rawls desde la tradición liberal (poniendo oídos a los reclamos comunitaristas), es la relevancia del hecho del pluralismo y sus posibles consecuencias de conflictos insuperables y desestabilizadores de las instituciones de una sociedad justa. Sólo una profunda confianza en la convergencia doxástica dadas las condiciones ideales de discurso puede permitirle a Habermas sustraerse de la plausibilidad de fijar desde afuera los límites

49. Lo máximo, obviamente, que puede hacer un liberal político es mostrar resultados contundentes de defensa de una concepción de la justicia en términos exclusivamente políticos. Remito a la nota 44 en donde se cita un intento importante de alcanzar ese máximo.

50. Ver T. McCarthy, *ob. cit.*, págs. 55-56.

que el deber de civilidad impone dado el hecho del pluralismo. Ahora bien, esta confianza tiene bases metafísicas, en el sentido rawlsiano, y por lo tanto es sostenible sólo a costa de cometer petición de principio frente al reclamo de abstinencia epistémica en la fundamentación por parte del filósofo. De esta manera, la respuesta a esa crítica habermasiana no se hace entonces sólo desde el realismo político, como parece sugerir McCarthy.⁵¹ La diferencia es, una vez más, metodológica.⁵²

Universidad de Buenos Aires, Fundación Antorchas

51. Osvaldo Guariglia ha denunciado que el debate Habermas-Rawls, el cual no es más que el debate procedimentalismo-sustancialismo, parte de la falsa premisa de que no es posible una tercera posición (ver O. Guariglia, *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, FCE, 1996, pág. 141). El desarrollo de una alternativa a dicha dicotomía es presentada por Guariglia en el capítulo 7 de la obra mencionada. No me detendré a discutir la mencionada denuncia ni la prueba que la sustenta, pues exceden en mucho el problema de la modestia y abstinencia epistémica. Sólo remarcaré que hay en el libro algún indicio de que el tipo de justificación política de los principios de justicia, el tipo de sustancialismo caro a Rawls, tiene mayor peso, en última instancia, que los reclamos de sustentar en principios de la razón práctica los aspectos procedimentales impuestos a las partes ("[s]i la insistencia en principios sustantivos que resguarden los derechos de los miembros de la sociedad como personas, convierte al universalismo kantiano en otra tradición más, como afirma MacIntyre, entonces creo que sería preferible admitir esto último antes que renunciar a la reafirmación de principios sustantivos universales como los que garantizan el respeto de todos los miembros de una sociedad como personas" (pág. 146)). Insisto con que se trata sólo de indicios.

52. Quiero agradecer a Osvaldo Guariglia el estímulo para la publicación de este trabajo. También agradezco, tanto a él como a Mariano Garreta Leclercq, las críticas que formularon a versiones previas de este trabajo. Dichas críticas me llevaron a omitir una serie de errores, así como a postergar para un posible trabajo futuro la exposición de un conjunto de observaciones críticas al proyecto rawlsiano que requieren mayor análisis de mi parte.

ABSTRACT

In this paper I study some uses that liberal political philosophy makes of the concept of "epistemic abstinence". First, I analyze the way that political liberalism of John Rawls shapes that notion, and I emphasize some differences between kinds of epistemic abstinence that go unnoticed in the bibliography. Second, I compare that configuration with the positions of Thomas Nagel and Richard Rorty which also place that notion in their respective designs of a liberal perspective. My conclusion is that Nagel's and Rorty's "epistemic abstinence" do not get better the rawlsian position. Finally, I respond to some criticisms from Joseph Raz and Jürgen Habermas.

EL PROBLEMA DE HUME Y LA PARADOJA DE CARROLL*

Manuel Pérez Otero

Introducción

Conforme a una caracterización usual, el conocimiento probable es conocimiento de proposiciones sobre cuya verdad el sujeto no posee certeza. Un paradigma de conocimiento es el que se obtiene gracias al razonamiento deductivo, a partir de premisas conocidas. Cuando el saber se adquiere deductivamente estamos ante uno de los casos que más se aproximan al ideal que asocia conocimiento a certeza. Pero no todos los razonamientos o inferencias son deductivamente válidos; en otras palabras, frecuentemente llevamos a cabo inferencias en que la verdad de las premisas es compatible con la falsedad de la conclusión. En consonancia con la idea de conocimiento meramente probable, se dice usualmente que estas inferencias no deductivas son probables o, en un sentido muy general del término, inductivas. Nos ocuparemos aquí de la fundamentación de las inferencias inductivas, de la justificación del conocimiento probable obtenido mediante el razonamiento.

* Estoy sumamente agradecido a José A. Díez, José Luis Prades y Daniel Quesada por sus comentarios y sugerencias sobre las tesis presentadas en este artículo. El trabajo ha recibido subvenciones económicas de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología de España: Proyectos de Investigación: *Consciencia fenoménica y autoconsciencia en la percepción y la acción: representacionalismo e inferencialismo* (BFF2001-2531. Investigador responsable: Daniel Quesada); *Principios analíticos de la construcción teórica* (BFF2002-04454-C10-05. Investigador responsable: José A. Díez); así como de la Generalitat de Catalunya: Grupo de Investigación Consolidado, adscrito al Parque Científico de la Universidad de Barcelona: LOGOS, *Grupo de Investigación en Lógica, Lenguaje y Cognición* (2001SGR 0018. Investigador responsable: Manuel García-Carpintero).

Esa fuente de saber tiene en las objeciones escépticas formuladas por Hume uno de sus retos más importantes. La crítica clásica de Hume involucra dos rasgos específicos que resaltaré: (i) Asume que la justificación racional de nuestro conocimiento sólo puede proceder de dos fuentes. Por una parte, la experiencia. Por otra, proposiciones no empíricas, conocidas *a priori*, entendiendo que esa característica sólo pueden poseerla proposiciones que son necesarias, no revisables empíricamente e infalibles. (ii) La pretensión de ofrecer una justificación racional de nuestras inferencias inductivas conduce a un regreso infinito o a un círculo vicioso. En efecto, tales inferencias dependerían justificativamente de alguna afirmación contingente sobre el carácter regular de la naturaleza, la cual, a su vez, no podría ser justificada *a priori* sino sólo inductivamente, a partir de observaciones empíricas previas.

Mi propósito central será hacer frente al problema de Hume proponiendo que existe justificación para las inferencias inductivas que no procede de ninguna de las dos fuentes mencionadas en (i), al menos tal y como concebía Hume (y en general la tradición filosófica) esas fuentes. La discusión estará parcialmente motivada por una analogía con otro presunto problema sobre la fundamentación de nuestros razonamientos que amenazaría también con suscitar un regreso infinito, como sucede –según (ii)– en el problema de Hume. Me estoy refiriendo a lo que se denomina a veces la Paradoja de Carroll, un enigma concerniente a la deducción lógica planteado por Lewis Carroll en 1895.

Describiré en realidad dos líneas de respuesta diferentes al problema de Hume. Una de ellas más estrictamente externista, acorde con los enfoques fiabilistas en epistemología (similar a otras soluciones aparecidas en la literatura). Conforme a esa respuesta, no puede decirse que la justificación de las inferencias inductivas que lleva a cabo un sujeto dependa de su experiencia ni tampoco de proposiciones conocidas *a priori*. Porque en el sentido tradicional dicha dependencia justificativa requiere que el sujeto tenga un acceso cognitivo a los factores determinantes de su justificación. Sin embargo, esa condición no se cumple según el fiabilismo: los factores determinantes de que el sujeto esté justificado son externos al sujeto.

La principal insatisfacción ante ese fiabilismo es precisamente una intuición racional-internista según la cual atribuimos al sujeto razones para creer lo que cree. No encontramos tales razones en la explicación fiabilista estrictamente externista. La segunda línea de respuesta intenta acomodar en parte esa intuición internista. Aunque también esta se-

gunda réplica al problema de Hume es coherente con una concepción fiabilista externista, se trata de un externismo moderado, que tiene como contrapeso una condición parcialmente internista. Según esta explicación hay justificación *a priori* para nuestras inferencias inductivas (en consonancia con una versión generalizada de la teoría sobre las verdades *a priori* defendida por Peacocke). Pero las objeciones tradicionales contra esa pretensión (no muy diferentes a las que anticipara el propio Hume) se rechazan mostrando que dependen de presupuestos implausibles ya mencionados en el punto (i): la tesis de que sólo pueden estar justificadas *a priori* las proposiciones que sean necesarias y no revisables empíricamente. Notables epistemólogos contemporáneos niegan esas tesis; a pesar de lo cual, siguen presuponiéndose en buena parte de las disputas sobre la justificación del conocimiento probable.

Por lo que respecta a los muchos otros tratamientos del problema de Hume y, en general, de la fundamentación del conocimiento probable, creo que el enfoque que expondré no es una alternativa sino más bien una especie de complemento a algunos de ellos. En particular, mi impresión es que el bayesianismo ofrece quizá las mejores expectativas de resolución a los diversos enigmas teóricos sobre la inducción y la confirmación. Sobre el problema específico de Hume que abordaré aquí, seguramente el bayesianismo puede también proporcionar –al menos– un tipo de justificación de la inducción que podría considerarse adicional al que intentan proporcionar las concepciones –como la que aquí desarrollaré– que se proponen abordar el problema sin recurrir a la teoría de la probabilidad. Las limitaciones razonables de espacio me exigen –espero– de clarificar estas aseveraciones más bien especulativas, y especialmente de justificarlas.

He dividido el resto del artículo en tres partes. La Parte I está principalmente destinada a exponer el problema de Hume y la Paradoja de Carroll. En la Parte II utilizamos el paralelismo con la Paradoja de Carroll para hacer plausible una solución externista al problema de Hume (sección 3). Pero se articula también una posible réplica a esa solución, basada en intuiciones internistas sobre el concepto de justificación (sección 4). La Parte III contiene una segunda solución al problema de Hume, que intenta satisfacer parcialmente la intuición internista (sección 5). Según esta otra solución, tenemos justificación no empírica de nuestras inferencias inductivas. Se presenta entonces una concepción del saber *a priori* acorde con esa estrategia y que evita las críticas tradicionales contra la justificación *a priori* de la inducción (sección 6). Final-

mente, defendemos nuestra explicación ante la objeción de que no permite salir del círculo vicioso descrito por Hume (sección 7).

PARTE I

1. El problema de Hume

Restringiré la discusión del problema de Hume a los casos de inferencias inductivas más simples. Es decir, a lo que usualmente se denomina *inducción por enumeración*. En una de las posibles formulaciones, se trata de ciertas inferencias en que un sujeto pasa a creer una proposición de la forma 'todos los A son B', basándose en datos empíricos que pueden resumirse en una proposición de la forma 'todos los A observados (por mí hasta ahora) son B'. Ilustrémoslo con un ejemplo del propio Hume: los datos empíricos de que dispone el sujeto le permiten saber en cierto momento de tiempo que todas las llamas que ha observado hasta entonces son calientes; a partir de esa experiencia el sujeto infiere que todas las llamas son calientes (cf. Hume 1748, sección 5).

Es cierto que el problema de la inducción afecta también a otras formas de inferencia menos simples; y las cuestiones sobre la justificación de las inferencias inductivas conducen normalmente a problemas ulteriores, asociados al fenómeno de la infradeterminación de la teoría por la experiencia. Ahora bien, sin dejar de reconocer las relaciones que guardan entre sí, conviene distinguir y delimitar en lo posible cada una de esas problemáticas. Las inferencias inductivas por enumeración constituyen un núcleo suficientemente básico o primordial, para el que parece apropiado reservar un análisis filosófico específico. Cuánto de ese análisis pueda extrapolarse para ser aplicado a otros enigmas sobre el conocimiento inductivo es algo que probablemente sobrepasa las limitaciones de este artículo, y en cualquier caso algo que no nos proponemos establecer aquí.

El desafío planteado por Hume puede resumirse en los siguientes términos. Cuando pasamos a creer una proposición obtenida como resultado de un razonamiento sólo parece haber dos formas en que dicha inferencia y la creencia resultante de ella pueden estar justificadas racionalmente. En ciertos casos la inferencia es de carácter deductivo: es imposible que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. Si es así, la facultad de la razón nos permite conocer *a priori*, sin el concurso

de la experiencia, que efectivamente la conclusión se sigue de las premisas, y estamos justificados en aceptar la conclusión si estábamos justificados en aceptar las premisas.

Sin embargo, hay inferencias que no tienen esa característica: la conexión entre premisas y conclusión no es tan fuerte como para requerir la verdad de ésta supuesta la verdad de aquéllas. Reconocemos como algo perfectamente inteligible y posible que sea falsa la conclusión de nuestra inferencia aunque sean verdaderas las proposiciones que aceptamos y que, supuestamente, la apoyan. Las inferencias ejemplificadas por el caso mencionado anteriormente, la transición de "todas las llamas observadas son calientes" a "todas las llamas son calientes", pertenecen a este segundo tipo de razonamientos. La verdad de la premisa es claramente compatible con la falsedad de la conclusión. Se diría entonces que, puesto que la mera razón no basta para establecer una conexión apropiada entre premisas y conclusión, debemos salvar esa brecha recurriendo a la otra fuente del saber: la experiencia. Pero no somos capaces de comprender cómo los hechos observados ya incorporados en las premisas juntamente con otros hechos observados que los complementen pueden ser suficientes para justificar racionalmente nuestra aceptación de la conclusión (cuando ésta concierne a un hecho del que no tenemos experiencia); pues continúa siendo una posibilidad no descartable que la conclusión resulte falsa aunque todos los hechos observados alegados en su favor sean verdaderos.

Hemos de concluir en realidad (prosigue el argumento humeano) que esa presunta segunda vía para la justificación racional de los razonamientos, la experiencia, resulta en realidad inútil. Cuando el apoyo que proporcionan las premisas a la conclusión no es estrictamente deductivo, la inferencia no está justificada desde un punto de vista racional. Es innegable nuestra confianza en tales inferencias no deductivas, y bien puede haber otros varios sentidos en que es "correcto" proceder así. Pero nadie ha mostrado con nitidez que existan propiamente *razones* para creer lo que inferimos inductivamente.

Quien afronta por primera vez el desafío que estamos describiendo piensa inmediatamente en alguna proposición verdadera que combinada con las premisas de una de esas inferencias inductivas quizá permitiera alcanzar racionalmente la conclusión. Suponemos que si sentimos que podemos pasar de 'todos los A observados son B' a 'todos los A son B' es porque creemos que los casos no observados seguirán el mismo patrón que ha seguido el segmento de casos observados, que el mundo

será suficientemente regular. El propio Hume considera muy pronto una proposición de ese tipo: el futuro se asemejará al pasado (cf. Hume 1748, sección 4). Otra tesis general aducida usualmente al mismo efecto establece que la naturaleza es uniforme. Aquí y ahora no nos importa especialmente cuál de esas formulaciones alternativas escojamos (aunque en la sección 5 defenderé la conveniencia de recurrir a formulaciones más débiles de lo asumido habitualmente); optaremos por la última de ellas, por ser quizá la más general, a la que denominaremos *Principio de Uniformidad*.

Supongamos hipotéticamente, siguiendo a Hume y por mor de la discusión, que existe alguna versión de dicho Principio de Uniformidad que conjuntada con las premisas de (muchas de) las inferencias inductivas que llevamos a cabo implica deductivamente la conclusión correspondiente. Así pues, supondremos por ejemplo que es imposible que el Principio de Uniformidad sea verdadero, todas las llamas observadas sean calientes y algunas llamas no observadas no sean calientes.¹

Hume se apresura a señalar que recurrir al Principio de Uniformidad no sirve para conferir a nuestra inferencia inductiva inicial la justificación racional de la que, según él, carece. Los razonamientos inductivos presuponen en efecto el Principio de Uniformidad. Pero dicho principio es contingente y, por consiguiente, no puede ser conocido sólo mediante procedimientos racionales deductivos. Tampoco es un hecho empírico que hayamos tenido ocasión de observar en su totalidad. La única alternativa es que nuestra aceptación del Principio de Uniformi-

1. Cuando invoco la noción de inferencia inductiva no presupongo una caracterización formal abstracta, sino que me refiero a las inferencias inductivas que llevamos a cabo realmente. Teniendo presente esta observación, es algo menos problemática la suposición de que complementadas con alguna versión del Principio de Uniformidad (muchas de) las inferencias inductivas se convierten en deductivamente válidas. También querría apoyarme en esa observación para evitar discutir el problema de Goodman sobre las esmeraldas *verzules* (cf. Goodman 1954), pues es obvio que no inferimos 'todas las esmeraldas son verzules' a partir de 'todas las esmeraldas observadas son verzules'. Creo que el enigma de Goodman es un problema no enteramente coincidente con el problema de Hume (cf. Van Cleve 1984, p. 556 y nota 3). Naturalmente, el enigma de Goodman suscita la cuestión de que algunas de nuestras inferencias pueden ser como ésa sobre las esmeraldas verzules sin que lo sepamos. Pero que *algunas* lo sean no es una amenaza para el defensor de la inducción.

dad dependa de inferencias inductivas a partir de experiencias previas. Se supone que podría justificarse mediante algún argumento de este tenor: hasta ahora hemos observado una naturaleza uniforme (es decir, las inferencias inductivas realizadas hasta ahora han sido mayoritariamente exitosas), por tanto la naturaleza es uniforme. Así pues, quien invoca el principio para justificar las inferencias inductivas incurre en una petición de principio, o se ve conducido a un regreso infinito.

2. La Paradoja de Carroll

Dejemos de lado por el momento el arenoso terreno de los razonamientos inductivos y trasladémonos en esta sección al suelo aparentemente más firme del razonamiento deductivo. Sobre la deducción lógica versa el enigma que se plantea en Carroll (1895), un diálogo lúdico entre dos personajes ya veteranos en la historia de las aporías filosóficas: Aquiles y la tortuga.

La tortuga recreada por Carroll describe ante Aquiles la postura de un presunto escéptico que se resistiera a aceptar una inferencia simple en *modus ponens*. Las dos premisas del razonamiento se simbolizan como *A* y *B*, y la conclusión como *Z*. Tratándose de un argumento en *modus ponens*, una de las premisas, *B*, es un enunciado condicional equivalente a "si *A*, entonces *Z*". El escéptico que creyera las dos premisas, *A* y *B*, pero dudara ante la legitimidad de concluir *Z* meramente a partir de ellas quizá necesite (se sugiere en el diálogo) ser convencido de que además de *A* y *B*, es también verdadera una proposición ulterior, *C*, cuyo contenido es éste: "si *A* y *B* son verdaderas, entonces *Z* debe ser verdadera". Obtendremos así un nuevo argumento, formado por tres premisas, *A*, *B* y *C*, y cuya conclusión es *Z*. También éste otro argumento es lógicamente válido. Pero se adivina ya el problema que surgirá: el escéptico que ha dudado ante la validez de la inferencia original, con premisas *A* y *B*, y conclusión *Z*, tiene igual fundamento para dudar ante la validez de la nueva inferencia, con premisas *A*, *B* y *C*, y conclusión *Z*. La incorporación de una cuarta premisa, "si *A*, *B* y *C* son verdaderas, entonces *Z* debe ser verdadera", para intentar completar este segundo argumento no es más que el segundo paso de un regreso infinito que nunca debía haber comenzado.

En un escrito posterior, Carroll califica como paradójica la situación que acabamos de presentar (cf. Smiley 1995, pp. 725-726). Pero si se trata de una paradoja, seguramente nadie ha sido conducido por ella hasta

posiciones escépticas sobre la legitimidad de los razonamientos deductivos. No obstante, disponer de una buena explicación de cómo debe evitarse ese problema quizá permita comprender mejor un concepto genérico de apoyo inferencial, que –en principio– parecería aplicable tanto a argumentos deductivos como a argumentos inductivos.

El diagnóstico usual señala la necesidad de distinguir entre reglas de inferencia y premisas en un argumento. Más específicamente, el sujeto que extrae cierta conclusión a partir de determinadas premisas de conformidad con una regla de inferencia no lleva a cabo su razonamiento apoyándose, ni implícita ni explícitamente, en una premisa que establece la validez de dicha regla. No es ése el modo en que se hace efectiva la regla de inferencia empleada. La regla no interviene como una proposición cuya ausencia haga inválido nuestro razonamiento; porque de ser así comienza el regreso infinito cuando nos preguntamos por la validez del nuevo argumento (el que incorpore como premisa adicional la regla de inferencia que respaldaba el argumento original).²

Aplicado al caso que comentan Aquiles y la tortuga: la inferencia en *modus ponens* es válida tal como está; no se requiere añadir a sus dos premisas una supuesta tercera premisa: la proposición expresada por “si A y B son verdaderas, entonces Z debe ser verdadera”. Esta Tercera Proposición –tal y como podríamos llamarla– dice lo que la regla de inferencia (correspondiente a esquemas argumentales en *modus ponens*) aplicada a este caso particular indica que podemos concluir válidamente. Pero razonar conforme a esa regla no es razonar basándose en dicha proposición.

PARTE II

3. Una solución radicalmente externista al problema de Hume

¿Cabe extraer de la Paradoja de Carroll alguna lección que pueda ser aplicable al problema de Hume? Si es así, seguramente se vincula con el

2. Cf. Van Cleve (1984, p. 560); Smiley (1995); Miscevic (1998); Boghossian (2001, pp. 637-640). La Paradoja de Carroll había sido anticipada por Bolzano en su *Wissenschaftslehre* (Bolzano 1837, sección 199), donde expone con nitidez la lección que debe extraerse de la paradoja. Estoy en deuda con Kevin Mulligan por traer a mi conocimiento ese texto precursor de Bolzano.

papel que debe desempeñar el Principio de Uniformidad (o alguna de las otras tesis análogas) en la justificación de las inferencias inductivas.

Reconocemos que las premisas de una inferencia inductiva no apoyan deductivamente la conclusión. Pero estamos inclinados a suponer que le confieren, no obstante, algún tipo de apoyo, un apoyo de carácter probable, inductivo. Esa relación de apoyo sólo existe si el Principio de Uniformidad es verdadero. La verdad de dicho principio justificaría (o contribuiría a justificar) nuestra aceptación de la conclusión a partir de las experiencias pasadas. En esta dialéctica, recordemos, el argumento escéptico humeano señala que resulta circular apelar al Principio de Uniformidad, ya que únicamente podríamos tener justificación de que el principio es verdadero si así lo hemos inferido inductivamente.

Quien busca una respuesta ante esa petición del escéptico puede justamente aquí encontrar alguna inspiración reflexionando sobre la Paradoja de Carroll. En el argumento en *modus ponens* parece que conocer que las dos premisas, A y B, son verdaderas basta para conocer que es verdadera la conclusión que extraemos de ella, Z. La justificación de nuestro razonamiento no depende de que conozcamos también una tercera premisa, la Tercera Proposición, que establece: “si A y B son verdaderas, entonces Z debe ser verdadera”. Ciertamente, la verdad de esa Tercera Proposición es una condición necesaria para que el argumento en *modus ponens* sea válido y para que estemos justificados al razonar conforme a él. Pero eso no implica que cuando razonamos debemos apoyarnos en esa Tercera Proposición como premisa adicional; por tanto, no estaría suficientemente motivada la exigencia de que sólo está justificado en razonar según *modus ponens* quien esté previamente justificado en creer la Tercera Proposición.

Podemos sospechar que la función de esa Tercera Proposición en el contexto de la Paradoja de Carroll es similar a la que desempeñaría el Principio de Uniformidad en el problema de la inducción. La condición que debe cumplirse, en relación con el Principio de Uniformidad, para que estemos justificados al inferir inductivamente no es que estemos justificados en creer ese principio, sino meramente que el principio sea verdadero. La verdad del Principio de Uniformidad nos legitimaría para concluir racionalmente que también los A no observados son B (supuesto que sabemos que los A observados son B), incluso si no disponemos de justificación para creer que el principio efectivamente es verdadero.

El diagnóstico que permite evitar la posición escéptica se resume, pues, en los siguientes términos: no necesitamos conocer que la natura-

leza es uniforme para estar justificados en razonar inductivamente; ni siquiera necesitamos estar justificados en creerlo así. He intentado hacer plausible ese diagnóstico poniendo de relieve el paralelismo con la Paradoja de Carroll. Pero en sí mismo el diagnóstico está en plena consonancia con las tesis externistas derivadas del fiabilismo. Los epistemólogos fiabilistas postulan como condición fundamental del conocimiento (o del conocimiento y también de la justificación) que sean fiables los procesos cognitivos que originan nuestras creencias, ya se trate de percepciones o de transiciones doxásticas de carácter inferencial.³ Esas teorías son externistas porque la satisfacción de tales condiciones depende de factores a los que el sujeto puede no tener un acceso cognitivo interno, de forma que típicamente el sujeto no sabe si (o no está justificado en creer que) se dan algunas de las condiciones que son necesarias para que el sujeto tenga conocimiento (o justificación) de una determinada proposición.

Es asimismo externista, y coherente con el fiabilismo, la solución al problema de Hume que hemos presentado. Esa explicación introduce elementos externistas en la justificación de nuestras inferencias inductivas, pues se acepta que dicha justificación depende de factores a los que quizá no tenemos acceso: que sea verdad un Principio de Uniformidad, que podemos no conocer. La explicación es similar a algunas soluciones que aplican también al problema de Hume las teorías externistas del conocimiento. Es el caso de Dauer, quien, al examinar una posible réplica al escepticismo, señala que el conocimiento adquirido inductivamente no requiere que el sujeto conozca también que la naturaleza es uniforme, aunque la uniformidad de la naturaleza sea una condición necesaria para adquirir dicho conocimiento (cf. Dauer 1980, p. 368).

Nuestro planteamiento es incluso más próximo —en algunos puntos— al de Van Cleve (1984). En un parágrafo, Van Cleve señala también un paralelismo entre el problema de la inducción y la situación descrita por Carroll. Afirma que para evitar el regreso al que alude Carroll

[...] debemos decir que en algunos casos la mera *existencia* de una relación apropiada entre premisa y conclusión, tanto si el sujeto tiene una creencia justificada sobre ella como si no, permite que la justificación se transmita de

3. Goldman (1979) es uno de los trabajos más representativos, especialmente por su aplicación del fiabilismo a la justificación, que es lo que más nos concierne.

una a otra. Y si esto debe ser verdad en algunos casos, ¿por qué no también en los casos inductivos? (Van Cleve 1984, p. 560.)

Tanto Dauer como Van Cleve complementan su posición con otras consideraciones tendentes a reforzar la justificación de las inferencias inductivas. Haré referencia a la estrategia seguida por Dauer en la sección 5. Por lo que respecta a Van Cleve, éste ofrece también una justificación inductiva de la inducción, similar a las propuestas que han hecho Braithwaite (1953), Black (1958) o Rescher (1980). No tenemos aquí espacio para analizar ese enfoque, que nos alejaría demasiado de nuestro hilo conductor principal.⁴ En relación con las cuestiones que sí discutiré en este artículo, una diferencia importante entre mi punto de vista y el que expresa Van Cleve en la cita anterior se pondrá de manifiesto en las secciones 5-6. Allí presentaré otra solución al problema de Hume que intenta acomodar una intuición mínimamente internista, violada en la explicación radicalmente externista descrita en esta sección.

Un objetor puede alegar lo siguiente contra nuestro diagnóstico. La verdad del Principio de Uniformidad no es condición suficiente para que el sujeto esté justificado. Si un sujeto lleva a cabo algunas inferencias inductivas, pero cree que el Principio de Uniformidad es falso, entonces no estará justificado al inferir inductivamente.

Podemos conceder de buen grado que ese objetor quizá tenga razón en su alegato. Pero es importante señalar que ello no contradice la tesis de fondo defendida por el epistemólogo externista aquí representado. Utilizamos la analogía entre el problema de Hume y la Paradoja de Carroll para sugerir que cuando hacemos una inferencia inductiva no necesitamos tener justificación de que el Principio de Uniformidad es ver-

4. Van Cleve defiende su argumento inductivo en favor de la fiabilidad de las inferencias inductivas (una variante del argumento en favor del Principio de Uniformidad que hemos mencionado al final de nuestra sección 1) ante la tradicional acusación de circularidad (cf. pp. 557-559). Seguramente es correcta su defensa; pero creo que el problema con su argumento es algo diferente: si encontramos convincente dicho argumento genérico en favor de la inducción también nos parecerá convincente cualquier otro argumento inductivo particular; con lo cual, el argumento genérico resulta innecesario. Como he indicado, no es ésta la ocasión adecuada para desarrollar detenidamente esta crítica.

dadero (como si se tratase de una premisa adicional que deba añadirse a nuestra inferencia). En contraste, resaltamos la mera condición (externa al sujeto) de que el Principio de Uniformidad sea de hecho verdadero. Lo que este objetor nos hace ver es que quizá deben añadirse algunas otras condiciones. Pero el requisito sugerido (no creer que la naturaleza no sea uniforme) no implica los requisitos característicamente rechazados por nuestro epistemólogo: saber, o estar justificado en creer, que la naturaleza es uniforme. De hecho, ese tipo de condiciones negativas quedan ya incorporadas en las teorías fiabilistas (sin contradecir por ello su carácter externista), como por ejemplo la teoría fiabilista de la justificación presentada por Goldman (1979, pp. 19-20).

Además, dicha objeción tampoco refuta nuestra analogía con la Paradoja de Carroll. Es bastante plausible sostener que si un sujeto creyera que las premisas de una inferencia en *modus ponens* no implican su conclusión (es decir, si creyera que es falsa la Tercera Proposición de la Paradoja de Carroll) ello invalidaría la justificación que, de otro modo, sería normal atribuirle.

4. La intuición racional-internista sobre el concepto de justificación

En la teoría epistemológica de Hume se asume que hay dos únicas fuentes de las que puede depender o proceder la justificación de una creencia: la razón, que nos permite conocer *a priori* ciertas proposiciones (inmediatamente evidentes o deducibles a partir de proposiciones inmediatamente evidentes), y la experiencia. Si la explicación externista resumida en la sección anterior es correcta, ¿de dónde procede la justificación del conocimiento probable que obtenemos por vía de la inducción?

Quizá la mejor respuesta sea decir que no procede de ninguna de ambas fuentes. Es cierto que conforme a esa explicación externista (una parte de) los factores definitorios de que el sujeto esté justificado al inferir inductivamente (sintetizados en el Principio de Uniformidad) son contingentes y sólo cognoscibles mediante la experiencia. Pero la dependencia justificativa presupuesta por Hume y por la concepción tradicional del conocimiento es de carácter internista: el sujeto tiene acceso cognitivo a aquellos factores de los que depende su justificación para creer algo. Esa condición no se cumple según la explicación externista que hemos presentado. La justificación es un hecho externo al sujeto; y

cómo pueda ulteriormente el sujeto conocer ese hecho (empíricamente o *a priori*) es una cuestión relativamente secundaria.

Precisamente ese carácter externista del fiabilismo constituye uno de los inconvenientes más criticado por sus adversarios. Aparentemente nuestras intuiciones preteóricas sobre el concepto de justificación epistémica incluyen los aspectos internistas a que acabamos de referirnos. La tesis crucial involucrada afirma pues la existencia de una intuición que puede denominarse también *racional-internista*, en atención a este otro modo de enfocarla: la justificación debe ser racional, y ello implica que los factores determinantes de que un sujeto esté justificado en creer *p* han de proporcionarle *razones* para creer *p*. Cuando la justificación es externa al sujeto (como sucede según el fiabilismo) éste no está asistido por razones al creer lo que cree.

De todas formas, la discusión filosófica de las últimas décadas sugiere que existen otros indicios, independientes del problema de la inducción, que son contrarios a las teorías epistemológicas estrictamente internistas, y aconsejan incorporar elementos externistas en la caracterización del conocimiento e incluso de la justificación.⁵ En el contexto de nuestra discusión, lo que nos importa es evaluar si la solución externista que hemos considerado es plausible o, por el contrario, resulta excesivamente externista.

Examinaremos a continuación una posible réplica a esa solución, motivada por las intuiciones racional-internistas que hemos mencionado. La réplica pretende también invalidar el paralelismo entre el problema de Hume y la Paradoja de Carroll.

El objetor afirma que cuando razonamos deductivamente según *modus ponens* se satisfacen también otras dos condiciones (de carácter mínimamente internista), no contempladas hasta ahora en nuestra discu-

5. Algunos de esos indicios conciernen al problema tradicional sobre la fundamentación del saber. Bonjour (1978) es uno de los trabajos que mejor expone y defiende la intuición racional-internista sobre la justificación, precisamente para criticar los intentos de solventar el problema sobre la fundamentación del saber que no la respetan (como sucedería con el fiabilismo). Sin embargo, en Pérez Otero (2001) he defendido que el espacio lógico de las posibles soluciones a ese problema es mayor de lo que generalmente se ha supuesto; y he descrito una posibilidad simultáneamente compatible con la intuición racional-internista y con los rasgos principales del fiabilismo.

sión. Pero la versión análoga de una de esas condiciones –sostiene el objetor– no es satisfecha en los razonamientos inductivos. Las condiciones en cuestión son las siguientes:

(d1) El sujeto que razona según *modus ponens* (extrayendo la conclusión Z a partir de las premisas A y B) normalmente está justificado en creer la Tercera Proposición (la proposición expresada por “si A y B son verdaderas, entonces Z debe ser verdadera”).

(d2) Esa justificación (de la Tercera Proposición) es una condición necesaria para que el sujeto que razona según *modus ponens* esté justificado en dicho razonamiento.⁶

Hemos de atajar inmediatamente la sorpresa que pudiera producirnos la defensa de esas dos condiciones. ¿Acaso no hemos aprendido de la Paradoja de Carroll que la condición (d2) es insatisfacible? No. La paradoja enseña que es insatisfacible otra condición diferente, que corresponde aproximadamente a lo siguiente:

(d3) Para que el sujeto que razona según *modus ponens* esté justificado en dicho razonamiento, a éste debe añadirse como tercera premisa la Tercera Proposición (que el sujeto debe estar también justificado en creer).

La diferencia es crucial. La condición (d3) nos aboca al regreso infinito; porque sería completamente arbitrario exigir que el argumento original en *modus ponens* debe completarse con una tercera premisa y no exigir que el nuevo argumento resultante debe también completarse con una cuarta premisa, y así sucesivamente. Pero las cláusulas (d1) y (d2) no originan ningún regreso, porque la justificación de la Tercera Proposición se requiere como condición paralela al argumento en *modus ponens*, cuyas dos premisas son las únicas que emplea el sujeto para extraer la conclusión.

¿Qué significa exactamente que al argumento en *modus ponens* deba añadirse como premisa la Tercera Proposición, según reza la condición (d3)? ¿Por qué las condiciones (d1) y (d2) no implican que esa Tercera Proposición intervenga también como premisa en el *modus ponens*? Quizá tengamos una comprensión más cabal del asunto si atendemos a uno de los comentarios suscitados en relación con la Paradoja de Carroll. Lo encontramos en Boghossian (2001, p. 638). Boghossian examina la tesis

de que para estar justificado en inferir deductivamente un sujeto debe conocer que la regla de inferencia usada preserva la verdad; y la rechaza preguntando retóricamente cómo podría dicho conocimiento ayudar al sujeto a extraer la conclusión de las premisas. La respuesta implícitamente sugerida por esa pregunta retórica es correcta. Pero esa respuesta no implica –como presupone Boghossian– que es falsa la tesis que está examinando.

Digámoslo usando nuestra terminología. La respuesta implícitamente sugerida por Boghossian a su pregunta retórica es que la Tercera Proposición no ayuda en nada a que el sujeto que razona según *modus ponens* extraiga la conclusión Z a partir de las premisas A y B; es decir, el sujeto extrae la conclusión sin utilizar en su inferencia la Tercera Proposición, y por eso no se requiere que la Tercera Proposición intervenga como premisa, en contra de lo que dice (d3). Pero la tesis que Boghossian examina y rechaza basándose en esa negación de (d3) es (aproximadamente equivalente a) (d2). Aunque se exija que se cumplan las condiciones (d1) y (d2), quien así lo propone admite (convencido seguramente por la Paradoja de Carroll) que no necesitamos ninguna tercera premisa para extraer la conclusión del *modus ponens*. La Tercera Proposición no contribuye en absoluto a esa tarea. Pero que sea irrelevante en ese respecto no implica que debamos negar (d1) y (d2), como parece sugerir Boghossian. En definitiva, la consecuencia que debe extraerse claramente de la Paradoja de Carroll es la negación de (d3). Es un error suponer que podemos concluir también la negación de (d2).

El objetor puede alegar en favor de (d1) y (d2) diversos indicios. Por ejemplo, reconocemos introspectivamente cierta comprensión (quizá meramente tácita) de lo que hacemos cuando razonamos deductivamente. Esa noción de comprensión conlleva cierto carácter mínimamente intelectual, que no satisfaría un individuo que actuara “ciegamente”, según un patrón estrictamente disposicional. Un individuo que automáticamente pasara a creer Z cuando cree A y cree que si A entonces Z, podría quizá llevar a cabo esa transición doxástica sin la menor comprensión reflexiva de por qué cree tal cosa. En tales circunstancias –afirma el objetor– ese individuo no está realmente llevando a cabo una inferencia cuando sus dos creencias previas causan su creencia en Z, porque no satisface (d1). Además, por lo que respecta a (d2), es nuevamente la concepción tradicional racional-internista sobre la justificación la que parece apoyar también esta otra condición, dictaminando que el sujeto anterior no estaría justificado al creer Z.

6. Este potencial objetor contradice, por tanto, las afirmaciones de Van Cleve citadas en nuestra sección 3.

Antes de dirigir nuestra atención a las inferencias inductivas, conviene completar esa crítica con una consideración ulterior sobre el caso deductivo. Disponemos de explicaciones relativamente plausibles de por qué efectivamente, como exige (d1), tenemos justificación para creer la Tercera Proposición y otros principios lógicos de la misma naturaleza. Muchos filósofos aceptan que ese tipo de proposiciones se conocen *a priori*. Conforme a una de las teorías contemporáneas sobre el conocimiento *a priori*, la comprensión de los conceptos constituyentes de ese tipo de proposiciones capacita a un sujeto para llegar a saber (sin basarse en otras experiencias) que la proposición es verdadera (cf. Peacocke 1989, 1989a, 1992 y 1993). Sea ésta o alguna otra la explicación del conocimiento deductivo por la que optemos, lo cierto es que no parece arriesgado suponer que se cumple la condición (d1).

Estas últimas consideraciones apuntan ya a la falta de analogía entre el caso deductivo y el caso inductivo. El último estadio de la crítica que presentamos en esta sección consiste en lo siguiente. Nuestras inferencias inductivas deberían satisfacer dos condiciones análogas a (d1) y (d2), a saber:

(i1) El sujeto que razona inductivamente normalmente está justificado en creer el Principio de Uniformidad.

(i2) Esa justificación (del Principio de Uniformidad) es una condición necesaria para que el sujeto que razona inductivamente esté justificado en dicho razonamiento.

Ahora bien, no se satisface (i1) del modo requerido por (i2). Debido a las razones ya conocidas, aducidas por Hume: la única justificación posible del Principio de Uniformidad dependería de inferencias inductivas, que sólo están justificadas –según reza (i2)– si el sujeto está justificado en creer el Principio de Uniformidad. Nuevamente, vamos a parar al círculo vicioso.

PARTE III

5. Justificación no empírica de las inferencias inductivas

Recapitemos brevemente antes de continuar. En la sección 3 hemos presentado una solución al problema de Hume, parcialmente motivada por la analogía entre las inferencias inductivas y las inferencias deductivas mencionadas en la Paradoja de Carroll. Esa solución, afín al

fiabilismo, es fuertemente externista, porque postula que la justificación que tiene el sujeto cuando razona inductivamente depende en parte de factores externos (que sea verdad el Principio de Uniformidad de la naturaleza) a los que puede no tener acceso. Acabamos de ver, en la sección anterior, que ese externismo infringe ciertas intuiciones racional-internistas sobre la justificación; amparándonos en esas intuiciones hemos elaborado una réplica a la solución externista, que muestra además un punto crucial en que presuntamente fallaría el paralelismo entre el problema de Hume y la Paradoja de Carroll.

Quizá esa objeción racional-internista es completamente incorrecta y no hay motivos para rechazar la solución externista anteriormente expuesta. Pero la cuestión me parece al menos controvertida. Por eso creo que sería deseable disponer de alguna otra solución al problema de Hume que haga frente a esa objeción pero concediendo al menos algún elemento de la intuición racional-internista que la motiva. Eso es lo que me propongo hacer en esta sección y en la siguiente.

En concreto: aceptaré hipotéticamente que, en relación con la Paradoja de Carroll, las condiciones (d1) y (d2) se cumplen. También aceptaré hipotéticamente que, para solucionar el problema de Hume, las condiciones análogas (i1) y (i2) deberían cumplirse, o más exactamente, que deberían cumplirse condiciones similares a esas (quizá no necesariamente tan fuertes). Pero rechazaré la objeción negando otro de sus presupuestos: sostendré que tales condiciones (las condiciones similares a (i1) y (i2) que todavía hemos de precisar) efectivamente se cumplen.

En primer lugar, conviene observar que el Principio de Uniformidad es quizá una tesis más fuerte de lo necesario para respaldar apropiadamente nuestras inferencias inductivas. Cada inferencia inductiva particular quedaría suficientemente justificada para nosotros si estamos justificados en creer alguna tesis también particular que con respecto a esa inferencia concreta desempeñe, a grandes rasgos, la función que supuestamente desempeñaría el Principio de Uniformidad para todas nuestras inferencias inductivas. Asumiendo que en las inferencias relevantes concluimos “todos los A son B” a partir de “todos los A observados son B”, podemos proponer que las tesis particulares que andamos buscando tengan la siguiente forma:

Tesis de Fiabilidad (relativa a los conceptos A y B): es fiable inferir “todos los A son B” a partir de “todos los A observados son B”.

Así, para el ejemplo que habíamos considerado al comienzo, se trataría de esta tesis:

Tesis de Fiabilidad (relativa a los conceptos de *llama* y de *caliente*): es fiable inferir "todas las llamas son calientes" a partir de "todas las llamas observadas son calientes".

La noción de fiabilidad involucrada puede entenderse según el sentido en que se utiliza la noción por los epistemólogos fiabilistas; o bien, según el sentido que el escéptico típicamente considere que sería apropiado para justificar las inferencias inductivas, y conforme al cual –según ese escéptico– nos es imposible justificar no circularmente tales Tesis de Fiabilidad. En cualquier caso, las inferencias fiables generalmente *preservarán la verdad*: por lo general, sus conclusiones serán verdaderas si son verdaderas sus premisas.

Teniendo presente esas aclaraciones, sugiero reemplazar (i1) y (i2) por estas otras dos condiciones, análogas a (d1) y (d2):

(i3) El sujeto que razona inductivamente infiriendo "todos los *A* son *B*" a partir de "todos los *A* observados son *B*" normalmente está justificado en creer la Tesis de Fiabilidad relativa a los conceptos *A* y *B*.

(i4) Esa justificación (de la Tesis de Fiabilidad relativa a los conceptos *A* y *B*) es una condición necesaria para que el sujeto que razona inductivamente infiriendo "todos los *A* son *B*" a partir de "todos los *A* observados son *B*" esté justificado en dicho razonamiento.

Como he indicado, acepto hipotéticamente que para evitar el problema de Hume debemos exigir que se cumplan las condiciones (i3) y (i4) (preservando el paralelismo con la Paradoja de Carroll, respecto a la cual también he aceptado hipotéticamente que se cumplen (d1) y (d2)). El problema residirá en (i3). Si nuestra justificación de cada Tesis de Fiabilidad (relativa a conceptos usados en inferencias inductivas) depende inductivamente de la experiencia, nos movemos en círculo. Evitamos el círculo vicioso postulando que nuestra justificación de esas Tesis de Fiabilidad no es empírica, sino *a priori*. Nuestras tareas inmediatas son (a) presentar las líneas principales de una concepción sobre el saber *a priori* acorde con esa propuesta; y (b) mostrar que esa concepción es inmune a las objeciones tradicionales contra el intento de justificar *a priori* el Principio de Uniformidad.⁷

7. He sustituido el Principio de Uniformidad por las Tesis de Fiabilidad porque parece menos controvertido justificar *a priori* estas tesis que el principio. No descarto, sin embargo, que la explicación que voy a suscribir en la próxima sección pueda extenderse para ofrecer también una justificación *a priori* del Princi-

6. Concepciones falibilistas del conocimiento *a priori*

(a) La concepción sobre el conocimiento *a priori* de la que dependerá nuestra explicación es una generalización de la teoría desarrollada por Peacocke, a la que se ha hecho referencia al final de la sección 4. Peacocke incorpora algunas de las intuiciones del programa de reducción analítica de lo *a priori* defendido por Carnap, pero en el marco de una doctrina explícitamente no empirista. La cognoscibilidad *a priori* de una proposición deriva de la identidad de los conceptos constituyentes de esa proposición, de forma que una proposición es cognoscible *a priori* cuando la comprensión de los conceptos constituyentes es suficiente para conocer que la proposición es verdadera, sin que sea preciso recurrir a ulteriores experiencias.

Un rasgo esencial de los conceptos es que predicamos de modo natural su posesión o su adquisición por parte de individuos con capacidades cognitivas. Tenemos, pues, una cierta comprensión intuitiva de lo que es tener o poseer un determinado concepto. La idea central de Peacocke es que las condiciones determinantes de la posesión de un concepto son, justamente, las condiciones determinantes de su identidad. En una formulación muy simplificada (que deja de lado la posibilidad de relaciones holistas entre algunos conceptos): *F* y *G* son el mismo concepto si y sólo si poseer el concepto *F* es poseer el concepto *G*. Esas condiciones de posesión, a su vez, están determinadas por ciertos estados y procesos básicos (creencias, transiciones inferenciales) que el sujeto está inclinado a tener o llevar a cabo en virtud de tener el concepto en cuestión.

Un ejemplo usual de Peacocke es el concepto de conjunción. Sería el único concepto *C* para cuya posesión un sujeto debe estar inclinado a considerar convincentes [*compelling*] las siguientes formas de inferencia, sin basarlas en ninguna otra inferencia o información: de cualesquiera dos premisas *A* y *B*, puede inferirse *ACB*; y de cualquier premisa *ACB*,

pio de Uniformidad, o que pudiera ofrecerse alguna otra vía para conseguir el mismo resultado. Esto último es lo que se propone en Dauer (1980, pp. 369-373). Su explicación, sin embargo, depende de las tesis del propio Hume sobre los hábitos y de la concepción radicalmente disposicional sobre las creencias sostenida por Ramsey (que es precisamente un precursor de la caracterización fiabilista del conocimiento).

pueden inferirse tanto *A* como *B*. Por otra parte, un concepto relativamente observacional como *redondo* puede ser individuado en parte diciendo que el sujeto encuentra convincentes contenidos específicos que lo contienen cuando tiene ciertos tipos de percepción, y en parte relacionando los juicios que contienen el concepto y no están basados en la percepción con los juicios que contienen el concepto que sí lo están.⁸

Así pues, en esa teoría las condiciones determinantes de que se posean ciertos conceptos determinan qué verdades en que intervienen esos conceptos son cognoscibles *a priori*, es decir, son verdades conceptuales. Para defender que una Tesis de Fiabilidad particular (relativa a los conceptos *A* y *B*) es cognoscible *a priori*, debemos sostener que la mera posesión de los conceptos involucrados (los conceptos de fiabilidad, inferir, *A*, *B*, observar, y los restantes conceptos lógicos) es suficiente para estar justificados en creer esa Tesis de Fiabilidad. Volviendo al ejemplo anterior: quien comprende los conceptos de fiabilidad, inferir, llama, caliente, observar (y los restantes conceptos lógicos) debe estar justificado para creer que es fiable inferir "todas las llamas son calientes" a partir de "todas las llamas observadas son calientes" (es decir, para creer la Tesis de Fiabilidad relativa a los conceptos de llama y de caliente). Para obtener ese resultado podemos complementar las tesis de Peacocke sobre la posesión de conceptos observacionales con otros requisitos (acordes con el espíritu de su teoría). Lo dicho antes sobre el concepto de *redondo* se aplica exactamente también a conceptos como los de llama y caliente. Su identidad viene dada en parte por sus vínculos con ciertas percepciones, y en parte por otro tipo de vínculos entre creencias en que interviene el concepto. Estos otros vínculos son aquí los que resultan especialmente relevantes.

La idea crucial es que poseer conceptos predicativos implica estar inclinados a proyectarlos a casos nuevos según patrones inferenciales inductivos. Una manera de aplicar esa idea al concepto de llama podría formularse así: poseer el concepto (relativamente observacional) de llama implicará también que si el sujeto cree que todos los (numerosos) casos observados en que un *x* era una llama eran casos en que *x* era también *F* (siendo *F* un concepto también relativamente observacional),

8. Cf. Peacocke (1989, 1989a, 1992 y 1993). Peacocke ha modificado ciertos aspectos de esa teoría inicial suya en escritos más recientes. Pero nos basta recoger sus ideas básicas tal y como aparecen en aquellos trabajos iniciales.

entonces dicho sujeto está inclinado a creer que es fiable inferir de ello que todas las llamas son *F*.

Imponiendo requisitos de ese tipo a la posesión de conceptos como llama y caliente se seguirá que quien juzga que todas las llamas observadas son calientes (y posee por tanto todos los conceptos que integran esa proposición) está inclinado a creer que es fiable inferir de ello que todas las llamas son calientes (es decir, está inclinado a creer la correspondiente Tesis de Fiabilidad). Puesto que esas son condiciones definitorias de qué es poseer esos conceptos, son también (según la concepción de Peacocke) condiciones definitorias de lo que es justificable y cognoscible *a priori* en relación con esos conceptos. Por tanto, el sujeto al que acabamos de referirnos está justificado *a priori* en creer la Tesis de Fiabilidad relativa a los conceptos de llama y de caliente.

(b) El Principio de Uniformidad es una tesis falible, de la que no podemos tener certeza. Además, aunque fuera verdadera, no es una verdad necesaria sino contingente. Todo ello es incompatible con la pretensión de que podamos conocerla *a priori*. Puesta en pocas palabras, esa es la objeción humeana, todavía viva en muchas discusiones contemporáneas que descartan la posibilidad de justificar *a priori* el Principio de Uniformidad y, a través de dicho principio, nuestras prácticas inductivas. Lo dicho sobre el Principio de Uniformidad seguramente se aplica también a las Tesis de Fiabilidad involucradas en nuestras inferencias inductivas. Así pues, la objeción invalidaría igualmente nuestra explicación anterior.

Sin embargo, la filosofía analítica de las últimas décadas nos ha acostumbrado a deslindar cuidadosamente esos diversos conceptos (*a priori*, necesario, infalible, no revisable) que la tradición filosófica —especialmente la tradición empirista— solía considerar equivalentes. Para empezar, no tenemos por qué aceptar que las proposiciones cognoscibles *a priori* sean todas ellas necesarias. Distinguir ambos conceptos es, en mi opinión, una de las principales aportaciones de Kripke (1980).

Por lo que respecta a nociones más estrictamente epistemológicas, muchos autores contemporáneos han propuesto que podemos tener justificación *a priori* de proposiciones falibles. Incluso la revisabilidad empírica se considera compatible con el conocimiento *a priori*. Defienden explícitamente ese punto de vista epistemólogos como Edidin (1984), Casullo (1988), Burge (1993), Peacocke (1993), Plantinga (1993, cap. 6), Boghossian (1997), Bonjour (1998, cap.4) y Davies (2000). Casi todos ellos señalan que el carácter *a priori* o *a posteriori* de cada caso particular de lo-

gro cognoscitivo depende de cuál haya sido la justificación que ha conducido a poseer ese conocimiento, no de cuál sea el tipo de dato o justificación posterior cuya presencia pudiera revocar la creencia previamente sostenida. Dicho con otras palabras, la independencia de la experiencia relevante para caracterizar nuestra justificación o nuestro conocimiento como *a priori* concierne al proceso que origina la creencia. Mientras que una creencia no revisable empíricamente es independiente de la experiencia en otro sentido: la creencia seguiría estando justificada sean cuales fueran los nuevos datos empíricos que podamos adquirir. (Se trata, respectivamente, de independencia *productiva* versus independencia *protectiva*, según la terminología de Edidin (1984, pp. 194-197).

En definitiva, no hay razones para suponer que las proposiciones justificadas *a priori* tengan todos los rasgos epistémicos y modales que muchos filósofos les habían atribuido. La explicación de la aprioricidad que hemos esbozado más arriba tampoco implica esos compromisos. Quien sostiene que no podemos conocer *a priori* las Tesis de Fiabilidad que respaldan nuestras inferencias inductivas debe ofrecer alguna razón para ello; no basta ampararse en la presuposición errónea de que el carácter *a priori* de un proceso cognitivo garantiza algún tipo de certeza o de necesidad difícilmente reconocible en las Tesis de Fiabilidad.⁹

7. Sobre el carácter empírico de las inferencias justificadas *a priori*

En esta última sección consideraremos y rechazaremos una objeción ulterior a nuestra defensa de la existencia de justificación *a priori* para las Tesis de Fiabilidad.

9. Encontramos ese tipo de argumentación, por ejemplo, en Van Clave (1984, pp. 564-565). Allí se pregunta qué es exactamente lo que el apriorista (es decir, quien propone una justificación *a priori* de la inducción) sostiene que intuimos *a priori*. Y afirma que no puede tratarse de que las inferencias inductivas son frecuentemente preservadoras de verdad, basándose en que tal cosa no puede ser evidente *a priori*. Dejando a un lado la cuestión de si esa proposición (aproximadamente equivalente a la verdad de nuestras Tesis de Fiabilidad) es o no evidente (rasgo que no necesita atribuirle el apriorista), también esta argumentación de Van Clave parece presuponer que lo que intuimos *a priori* debe ser necesario o quizá epistémicamente inmune.

El objetor concede que el carácter *a priori* o *a posteriori* de la justificación del conocimiento concierne a la forma en que se originan las creencias. Pero manifiesta cierta perplejidad ante nuestra pretensión de que según la teoría sobre los conceptos resumida más arriba las verdades derivadas de la comprensión conceptual sean *a priori*, es decir, independientes de la experiencia en ese sentido productivo (que es el sentido relevante). Parecería que todo ese planteamiento oculta algunos hechos cruciales sobre el proceso de *adquisición* de conceptos empíricos, del que nada se ha hablado. Aunque aceptáramos que *una vez que* se poseen ciertos conceptos el sujeto está inclinado a (incluso justificado en) creer ciertas proposiciones (porque las condiciones definitorias de poseer conceptos así lo implican), todavía no está dicha la última palabra. Si tenemos también en cuenta los factores previos, determinantes de que el sujeto haya llegado a adquirir o poseer los conceptos, tendremos que reconocer que la experiencia habrá intervenido de forma crucial (excepto quizá para una clase minoritaria de conceptos innatos).

Una primera réplica a esa objeción (que, como comprobaremos enseguida, quizá no sea enteramente satisfactoria) señala que quienes aceptan que la clase de las proposiciones cognoscibles *a priori* no es trivialmente vacía (o casi vacía) deben asumir que la caracterización usual del saber *a priori* debe entenderse como si incorporase implícitamente una cláusula de excepcionalidad. Una proposición es cognoscible *a priori* cuando es cognoscible independientemente de la experiencia, *con excepción de la experiencia requerida para comprenderla*. Esa cláusula de excepcionalidad viene a decir que al evaluar la experiencia requerida para conocer una proposición debemos "descontar" la experiencia que nos permite comprender (los conceptos conjuntamente constituyentes de) dicha proposición. La proposición es *a posteriori* si tras ese descuento aún se requiere más experiencia para saber que es verdadera; en caso contrario es *a priori*. La conveniencia de una cláusula así se pone de manifiesto cuando constatamos que si no la incorporásemos catalogaríamos como verdades *a posteriori* muchas verdades prototípicamente *a priori* como "ningún soltero está casado", "Sócrates es Sócrates", o incluso "todo tigre es un tigre".

Como contrarréplica, el objetor puede afirmar que nada de eso refuta su crítica en los elementos de fondo que la sustentan. Para tener presentes esos elementos de fondo debemos enfocar la cuestión desde la perspectiva global de nuestro debate: el problema de Hume sobre la fundamentación racional de las inferencias inductivas. Según la explica-

ción que hemos ofrecido, la justificación de las inferencias inductivas depende de la justificación de ciertas Tesis de Fiabilidad. La justificación de estas Tesis de Fiabilidad depende a su vez de datos empíricos: los datos empíricos que han intervenido en el aprendizaje y adquisición de conceptos. Dejando de lado la cuestión –parcialmente terminológica– de si debemos clasificar como *a priori* o *a posteriori* la justificación de las Tesis de Fiabilidad, es indudable que dicha justificación depende de la observación empírica; depende de la experiencia que se sugiere –en el párrafo anterior– que debemos “descontar”. Así pues, la justificación de las Tesis de Fiabilidad debería proceder (según nuestra solución al problema de Hume) de las observaciones empíricas que han mediado en el aprendizaje de los conceptos empíricos pertinentes. Ahora bien las Tesis de Fiabilidad no constituyen hechos observados (igual sucedía con el Principio de Uniformidad). Por lo tanto, entre las observaciones empíricas que han sido necesarias para adquirir los conceptos no se incluye la observación empírica de la verdad de las Tesis de Fiabilidad. En consecuencia, si las Tesis de Fiabilidad efectivamente están justificadas, han de estar justificadas inductivamente a partir de esas observaciones empíricas. Y esto nos lleva de nuevo al círculo vicioso anunciado por Hume, ya que habíamos aceptado hipotéticamente las condiciones (i3) y (i4) (cf. nuestra sección 5), cuyo efecto conjunto es que la justificación de nuestras inferencias inductivas depende de la justificación de las Tesis de Fiabilidad.

La contestación a esa objeción también exige retrotraernos a otras consideraciones apuntadas en las secciones anteriores de este trabajo y, especialmente, recordar la dialéctica que hemos seguido. La motivación que había tras nuestra defensa de la justificación *a priori* de las Tesis de Fiabilidad no era intentar evitar cualquier dependencia empírica en la justificación de la inducción. La motivación era intentar acomodar parcialmente la intuición racional-internista. La acomodábamos reconociendo hipotéticamente que nuestras inferencias inductivas (así como también las inferencias deductivas) tienen cierto carácter “intelectual”, que cuando las llevamos a cabo podemos reflexivamente comprender qué estamos haciendo y encontrar razones para inferir de ese modo. Consecuentemente, aceptábamos que debíamos exigir el cumplimiento de las condiciones (i3) y (i4).

Ahora bien, no tenemos por qué aceptar que la intuición racional-internista esté presente también en todos los casos en que llevamos a cabo transiciones doxásticas u otros procesos cognitivos de naturaleza si-

milar. Así, las teorías sobre la percepción visual elaboradas en el seno de las ciencias cognitivas postulan niveles de representación intermedios, constituidos por representaciones internas que contendrían información (por ejemplo, sobre valores de intensidad de imagen detectados por los fotorreceptores de la retina) de la que se derivan propiedades que atribuimos a las entidades objetivas externas (su forma, su color) (cf. Marr 1982). Pero el acceso del sujeto a la información que contienen y la derivación “inferencial” (si es que puede denominarse así) de ulterior información sobre el entorno es completamente inconsciente; son procesos que tienen lugar en lo que se llama el nivel *subpersonal*. Y no se trata meramente de que tales procesos sean inconscientes (esa característica pueden compartirla con muchas de nuestras inferencias inductivas); sino de que la reflexión introspectiva no permite en absoluto que el sujeto pueda acceder a las presuntas “razones” para llevar a cabo esas transiciones. Por todo ello, en esos casos la transición, la “inferencia”, que permite obtener cierta información empírica a partir de otros datos empíricos no es en ningún sentido “intelectual” o introspectivamente accesible al sujeto. No parece que el sujeto lleve a cabo tales transiciones asistido por razones. En definitiva, no sentimos respecto a estos procesos cognitivos la intuición racional-internista que reconocemos en otros casos (por eso soy renuente a clasificar esos procesos como inferencias, pues seguramente esta noción ya incorpora en alguna medida la intuición racional-internista; expresiones relativamente neutrales como “transición” o “proceso cognitivo” me parecen más adecuadas).

Mi sugerencia es que las transiciones doxásticas que median entre los datos empíricos a partir de los cuales aprendemos conceptos empíricos y el resultado de esos aprendizajes (es decir, la posesión de tales conceptos y la subsiguientes inclinaciones a creer en Tesis de Fiabilidad) pueden ser semejantes –en lo que es relevante para el punto que está en cuestión– a esas otras transiciones cognitivas subpersonales. No es claro que en relación con esos procesos “inferenciales” estemos obligados a aceptar la intuición racional-internista que aceptábamos hipotéticamente en relación con las inferencias inductivas. En ese sentido, una explicación radicalmente externista (como la que presentábamos en la sección 3, como primer intento de resolver el problema de Hume) puede ser perfectamente correcta para dar cuenta de la corrección de esos procesos cognitivos.

La contestación al objetor se sintetiza pues en esto: la intuición racional-internista que tenemos con respecto a inferencias inductivas típicas

no está presente en relación con las transiciones doxásticas requeridas para la posesión de conceptos y la justificación de Tesis de Fiabilidad. Por lo que respecta a estas transiciones doxásticas, no es razonable exigir que satisfagan las condiciones (i3) y (i4), porque no es objetable aplicarles la explicación radicalmente externista que habíamos sugerido como primera solución al problema de Hume.

Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia.
Facultad de Filosofía. Universidad de Barcelona.

BIBLIOGRAFÍA

- Black, Max (1958): "Self-Supporting Inductive Arguments", *Journal of Philosophy* 55, 1958, pp. 718-725.
- Boghossian, Paul (1997): "Analyticity" en B. Hale y C. Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, pp. 331-368.
- Boghossian, Paul (2001): "Inference and Insight", *Philosophy and Phenomenological Research* 63, 2001, pp. 633-640.
- Boghossian, Paul y Peacocke, Christopher (eds.) (2000): *New Essays on the A Priori*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Bolzano, Bernard (1837): *Theory of Science*, Berkeley: University of California Press, 1972. Traducción del original *Die Wissenschaftslehre oder Versuch einer neuen Darstellung der Logik*. Publicación original: 1837.
- Bonjour, Laurence (1978): "Can Empirical Knowledge Have a Foundation", *American Philosophical Quarterly* 15, 1978, pp. 1-12. Reimpreso en E. Sosa y J. Kim (eds.), *Epistemology: An Anthology*.
- Bonjour, Laurence (1998): *In Defense of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Braithwaite, Richard (1953): *Scientific Explanation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- Burge, Tyler (1993): "Content Preservation", *Philosophical Review* 102, 1993, pp. 457-488.
- Carroll, Lewis (1895), "What the Tortoise Said to Achilles", *Mind* 4, 1895, pp. 278-280. Reimpreso en *Mind* 104, 1995, pp. 691-693. Traducción al castellano: "Lo que la Tortuga le dijo a Aquiles", en L. Carroll, *El juego de la lógica*, Madrid: Alianza Editorial, 1972, pp. 153-7.

- Casullo, Albert (1988): "Revisability, Reliabilism, and A Priori Knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research* 49, 1988, pp. 187-213.
- Dauer, Francis W. (1980): "Hume's Skeptical Solution and the Causal Theory of Knowledge", *Philosophical Review* 89, 1980, pp. 357-378.
- Davies, Martin (2000): "Externalism and Armchair Knowledge", en P. Boghossian y C. Peacocke (eds.), *New Essays on the A Priori*, pp. 384-414.
- Edidin, Aron (1984): "A Priori Knowledge for Fallibilists", *Philosophical Studies* 46, 1984, pp. 189-197.
- Goldman, Alvin I. (1979): "What is Justified Belief?", en G. Pappas (ed.), *Justification and Knowledge*, Dordrecht: Reidel, 1979, pp. 1-23.
- Goodman, Nelson (1954): "The New Riddle of Induction", capítulo II de *Fact, Fiction, and Forecast*, Hackett Publishing Co., 1977, (1a. edición: 1954).
- Hale, Bob y Wright, Crispin (eds.) (1997): *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell, 1997.
- Hume, David (1748): *An Enquiry concerning Human Understanding*, edición de Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press, 1999. Publicación original: 1748. Traducción al castellano: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid: Alianza, 1980.
- Kripke, Saul (1980): *Naming and Necessity*, Harvard, Harvard University Press, 1980. Traducción al castellano: *El nombrar y la necesidad*, México, UNAM, 1985.
- Marr, David (1982): *Vision*, New York: Freeman, 1982. Traducción al castellano: *La visión*, Madrid: Alianza, 1985.
- Miscevic, Nenad (1998): "The Rationalist and the Tortoise", *Philosophical Studies* 92, 1998, pp. 175-179.
- Peacocke, Christopher (1989): "Possession Conditions: A Focal Point for Theories of Concepts", *Mind and Language* 4, 1989, pp. 51-56.
- Peacocke, Christopher (1989a): "What are Concepts", *Midwest Studies in Philosophy* 14, 1989, pp. 1-28.
- Peacocke, Christopher (1992): *A Study of Concepts*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
- Peacocke, Christopher (1993): "How Are A Priori Truths Possible?", *European Journal of Philosophy* 1, 1993, pp. 175-199.
- Pérez Otero, Manuel (2001): "Justificación parcial pero suficiente", *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXVII, 2001, pp. 285-318.
- Plantinga, Alvin (1993): *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press, 1993.

- Rescher, Nicholas (1980): *Induction*, Pittsburgh, 1980.
- Smiley, Timothy (1995): "A Tale of Two Tortoises", *Mind* 104, 1995, pp. 725-736.
- Sosa, Ernest y Kim, Jaegwon (eds.) (2000): *Epistemology: An Anthology*, Blackwell, 2000.
- Van Cleve, James (1984): "Reliability, Justification and Induction", *Midwest Studies in Philosophy* 9, 1984, pp. 555-567.

ABSTRACT

Hume argued that inductive inferences do not have rational justification. My goal in this article is to reject Hume's argument. The discussion is partly motivated by an analogy with another apparent problem about the grounds of our inferences: the Carroll paradox, which concerns deductive inferences. I describe two different solutions to the Humean problem of induction. The first one is a radically externalist proposal, close to reliabilist theories of knowledge and justification. According to this proposal, the truth of a principle of uniformity of nature is a necessary condition for one to be justified when reasoning inductively; but that does not imply that one must be justified in believing such a principle. That solution violates a rational-internalist intuition about the role that reasons should play in our inferences. The second solution is a moderate externalist account that (relying on a generalization of Peacocke's theory of concepts) seeks to partly accommodate the rational-internalist intuition opposite to radical externalism.

DEMOCRACIA DELIBERATIVA Y LEGITIMIDAD POLÍTICA: UN ARGUMENTO A FAVOR DE LA CONCEPCIÓN ABIERTA DE LA RAZÓN PÚBLICA

Julio Montero

1. Introducción

Diversas corrientes de pensamiento político contemporáneo, que incluyen tanto al *postmarxismo*, al *postestructuralismo*, y al recientemente renovado *decisionismo político*, por un lado, como al nuevo *libertarianismo*, y a las *democracias de mercado*, por el otro, coinciden, a pesar de sus diferentes matices, en presentar la vida política como una lucha entre intereses irreconciliables en la que sólo hay lugar para una *acción estratégica* destinada a alcanzar las propias metas. Frente a esta sorprendente convergencia de tradiciones de diverso signo, los teóricos de la democracia deliberativa afirman una misma concepción *normativa* de la legitimidad centrada en la idea de que existe un *bien común*, el cual no surge de una visión *densa del bien* que excluye otras alternativas, sino de un *debate público regimentado* y de la *discusión racional* entre los ciudadanos. Es precisamente por la vía de este entendimiento intersubjetivo entre las partes, destinado a obtener decisiones mayoritarias basadas en *buenas razones*, que estos autores esperan *disolver y domesticar* la violencia propia de toda dominación política. De este modo, como señala J. Cohen, el ideal central de la democracia deliberativa pretende

vincular de modo manifiesto el ejercicio del poder a condiciones de razonamiento público: establecer "todas esas condiciones de comunicación bajo las cuales puede llegar a darse una formación discursiva de la voluntad y de la opinión de parte de un público compuesto por los ciudadanos de un Estado" y generar "poder comunicativo", o sea, el peso institucionalizado de esa voluntad y esa opinión sobre el ejercicio del poder político.¹

1. Cohen, 2001, p. 235.

Es evidente que la imagen de la vida política que se desprende de una concepción deliberativa de la democracia pone en el centro de la escena la participación política y el autogobierno de los ciudadanos, basándose en el razonamiento práctico de éstos y en el entendimiento y la colaboración entre los diversos sectores de la sociedad.² Ahora bien, si se admite que la política no es solamente el campo en el que se dirimen por antonomasia los enfrentamientos entre los diversos intereses sectoriales y corporativos, sino también un espacio compartido de *entendimiento razonable*, resulta fundamental formular las *reglas* que los ciudadanos deben respetar al participar del debate público en una sociedad democrática, a los efectos de que dicho entendimiento sea posible.³ En relación con esta cuestión existen en el debate contemporáneo dos grandes modelos alternativos de *razón pública* mutuamente excluyentes, el primero de los cuales fue inicialmente elaborado por J. Rawls. Si bien el mismo Rawls reconoce que hay en su teoría diversas interpretaciones alternativas de la idea de la razón pública, todas ellas se caracterizan, a mi juicio, por imponer *restricciones de entrada* más o menos severas a la discusión democrática. En efecto, tanto la versión "inclusiva" y la versión "excluyente" de la razón pública, recientemente defendida por O. Guariglia, como la versión "amplia" por la que Rawls parece inclinarse en "*The Idea of Public Reason Revisited*" y en *La justicia como equidad*, requieren que los participantes asuman la *obligación moral* de justificar sus propuestas y argumentos sobre bases que puedan considerarse como públicas a la luz de la cultura política compartida en una democracia constitucional.⁴ A *contrario sensu*, el modelo de razón pública que denominaré "*abierto*" sostiene que son los propios ciudadanos quienes deben decidir en la *marcha misma del debate* cuáles son las posturas que pueden

2. Cp. Bohman y Rehg., 1999, pp. i ss.

3. Cp. Guariglia, 2002, p. 139.

4. De acuerdo con Rawls, la "concepción amplia" de la razón pública es menos restrictiva aún que la concepción "inclusiva", pues permite que las doctrinas comprensivas sean introducidas en el debate no sólo en circunstancias no ideales, sino en cualquier circunstancia, a condición de que se respete la condición que él llama "*the proviso*", en virtud de la cual, antes o después, deben proveer razones específicamente *políticas* a favor de las posiciones que dichas doctrinas comprensivas dicen sostener. Cp. Rawls., 2000, pp. 152 ss. y 2004, pp. 130-131, en especial nota 12.

ser legítimamente consideradas como "públicas" y cuáles no. En este artículo voy a examinar la concepción restrictiva y la concepción abierta en sus rasgos más generales y a presentar un argumento a favor de la segunda.

2. La democracia deliberativa, el bien común y el dilema entre sustancia y procedimiento

De acuerdo con los teóricos de la democracia deliberativa, el medio más adecuado para alcanzar el punto de vista del bien común consiste en que los asuntos públicos sean decididos mediante un *intercambio reglado de razones*, en el que todos los involucrados tengan el mismo derecho de exponer y defender propuestas surgidas de sus propias necesidades.⁵ Es, nuevamente, Cohen quien ofrece, a mi juicio, la formulación más concisa de este procedimiento. Según esta formulación, cada uno de los participantes en la deliberación democrática debe encontrar *razones* que vuelvan su propuesta aceptable para los demás, de manera tal que "la necesidad de esgrimir argumentos que convengan a los otros *modele* las motivaciones que las personas llevan al proceso de deliberación".⁶ En efecto, dado que en el debate público cada uno de los implicados debe demostrar el carácter *generalizable* de sus propuestas, la deliberación democrática tiene la virtud de promover una *transformación* de las posiciones sostenidas por las distintas partes a la luz de las razones ofrecidas en dicho proceso, facilitando, con ello, la obtención del consenso.⁷ Sin embargo, puesto que es necesario definir un conjunto de *condiciones* que el procedimiento democrático debe satisfacer para ser imparcial, quienes defienden una concepción deliberativa de la democracia se enfrentan a un serio dilema que puede formularse del modo que sigue: (a) por un lado, la totalidad de las normas públicas debe ser resultado de un debate colectivo entre personas libres e iguales orientado a establecer el bien común. (b) Pero, por el otro, la deliberación misma presupone la existencia y la institucionalización de aquellos dere-

5. Cp. Habermas, 2000, p. 382; Cohen, 1999a pp. 72-73; Rehg y Bohman, 1999, p. 9; Guariglia, 1996, p. 170.

6. Cohen, 1999a, p. 76.

7. Cp. Cohen, 1999a, p. 77 y Macedo, 1999, pp. 5-6.

chos que regulan la relación entre los ciudadanos, al menos en los aspectos concernientes al debate democrático.⁸ En este aspecto, las concepciones de la democracia deliberativa proponen usualmente un conjunto de *reglas* que toda deliberación democrática debe cumplir, entre las cuales pueden señalarse las siguientes estipulaciones:

a) Las deliberaciones se llevan a cabo a través de debates públicos, en los cuales todas las partes tienen las mismas posibilidades de realizar propuestas, recoger información y sostener sus argumentos. b) Todos los presuntamente involucrados por las consecuencias de las decisiones que se tomen tienen iguales posibilidades de acceso y participación en el debate. c) Los participantes están libres de coacciones, externas o internas, de modo que cada uno de ellos puede aportar a la discusión nuevos temas, informaciones o propuestas, sin que la distribución preexistente de poder y recursos influya en la inclusión, exclusión o distorsión de los nuevos aportes. d) Las deliberaciones están destinadas a lograr el consenso total, pero nada garantiza que éste se alcance. Por ello, las deliberaciones concluyen con una votación regida por la regla de la mayoría, que se considera suficiente para sancionar la opinión mayoritaria, la cual regirá provisoriamente hasta que una nueva mayoría logre convencer a los demás. e) Las deliberaciones políticas comprenden todas las materias que pueden ser reguladas en interés de todos, incluidas aquellas que las concepciones tradicionales consideran de naturaleza "privada".⁹

En estas reglas se entrecruzan, como vemos, aspectos concernientes a la garantía de la libertad política necesaria para que los ciudadanos puedan participar de la discusión, con aquellas condiciones sociales y económicas que aseguran *facticamente* a todos los miembros de una sociedad las capacidades necesarias para tomar parte del debate. En efecto, como señalan J. Knight y J. Johnson, la democracia requiere que

los participantes en el proceso deliberativo puedan involucrarse en un proceso discursivo de argumentación y persuasión. La tarea de cualquier participante es desarrollar y comunicar razones para actuar que inclinarán a los demás a suscribir los resultados colectivos que éste prefiere. Si [el participante] no está en condiciones, por la razón que sea, de llevar a cabo esta ta-

rea, no estará en condiciones de afectar el proceso de decisión colectiva. Como consecuencia de este fracaso, sus intereses y sus metas seguramente no serán tenidos en cuenta por el proceso democrático.¹⁰

Por consiguiente, un presupuesto central de las concepciones de la democracia deliberativa es que todos los potenciales implicados por las normas debatidas deben disponer de los medios que les permitan participar plenamente del intercambio de razones.¹¹ Por cierto, la forma más sutil y más habitual de exclusión de la deliberación democrática es la de no disponer de los recursos necesarios para identificar y defender argumentativamente las propias necesidades e intereses y para cobrar audibilidad en un espacio público dominado por los grandes partidos políticos y los medios masivos de comunicación. En este sentido, la lucha de los sectores o clases históricamente marginados del debate público, que durante los siglos XIX y XX se desarrolló mediante la adquisición del derecho formal de ciudadanía, se prolonga en la actualidad a través de reclamos dirigidos a obtener los recursos económicos y sociales necesarios, comenzando por la alimentación y la alfabetización, para poder presentar las propias propuestas ante el resto de la sociedad.¹² En esta línea, C. Nino afirma que "las personas que no están educadas, o están seriamente enfermas, o no tienen una vivienda apropiada, no pueden participar completamente o, al menos, igualmente en el proceso de deliberación colectiva y de decisión mayoritaria".¹³ Por ello, de acuerdo con él, dentro de las *reglas* del procedimiento democrático deberían incluirse también estipulaciones que definan derechos orientados a dotar a todos los ciudadanos de los medios materiales necesarios para participar efectivamente de la discusión y de la toma de decisiones. Esta última propuesta conlleva, sin embargo, un serio problema para la democracia, que Nino expresó así:

si cubrimos todas estas condiciones para otorgar valor [...] a la democracia, quedan muy pocas cuestiones a ser resueltas por la democracia. La mayoría de las discusiones políticas consisten en la apropiada distribución de este ti-

10. Knight y Johnson, 1999, p. 292.

11. Cp. Knight y Johnson, 1999, p. 280 y Bohman, 1999, p. 325.

12. Cp. Guariglia, 1996, p. 216.

13. Nino, 1997, p. 193.

8. Cp. Michelman, 1999, p. 158 y Vidiella, 2003, p. 26.

9. Guariglia, 1996, pp. 215-216. Cp. Habermas, 2000, pp. 381-381; Nino, 1989a, pp. 392-393; etc.

po de recursos. [...] Aquí nos enfrentamos una vez más con el conflicto entre procedimiento y sustancia, y nos conducimos nuevamente hacia la paradoja de la superfluidad [del gobierno], en este caso, [del gobierno] democrático.¹⁴

El interrogante que, tal y como señala Nino, deben afrontar las concepciones de la democracia deliberativa, puede expresarse del modo que sigue: ¿deben fortalecerse al máximo aquellas condiciones que permiten a cada ciudadano participar en pie de igualdad de la discusión pública, convirtiendo tanto los clásicos derechos civiles y políticos como los *nuevos* derechos económicos y sociales en *condiciones necesarias* para que los resultados del debate público se consideren legítimos, a riesgo de reducir a un mínimo el campo abierto a la deliberación? ¿O, por el contrario, debe dejarse que dichas cuestiones sean objeto de la discusión pública entre los ciudadanos, corriendo en este caso el riesgo de que los resultados de la misma resulten distorsionados por las diferencias de poder, riqueza, influencia, etc., que son moneda corriente en las sociedades capitalistas occidentales?

Tal y como indiqué al comienzo, hay, en términos generales, dos vías distintas que se han propuesto para resolver este dilema. La primera de ellas, que ha sido desarrollada paradigmáticamente por Rawls, consiste en establecer directamente una serie de derechos básicos, referidos a los *bienes primarios* que un régimen político debe proporcionar a sus ciudadanos, de modo tal que éstos se sitúen por encima del proceso democrático que se genera a partir de ellos. En efecto, Rawls sostiene que en la *etapa legislativa* las diversas políticas públicas deben respetar los *principios sustantivos de justicia* establecidos en la *posición original* bajo el *velo de la ignorancia*, ya que serían aquellos con respecto a los cuales habría un consenso unánime entre las partes, previo a cualquier otra decisión. Recientemente, Habermas ha señalado, empero, las dificultades de esta concepción de la democracia deliberativa, más cercana al liberalismo tradicional, al observar que, desde la perspectiva adoptada por Rawls,

el proceso de realización de los derechos no puede ni precisa ser cuestionado a largo plazo. Los ciudadanos no pueden experimentar este proceso, tal

14. Cp. Nino, 1997, p. 193 y Stafforini, 2003.

como exigirían, sin embargo, las cambiantes condiciones históricas, como un proceso abierto e inconcluso. No pueden reiniciar la ignición del núcleo radical democrático de la posición original en la vida real de su sociedad, pues todos los discursos de legitimación *esenciales* han tenido lugar en el seno de la teoría; y los resultados de los debates teóricos se encuentran ya sedimentados en la constitución.¹⁵

Por ello, la vía defendida por Habermas para resolver el dilema entre sustancia y procedimiento es de carácter puramente *procedimental*. De acuerdo con él, no debe imponerse ninguna restricción al debate público, dejando que sean los propios implicados quienes establezcan en la discusión misma el alcance y el contenido de los derechos que se reconocerán recíprocamente. A tales efectos, deben guiar su comunicación mediante el *principio discursivo D*, el cual se limita a consignar que solamente serán válidas aquellas normas que puedan obtener la aceptación de todos los involucrados en *discursos racionales*.¹⁶ Con ello, la filosofía se restringirá, según Habermas, a *clarificar el punto de vista moral* y del procedimiento democrático, delegando en los ciudadanos la responsabilidad de encontrar solución a los problemas particulares que penetran en la discusión a través del derecho y del *mundo de la vida social*.¹⁷ Pero esta concepción procedimental de la democracia también choca con objeciones de peso, como la formulada por Nino, quien sostiene que la misma conduce a un "populismo moral", pues implica que "la solución respaldada por la mayoría es automáticamente correcta".¹⁸ Esta situación amenaza, por cierto, con el desconocimiento de los derechos fundamentales de las minorías por parte de mayorías democráticas nucleadas en torno de alguna visión omnicomprensiva del mundo, riesgo que es tanto mayor cuanto más desorganizada e intolerante sea la cultura de base, tal como ocurre en países cuya sociedad civil tiene una tradición democrática breve o directamente inexistente.

15. Habermas, 1996a, p. 67. Cp. Cohen, 1999a, pp. 69-71 y Michelman, 1999, p. 157.

16. Cp. Habermas, 2000, pp. 172 ss. y Guariglia, 2002, p. 150.

17. Cp. Habermas, 1996a, p. 71 y McCarthy, 1997, p. 38.

18. Cp. Nino, 1989b, p. 109 y 1997, p. 165.

3. La concepción "restrictiva" de la razón pública y sus dificultades

Puesto que, como indica Rawls, todas las concepciones de la democracia deliberativa se caracterizan por sostener alguna idea de la *razón pública*, esta confrontación entre concepciones rivales conduce directamente a la cuestión de definir la naturaleza de la misma. De acuerdo con Rawls, la razón pública debe determinar (i) qué temas son propios de la deliberación colectiva en una democracia constitucional, (ii) quiénes son los actores de dicha deliberación, y, finalmente, (iii) cuáles son las restricciones que éstos deben respetar al discutir asuntos de interés general. En la versión por él defendida, esta especie de razón es pública de tres maneras:

como la razón de ciudadanos libres e iguales es la razón de lo público; su tema es el bien común, concerniente a cuestiones fundamentales de justicia política, que son de dos tipos, los contenidos esenciales de la constitución y asuntos de justicia básica; y su naturaleza y contenido son públicos, al ser expresados en el razonamiento público por una familia de concepciones razonables de justicia política, razonablemente pensadas para satisfacer el criterio de reciprocidad.¹⁹

Como se colige del pasaje anterior, Rawls restringe los temas que son de incumbencia de la razón pública a aquellos que involucran a los ciudadanos en su calidad de personas libres e iguales. Estos temas abarcan, en primer lugar, la determinación de los derechos individuales fundamentales de la constitución, y, en segundo lugar, las cuestiones de justicia, especialmente las de justicia distributiva. A su vez, esta razón pública se aplica a un círculo restringido de actores que forman parte de lo que él denomina el "foro político público", al cual pertenecen los jueces al emitir sus fallos, principalmente los miembros de la Corte Suprema, los funcionarios públicos del poder legislativo y del poder ejecutivo, y los candidatos de los diversos partidos políticos junto a sus jefes de campaña. Queda, sin embargo, explícitamente excluida de la razón pública la "cultura de trasfondo", es decir, la opinión pública tal y como ésta discurre a través de los medios masivos de comunicación o de las deliberaciones y reflexiones personales de los miembros

19. Rawls, 2000, p. 133.

de los diversos círculos académicos, científicos o religiosos, las cuales quedan al resguardo de las libertades de pensamiento y expresión.²⁰

En cuanto a las *restricciones* que este uso de la razón impone, Rawls sostiene que, como la razón pública está orientada a la creación de normas y leyes que obliguen coercitivamente a ciudadanos libres e iguales, los cuales suscriben a concepciones religiosas, morales y filosóficas divergentes, el *principio liberal de legitimidad*, basado en el *criterio de reciprocidad*, compele a todo aquel que quiere entrar en el debate público a defender sus intereses utilizando razones que pueda *sinceramente* esperar que sean *razonablemente* aceptadas por el resto de la ciudadanía.²¹ Esto significa que los actores del foro político público deben poder explicar al resto de la ciudadanía las razones en virtud de las cuales adoptaron determinadas posiciones *exclusivamente* en términos de la *concepción política de la justicia* que ellos ven como la más razonable.²² De este modo, el *contenido* de la razón pública está dado por una *familia de concepciones de la justicia* que deben cumplir con dos condiciones. (A) En primer lugar, tienen que ser concepciones netamente *políticas*, lo cual significa que deben ser pasibles de presentarse con independencia de cualquier *doctrina comprehensiva* y que deben poder articularse sobre la base de ideas políticas fundamentales que estén implícitas en la cultura pública de un régimen constitucional.²³ En este sentido, si bien la razón pública no critica ni ataca ninguna doctrina comprehensiva, a excepción de aquellas que, por su propia naturaleza facciosa o intolerante, sean incompatibles con la convivencia democrática, obliga a quienes participen de ella a expresarse bajo una forma *neutra* desde el punto de vista de dichas visiones omniabarcativas.²⁴ A estas restricciones de *contenido* se añaden, a su vez, restricciones vinculadas con "líneas directrices de investigación" que especifican modos de razonar, criterios de relevancia para la información y reglas de evidencia, las cuales, de acuerdo con Rawls, tienen las mismas bases que los principios de justicia. Al justifi-

20. Cp. Rawls, 2000, pp. 133-134 y 1996, p. 215.

21. Cp. Rawls, 2000, pp. 136-137; 1996, p. 217; 2004, p. 131 y Guariglia, 2002, p. 155.

22. Cp. Rawls, 2000, p. 135.

23. Cp. Rawls, 2000, p. 143 y 1996, p. 223.

24. Cp. Rawls, 2000, pp. 132, 135 y 1996, p. 214; Guariglia, 2003, p. 155 y McCarthy, 1997, p. 44.

car las decisiones concernientes a las cuestiones políticas fundamentales sólo debemos apelar, por tanto, "a creencias generales actualmente aceptadas, a formas de razonamiento propias del sentido común, y a métodos y conclusiones de la ciencia cuando éstos no son objeto de controversias".²⁵

(B) Hasta aquí no habría problema, ya que, como las mismas idea y valores presentes en la cultura pública de una sociedad democrática pueden recibir diferentes interpretaciones, la perspectiva mantenida por Rawls sería compatible con una amplia gama de concepciones políticas, a punto tal que en "*The Idea of Public Reason Revisited*" éste sugiere que la misma admitiría incluso una concepción procedimental de la democracia como la defendida por Habermas. Sin embargo, Rawls acota drásticamente la familia de teorías que podrían configurar el contenido de la razón pública al decir que las mismas deben ser de naturaleza *liberal*, lo cual significa que tales concepciones han de exhibir las siguientes características:

(a) deben especificar una lista de derechos básicos, libertades y oportunidades, tales como aquellos que resultan familiares en los regímenes constitucionales; (b) deben asignar a esos derechos, libertades y oportunidades una prioridad especial, sobre todo en relación con las demandas derivadas del bien común y de valores perfeccionistas; y, (c) deben adoptar medidas que aseguren a todos los ciudadanos una dotación adecuada de aquellos *bienes instrumentales* que les permitan hacer un uso efectivo de sus libertades.²⁶

Claramente, Rawls aspira con esto a establecer una serie de derechos básicos iguales para todos los ciudadanos —el derecho de participación política, la libertad de conciencia y de pensamiento, etc.— que las mayorías estarían constreñidas a respetar, ya que, de acuerdo con él, a diferencia de lo que ocurre con las cuestiones de justicia distributiva, las cuales quedan sujetas a agudas controversias, los derechos y libertades básicos sólo pueden ser especificados de una *única* manera en todos los regímenes políticos denominados "libres". A consecuencia de ello, los ciudadanos están obligados por el *deber de civilidad* a dejar a un lado, en la discusión de cuestiones políticas fundamentales, una parte conside-

25. Rawls, 1996, pp. 224-225.

26. Cp. Rawls, 2000, p. 141 y 1996, p. 223.

table de los argumentos y razones en base a los cuales han formado sus juicios y posiciones en la esfera de la opinión pública, para adoptar únicamente aquellos *módulos* de la discusión no restringida que se acomoden a la concepción política compartida de la justicia.

Ahora bien, lo que, a mi modo de ver, subyace a esta concepción restrictiva de la razón pública es la hipótesis de que en una sociedad democrática "existe una cultura de lo político significativamente diferenciada de la 'cultura de trasfondo' de la sociedad civil [...que] contiene, al menos implícitamente, las 'ideas intuitivas fundamentales' que constituyen el material a partir del cual se construye la concepción política de la justicia".²⁷ La pregunta, sin embargo, sería: ¿es posible determinar cuál es nuestra cultura pública compartida? A mi juicio, la cuestión de cuáles sean los valores que configuran la cultura pública de las democracias actuales es, en sí misma, objeto de controversias, pues se refiere a *tradiciones vivas* que están sujetas a una constante revisión. En este sentido, Rawls convertiría su propia interpretación del peso que ciertos valores políticos tienen en las modernas democracias constitucionales en la *vara* con la que debe medirse la *permisibilidad* de los argumentos y reivindicaciones en el foro público de una sociedad bien ordenada.²⁸ A causa de ello, muchos filósofos, entre ellos Habermas, sostienen que la imposición de restricciones al uso público de la razón responde a criterios normativos *pre-políticos* que los individuos estarían moralmente constreñidos a asumir *antes* de ingresar a la arena de debate, criterios que quedarían más allá de su voluntad política como ciudadanos autónomos.²⁹ Dicho en términos de T. McCarthy, la estrategia adoptada por Rawls para asegurar la estabilidad conduciría, en definitiva, a eliminar ciertas cuestiones de la agenda política "de una vez por todas", o a declarar que éstas "no son objetos propiamente dichos de discusión política".³⁰ Hasta donde alcanzo a ver, este modo de proceder choca, empero, frontalmente con la idea misma de una democracia deliberativa, según la cual todos los asuntos públicos relevantes deben decidirse mediante un debate libre y abierto en la esfera pública democrática. Por

27. Garreta Leclercq, 2004.

28. Cp. McCarthy, 1997, p. 48, en especial nota 16 y Knight y Johnson, 1999, p. 285.

29. Cp. Dryzek, 2002, p. 15 y Knight y Johnson, 1999, pp. 286 ss.

30. Cp. McCarthy, 1997, pp. 56 y 59 y Rawls, 1996, pp. 150-151 y 183.

cierto, es, paradójicamente, en aquellos aspectos que conciernen a los derechos, principios y valores básicos en los que el uso público de la razón exige *transgredir* cualquier concepción política o interpretación de los valores públicos previamente establecida, de modo que, al proponer cambios estructurales, las diversas corrientes de crítica política y social puedan convencer a los demás ciudadanos de que existen *buenas razones* para que alteren sus juicios ya formados.³¹ Conquistas tales como la ampliación del voto a la clase trabajadora y a las mujeres durante los siglos XIX y XX, la superación de la segregación racial, la creciente igualdad entre los géneros, la incorporación de los derechos humanos de segunda y tercera generación a las cartas constitucionales de las democracias contemporáneas, la transformación de la legislación vigente para permitir la unión civil entre personas de un mismo sexo, ¿no son eventos que conmocionaron hasta lo más profundo la cultura pública compartida de las sociedades occidentales? Puesto que las propias ideas y valores políticos esenciales presentes en una democracia constitucional permanecen sujetos a interpretaciones y disputas, parece imposible *construir* una concepción política unificada y estable no controvertida, a partir de la cual distinguir *con seguridad* aquellas posiciones y argumentos que pueden entrar al foro público de aquellos otros que deben ser erradicados *para siempre* de la deliberación. En tal aspecto, considero que McCarthy proporciona un fuerte argumento contra la concepción restrictiva de la razón pública al sostener que Rawls debería aplicar el principio de la tolerancia no meramente a la filosofía, sino también a la propia filosofía política, de modo que si no hay manera de determinar de una vez por todas qué asuntos pertenecen a la agenda política y qué asuntos no pertenecen a ella, resulta mucho más recomendable no trazar ningún límite entre el razonamiento público permisible y el no permisible, que trazar entre ellos una frontera arbitraria.³²

4. La concepción abierta de la razón pública

En contraste con la versión restrictiva de la razón pública propuesta por Rawls, una concepción *abierta* de la justificación pública, como la

31. Cp. Dryzek, 2002, pp. 15-16; McCarthy, 1997, p. 45 y Vidiella, 2003, p. 28.

32. Cp. McCarthy, 1997, pp. 59-60.

postulada por Habermas, deja a los propios ciudadanos la tarea de hallar, crear o reformular un fundamento común para su convivencia democrática. El núcleo de esta propuesta está compuesto por la tesis que sostiene que la *autonomía pública* y la *autonomía privada* son "co-originarias" y de "igual peso". Una formulación bastante concisa de esta compleja tesis está contenida en el pasaje que sigue:

La buscada conexión interna entre "derechos del hombre" y soberanía popular consiste [...] en que la exigencia de institucionalizar jurídicamente la autolegislación sólo puede cumplirse con ayuda de un código que *a la vez* implica el garantizar libertades subjetivas de acción judicialmente accionables. A la inversa, la igual distribución de esos derechos subjetivos (y de su *fair worth*) sólo puede satisfacerse mediante un procedimiento democrático que funda la presunción de resultados racionales en la formación de la opinión y la voluntad políticas.³³

En otros términos, Habermas sostiene que los ciudadanos sólo pueden hacer un uso apropiado de sus libertades políticas si gozan de la independencia que les confiere una autonomía privada asegurada de manera homogénea. En este sentido, considera que los derechos individuales básicos son "condiciones necesarias que posibilitan el ejercicio de la autonomía pública"; pero, al mismo tiempo, enfatiza que únicamente se puede lograr tal regulación homogénea y susceptible de consenso de las libertades privadas si los ciudadanos pueden hacer un uso adecuado de su autonomía política. Por esta vía, la autonomía política cobraría un carácter *autorreferente*, ya que serían los propios ciudadanos quienes, mediante un debate público abierto y no sujeto a restricciones externas, parcelarían y repartirían las competencias y responsabilidades privadas y públicas. Para Habermas, la autonomía pública y la privada son, en conclusión, dos dimensiones *complementarias* que *se presuponen mutuamente*, de modo que ambas deberían restringirse recíprocamente sin que hubiera primacía de ninguna de ellas sobre la otra.³⁴ En contra de esta propuesta, Rawls ha objetado, a mi modo de ver acertadamente,

33. Habermas, 2000, pp. 653-654 y 1999b, pp. 254-255.

34. Cp. Habermas, 2000, pp. 192-195, 392, 653, etc.; 1999b, pp. 252-256; 1996a, p. 70; 1996b, pp. 180-181; 1988, pp. 600-603, etc.; Vallespín, 1997, pp. 214-215; Larmore, 1999, p. 617; Guariglia, 2002, pp. 54-55; Rawls, 1995, pp. 116-117 y Michelman, 1999, pp. 164-165.

que en la concepción de Habermas las dos formas de autonomía no marchan paralelamente, sino que es la autonomía pública la que desempeña el papel "básico y primario", de modo que resulta difícil comprender de qué manera ambas formas de autonomía se correlacionan y hasta qué punto tienen un peso igual. En efecto, a pesar de que Habermas enfatiza que las libertades de la esfera privada son "intrínsecamente valiosas", éstas sólo pueden justificarse, en su teoría, como medios que vuelven posible la autolegislación democrática. Como consecuencia, los derechos individuales básicos, especialmente aquellos que no guardan relación directa con el procedimiento democrático, podrían ser avasallados por una mayoría tiránica, por lo cual distintos autores han criticado la concepción de Habermas, argumentando que ésta fracasa en dar un peso adecuado a los derechos y libertades fundamentales y que supedita el reconocimiento de los derechos humanos al *frágil y contingente* consenso alcanzado por los ciudadanos en los procesos de formación de la opinión y la voluntad políticas.³⁵

Esta y otras objeciones similares nos permiten concluir, en mi opinión, que Habermas confía excesivamente en la robustez de la sociedad civil y en la pluralidad, heterogeneidad y espontaneidad de sus movimientos, grupos y organizaciones, los cuales deben poner un freno a los excesos de poder, contribuyendo activamente a que la formación de la voluntad y la opinión públicas sean efectivamente *racionales*. En términos de Habermas:

las instituciones jurídicas de la libertad decaen y se arruinan sin las iniciativas de una población *habituada* a la libertad. La espontaneidad de esta población no es algo que precisamente el derecho pueda forzar; se regenera a partir de tradiciones que mantengan vivo el sentido de la libertad y que promuevan el ejercicio de la libertad, y se mantiene viva en el tejido asociativo de una cultura política liberal.³⁶

Es evidente, por tanto, que la expectativa de que la deliberación pública produzca resultados *racionales* depende, para Habermas, de la interacción entre la formación institucionalmente organizada de la voluntad política, que tiene su sede principalmente en el parlamento, y las

35. Cp. Knight, 1999, p. 162 y Gutmann y Thompson, 2000, p. 17.

36. Habermas, 2000, p. 197. Cp. 1988, pp. 612-613 y 615.

corrientes de comunicación espontáneas de un *espacio público* que, por su propia complejidad, resultaría imposible de manipular. Es, nuevamente, Rawls quien ha señalado las dificultades de una posición como ésta al afirmar que, si se prescinde de aquellas "orientaciones sustantivas" destinadas a resguardar los intereses humanos fundamentales

ningún procedimiento institucional puede cancelar la máxima: basura entra, basura sale. Aun cuando las condiciones de una democracia constitucional tiendan a forzar, para tener influencia, la formación de grupos para defender puntos de vista más comprometidos y razonables, la mezcla de opiniones en una votación en la que los ciudadanos carezcan de la conciencia de esas orientaciones pueden llevar con facilidad a la injusticia, aun cuando el resultado del procedimiento sea legítimo.³⁷

En esta misma dirección, O. Guariglia sostiene en un trabajo sobre "Razón pública y democracia deliberativa" de reciente publicación, que en Estados cuya sociedad civil es incapaz de llevar a cabo la tarea previa de selección y jerarquización de los temas sobre la base de principios y reglas universalmente compartidos, una "apertura indiferenciada" de la razón pública como la propuesta por Habermas podría fácilmente conducir a una parálisis de todo el procedimiento democrático, causada por la infinidad de intereses particulares no generalizables que pugnan por subir al escenario público.³⁸ Si bien, siguiendo a Habermas, Guariglia cree que todos los posibles afectados deben tener acceso al debate, ya que restringir demasiado el círculo de aquellos que están habilitados a participar de él atenta contra el carácter de público que tiene este uso de la razón, sostiene, empero, que éstos están constreñidos a aceptar *en todos los casos* las "estrictas reglas" postuladas por Rawls. La ventaja de imponer restricciones sustantivas que delimiten *a priori* el tipo de argumentos que se pueden presentar en un proceso deliberativo, consiste, según Guariglia, en que esto permitiría excluir instantáneamente del debate aquellas propuestas que introduzcan alguna forma "abierta o solapada" de discriminación, lo cual, en su opinión, es fundamental para que se respete la igual dignidad de las personas en su calidad de ciudadanos.³⁹

37. Rawls, 1995, pp. 139-140.

38. Cp. Guariglia, 2002, pp. 145 y 150.

39. Cp. Guariglia, 2002, pp. 152 y 155 y Knight, 1999, p. 163.

Ahora bien, ¿pueden las concepciones restrictivas de la razón pública, como las de Rawls y Guariglia, garantizar un funcionamiento *racional* del sistema democrático sin necesidad de presuponer la existencia de una cultura pública de espíritu liberal, altamente ilustrada en los valores de la vida democrática? Veamos, en primer lugar, qué ocurre con la teoría de Rawls. De acuerdo con él, no hay ninguna institución ni ninguna forma de gobierno que garantice que “los derechos justos serán siempre respetados”, ni hay tampoco manera de evitar que los principios constitucionales y los derechos básicos sean derogados por la vía de una revolución, sea ésta armada o *institucional*.⁴⁰ Es, en consecuencia, el *deber de civilidad*, que obliga a los ciudadanos a respetar las condiciones impuestas por la razón pública, lo que asegura que el límite fijado a la política por los derechos individuales básicos no será traspuesto. A pesar de que este deber se aplica, en principio, sólo a los actores del foro político público, Rawls sostiene que todos los ciudadanos *deben* pensarse a sí mismos *como si* fueran legisladores y preguntarse qué leyes considerarían razonable aceptar a la luz de razones que satisfagan el criterio de reciprocidad.

Cuando es firme y extendida, la disposición de los ciudadanos a verse a sí mismos como legisladores ideales, y a repudiar a los funcionarios gubernamentales y candidatos para cargos públicos que violen la razón pública, es una de las bases políticas y sociales de la democracia, y es vital para la fuerza duradera de ésta y para su vigor.⁴¹

El ideal de ciudadanía defendido por Rawls requiere, pues, que los integrantes de la sociedad civil hayan *internalizado* la idea de la razón pública, de manera tal que hagan “todo lo que esté a su alcance para mantener a los funcionarios dentro de sus límites”. Este deber de civilidad no es, sin embargo, un deber jurídico, pues ello sería incompatible con la libertad de expresión, sino un deber “intrínsecamente moral” que los miembros de las diversas doctrinas éticas, religiosas y filosóficas acatarían *de buen grado* al comprender que dicho acatamiento resulta indispensable para la subsistencia de ciertos valores políticos y, sobre todo, de los derechos y libertades básicos.⁴² Es claro, entonces, que la

40. Cp. Rawls, 1995, p. 123 y 1996, p. 239.

41. Rawls, 2000, p. 136.

42. Cp. Rawls, 1996, pp. 253 y 219 y 2000, p. 136 y McCarthy, 1997, p. 45.

concepción política de Rawls se sostiene sobre la existencia de una fuerte tradición liberal y de una “comunidad de cultura política democrática”, que, mediante la red de organizaciones, asociaciones no gubernamentales, medios de comunicación, movimientos de intelectuales y grupos de opinión característicos de una sociedad civil libre y activa, *administre* el acervo de razones que los miembros de los tres poderes del Estado pueden invocar para justificar las políticas públicas.

Algo similar ocurre, en mi opinión, con la versión excluyente de la razón pública propuesta por Guariglia. En efecto, él piensa que el único camino a través del cual puede compensarse la debilidad de la esfera pública de aquellas sociedades civiles cuyas culturas de base han sido “colonizadas por concepciones religiosas y sociopolíticas intolerantes” es imponiendo a todos los ciudadanos la obligación de atenerse, en la discusión de cuestiones políticas fundamentales, a las rígidas restricciones que, según Rawls, implica el uso público de la razón. Guariglia cree, incluso, que si bien esta forma de considerar el debate público estrecha los márgenes para la admisión de temas, fuerza una apertura mucho más amplia en aquellas sociedades que, por sus rasgos sectarios, tienden a atrincherarse en las concepciones dominantes de su vida moral frente a ciertos temas controvertidos. Sin embargo, la pregunta sería: ¿cómo es posible que ciudadanos formados en semejantes tradiciones se muestren dispuestos a respetar ellos mismos, y a hacer respetar a sus gobernantes, los límites impuestos por la razón pública? A mi juicio, es imposible conseguir que los ciudadanos se comporten de acuerdo con las virtudes propias de una cultura democrática allí donde dicha cultura no existe ya. Toda concepción de la razón pública, incluso una explícitamente restrictiva, requiere, por tanto, que los ciudadanos se muestren dispuestos a lograr un consenso normativo con los demás miembros de su sociedad, ponderando imparcialmente todos los puntos de vista e intereses en juego, renunciando a la satisfacción de sus propias necesidades cuando esto favorezca al bien común, y comprometiéndose a resolver los conflictos que pudieran suscitarse de un modo que, en principio, resulte aceptable para todos los implicados. Ahora bien, si un pueblo ya posee, en virtud de su experiencia común, de sus tradiciones políticas, o de su maduración cívica, un espíritu democrático y liberal como el que las concepciones restrictivas de la razón pública presuponen, ¿por qué no dejar que sean los propios implicados quienes se pronuncien sobre todas las cuestiones sustantivas? En efecto, a mi modo de ver, un uso abierto de la razón pública presenta impor-

tantes ventajas desde el punto de vista de una concepción deliberativa de la democracia, pues, como señala S. Benhabib,

los ciudadanos deben sentirse libres para introducir [...] "cualquier argumento moral dentro del foro político". Pues únicamente después de que el diálogo haya sido abierto de forma tan radical podremos estar seguros de que hemos alcanzado un acuerdo en relación con la definición mutuamente aceptable del problema que tenemos por delante, y no algún acuerdo de consenso de compromiso que silenciará las preocupaciones de algunos miembros de la sociedad.⁴³

De este modo, a pesar de que la concepción abierta de la razón pública también impone a los ciudadanos el deber moral básico de tratar a los demás como personas iguales, parte de la idea de que la distinción entre los argumentos, razones y posturas que pueden ser admitidos en el debate público no debe ser trazada de antemano, sino que tiene que fijarse en el decurso mismo de una discusión a la que puedan ingresar *a priori* todas las propuestas.

Pasando revista a la argumentación del presente trabajo, creo haber mostrado que toda concepción de la razón pública presupone necesariamente la existencia de una cultura de base liberal, dotada de un conjunto específico de virtudes indispensables para la vida democrática. Como consecuencia, las concepciones restrictivas de la razón pública no estarían en mejores condiciones que las concepciones abiertas de resguardar los derechos fundamentales de las personas y de evitar el surgimiento de mayorías tiránicas, por lo cual no habría, en mi opinión, buenas razones para impedir que los ciudadanos puedan decidir por sí mismos cuáles son los límites morales que deben respetarse al debatir cuestiones políticas fundamentales. Al mismo tiempo, dado el fortalecimiento de los organismos encargados de administrar la justicia planetaria, la reciente formación de un Tribunal Penal Internacional abocado a perseguir y castigar los crímenes de lesa humanidad, la globalización de la cultura de los derechos humanos, y la creciente influencia de organismos mundiales no gubernamentales del tipo de *Amnesty International*, el riesgo de que un procedimiento democrático liberado de imposiciones externas desemboque en un régimen despótico que avasalle

43. Benhabib, 1999, pp. 82-83.

los derechos humanos es cada día menor. Por ello, considero que, tal y como establece el ideal de la democracia deliberativa, la totalidad de los asuntos públicos debe ser decidida mediante el libre intercambio de razones y puntos de vista entre los ciudadanos en un debate en el que sean los propios implicados quienes decidan cuáles son los límites que la deliberación impone a quienes quieren participar de ella.

Universidad de Buenos Aires -
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

BIBLIOGRAFÍA

- Benhabib, S., 1999: "Models of Public Space: Hanna Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas", en *Habermas and the Public Sphere* (Calohun, C., ed.), Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1999.
- Bohman, J., 1999: "Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources, and Opportunities", en *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics* (Bohman, J., Rehg, W., eds.), Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1999.
- Bohman y Rehg., 1999: "Introduction", en *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics* (Bohman, J., Rehg, W., eds.), Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1999.
- Cohen, J., 1999a: "Deliberation and Democratic Legitimacy", en *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics* (Bohman, J., Rehg, W., eds.), Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1999.
- 1999b: "Procedure and Substance in Deliberative Democracy", en *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics* (Bohman, J., Rehg, W., eds.), Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1999.
- 2001: "Democracia y libertad", en *La democracia deliberativa* (Elster, J., ed.), Barcelona, Gedisa, 2001.
- Dryzek, J., 2002: *Deliberative Democracy and Beyond*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Ferraro, A., 2000: "Guariglia y la democracia en América Latina", en *Universalismo y multiculturalismo* (Bertomeu, M. J., Vidiella, G., y Gaeta, R., eds.), Buenos Aires, Eudeba, 2000.

- Garreta Leclercq, M., 2004: "La tesis de la neutralidad en la teoría de John Rawls", inédito.
- Guariglia, O., 1996: *Moralidad, ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- 2002: *Una ética para el siglo XXI: ética y derechos humanos en un mundo postmetafísico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Gutmann, A., Thompson, D., 2000: *Democracy and Disagreement*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
- Habermas, J., 1988: "La soberanía popular como procedimiento", en *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Valladolid, Trotta, 2000.
- 1995: *Teoría y praxis*, Barcelona, Altaya, 1995.
- 1996a: "Reconciliation through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls Political Liberalism", en *Debate sobre el liberalismo político* (Rawls, J., Habermas, J.), Barcelona, Paidós, 1998.
- 1996b: "'Vernunftig' versus 'Wahr' ", en *Debate sobre el liberalismo político* (Rawls, J., Habermas, J.), Barcelona, Paidós, 1998.
- 1998a: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1998.
- 1998b: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- 1999a: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999.
- 1999b: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- 2000: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Valladolid, Trotta, 2000.
- Knight, J., 1999: "Constitutionalism and Deliberative Democracy", en *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement* (Macedo, S., comp.), New York, Oxford University Press, 1999.
- Knight, J., y Johnson, J., 1999: "What Sort of Equality Does Deliberative Democracy Require?", en *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics* (Bohman, J., Rehg, W., eds.), Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1999.
- Larmore, C., 1999: "The Moral Basis of Political Liberalism", en: *The Journal of Philosophy*, vol. xcvi, diciembre de 1999, pp. 599-611.
- Macedo, S., 1999: "Introduction", en *Deliberative Politics. Essays on Democracy and Disagreement* (Macedo, S., comp.), New York, Oxford University Press, 1999.
- Macpherson, C.B., 1997: *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1997.

- McCarthy, T., 1997: "Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo", en *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (Gianbernat, J. A., comp.), Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- 1999: "Practical Discourse: on the Relation of Morality to Politics", en *Habermas and the Public Sphere* (Calohun, C., ed.), Massachusetts, The Massachusetts Institute of Macedo, S., 1999: "Introduction" en *Essays on Democracy and Disagreement*, New York, Oxford University Press, 1999.
- Michelman, F., 1999: "How Can The People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy", en *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics* (Bohman, J., Rehg, W., eds.), Massachusetts, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1999.
- Nino, C. S., 1989a: *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989.
- 1989b: *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- 1997: *La constitución de la democracia deliberativa*, Buenos Aires, Gedisa, 1997.
- Rawls, J., 1995: "Reply to Habermas", en *Debate sobre el liberalismo político*, (Rawls, J. y Habermas, J.), Barcelona, Paidós, 1998.
- 1996: *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996.
- 2000: *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.
- 2004: *La justicia como equidad: una reformulación*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Sttaforini, P., 2003: "El constructivismo epistemológico y el valor epistémico de la democracia", inédito.
- Vallespín, F., 1997: "¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a facticidad y validez de Jürgen Habermas", en *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (Gianbernat, J. A., comp.), Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- Vidiella, G., 2003: "La razón pública y la democracia deliberativa", en *Phronesis: revista de filosofía y cultura democrática*, n. 10, abril 2003.

ABSTRACT

In this paper I will analyze two alternative versions of *public reason*: the *restrictive* version, developed by J. Rawls, and the *open* version, mainly connected with J. Habermas' political philosophy. Finally, I will try to provide an argument in favor of the latter.

EL SENTIMIENTO DE LO SUBLIME EN LA FILOSOFÍA DE IMMANUEL KANT¹

Fernando Moledo

Introducción

Dentro del período crítico, Kant se ocupa específicamente del análisis del sentimiento de lo sublime en la *Crítica del Juicio*, especialmente en "La analítica de lo sublime" que se extiende entre los párrafos 23 y 29 y la "Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes" que sigue a continuación. Sin embargo, el problema del sentimiento de lo sublime, que Kant había considerado ya en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, escrito publicado en 1764, excede el marco de la estética y se lo encuentra asociado a la moral tanto en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de 1785 como en la *Crítica de la razón práctica* de 1788.

Ernst Cassirer ha observado que en las reflexiones en torno al sentimiento de lo sublime y a la problemática relación entre estética y moral que allí se plantea "vemos a Kant moverse (...) en su auténtico campo, en el que verdaderamente le pertenece a él".² El propósito del siguiente artículo, entonces, consiste en intentar determinar de qué es sentimiento el sentimiento de lo sublime y cuál es la estructura a la que responde en el marco del idealismo crítico kantiano. El punto de partida aquí es que el planteo de Kant sobre el sentimiento de lo sublime se en-

1. El siguiente artículo recoge partes del trabajo incluido en mi tesis de licenciatura en la Carrera de Filosofía de la UBA – Argentina, *Lo sublime. Del sentimiento de lo suprasensible en Kant a la experiencia del arte en la recepción de Schiller*. (Director: Ricardo Ibarlucía)

2. Cassirer, Ernst, *Kant, vida y doctrina*, traducción de Wenceslao Roces, México, FCE, 1948, p. 381.

cuentra revestido de una serie de particularidades cuya relevancia se pone de manifiesto cuando son vistas a la luz de una segunda cuestión: la posibilidad de establecer un sistema de la filosofía pura cuyo punto de partida se encuentra en la filosofía teórica y la restricción que las condiciones de posibilidad del conocimiento imponen a todo intento de conocimiento de lo suprasensible. El sentimiento de lo sublime, se intentará argumentar, es una de las formas en las cuales Kant da cuenta de esa tensa relación entre la posibilidad del sistema, entendido como vínculo entre la razón teórica y la razón práctica y sus correspondientes objetos, lo sensible en el concepto de naturaleza desde el punto de vista teórico y lo suprasensible en el concepto de libertad desde el punto de vista práctico, y la restricción a la cual ese sistema debe atenerse: la imposibilidad de concebir a dicho sistema como un sistema *absoluto* en el cual fuera posible el conocimiento teórico de lo suprasensible.

El problema del sistema en la Crítica del Juicio

El 28 de diciembre de 1787, con la *Crítica de la razón práctica* casi lista, Kant le anuncia a Reinhold en una carta su intención de escribir una tercera crítica:

Me ocupo ahora de la *Crítica del Gusto* con cuya ocasión se descubre otra clase de principios a priori que los descubiertos hasta ahora, pues las facultades del ánimo son tres: facultad de conocer, sentimiento de placer y dolor y facultad de desear. Para la primera he encontrado principios a priori en la *Crítica de la Razón Pura* (teórica), para la tercera, en la *Crítica de la Razón Práctica*. Los estoy buscando también para el segundo, y, aunque antes pensaba que era imposible encontrarlos, sin embargo, lo sistemático que el análisis de facultades hasta aquí consideradas me ha hecho descubrir en el espíritu humano, y que me proporcionará, para el resto de mi vida, materia bastante para admirar y aún, en lo posible, para fundamentar, me ha puesto en el camino; así es que ahora reconozco tres partes de la filosofía, cada una de las cuales tiene sus principios a priori, que se pueden enumerar. Se puede también determinar con seguridad la extensión de los conocimientos posibles de esta manera: son esas partes la filosofía teórica, la teleología y la filosofía práctica, de la cuales, desde luego, la de en medio se encuentra la más pobre en fundamento de determinación a priori. Esta, bajo el título de

Crítica del Gusto, pienso que estará acabada en manuscrito, aunque no en la impresión, para la pascua de resurrección.³

Inicialmente, la tercera crítica, publicada en 1790 ya no como *Crítica del gusto* sino como *Crítica del Juicio*, iba a estar acompañada de una introducción titulada "De la filosofía como un sistema".⁴ Poder pensar a la filosofía como un sistema significa para Kant encontrar un vínculo entre la razón pura teórica y la razón pura práctica y sus objetos correspondientes: la naturaleza y la libertad.⁵ Pero hacerlo implica al mismo

3. Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin und Leipzig, Dereinigung wissenschaftlicher Verleger, Walter de Gruyter & Co., 1922, (en adelante "Ak."), X, 488-489. La versión en castellano de la carta citada corresponde casi en su totalidad a Francisco Larroyo (México, 1991). Vale la pena señalar que todavía en la *Crítica de la razón pura* Kant desestima cualquier posibilidad de llevar a cabo una "Crítica del gusto [Kritik des Geschmacks]", por considerar su objeto, "traer el juicio crítico sobre la belleza a principios racionales", algo totalmente impracticable; *Kritik der reinen Vernunft* (KrV.), Ak., A 21 / B 35-36.

4. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (EE.), Ak. XX, 195.

5. Ya en 1918 Cassirer ha señalado sobre la *Crítica del Juicio*, que "esclarecer esta distinción, este «dualismo» entre la idea y la experiencia, entre el ser y el deber, y afirmar precisamente en él, y a través de él, la unidad de la razón: tal es, ahora, el problema más general que el sistema crítico se plantea". Cassirer, E., op. cit., p. 315. Recientemente David Sobrevilla observó en ese sentido que una tercera crítica que se ocupe, ya no tan sólo del *Gusto*, como anunciaba Kant en la carta a Reinhold, sino de la facultad de juzgar en general, del Juicio como facultad mediadora entre el uso teórico y práctico de la razón "tenía que ser redactada por necesidad de sistema". Sobrevilla, David., "La estética de Kant", en Sobrevilla, D., *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición crítica*, Lima, Amarú, 1986, p. 11. Con ello Kant abre a su vez el camino de lo que se transformará en uno de los problemas centrales del idealismo alemán poskantiano. Cf.: Heidegger, Martrin, *Schelling y la libertad humana*, traducción de Alberto Rosales, Caracas, Monteávila, 1996, pp. 43-51. En efecto, en las *Lecciones sobre historia de la filosofía* (III) Hegel caracteriza la tarea del período de la "novísima filosofía alemana" justamente como el intento de dar solución al "dualismo" entre el ser y el concepto establecido en el idealismo crítico de Kant. Dicho dualismo sería el producto de que al pensamiento se "le niega la capacidad para conocer lo que es en y para sí", rasgo esencial de una "filosofía de la finitud"; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Säm-*

tiempo conservar la restricción que impone el propio idealismo trascendental kantiano desde la *Crítica de la Razón Pura* en adelante: la imposibilidad del conocimiento teórico de lo suprasensible. En efecto, la dificultad consiste, como escribe Kant en la versión definitiva de la introducción, en que:

el concepto de la naturaleza, al representar sus objetos en la intuición, los representa no como cosas en sí mismas, sino como meros fenómenos, y en cambio el concepto de la libertad representa en sus objetos una cosa en sí misma, pero no lo hace en la intuición, y por lo tanto, ninguno de los dos puede producir un conocimiento teórico de su objeto como cosa en sí (ni aún del sujeto que piensa) que sería lo suprasensible, bajo lo cual hay que poner sin duda la idea de la posibilidad de todos esos objetos de la experiencia, siendo, sin embargo, imposible elevarla y extenderla hasta un conocimiento. Hay pues un campo ilimitado pero también inaccesible, para nuestra facultad de conocer; es, a saber, el campo de lo suprasensible.⁶

Así como están las cosas, entre la esfera de la naturaleza como lo sensible y la de la libertad como lo suprasensible, se abre un abismo:

La esfera del concepto de la naturaleza (...) y la del concepto de la libertad (...) están apartadas completamente de todo influjo recíproco que (cada una según sus leyes fundamentales) pudiera tener una sobre otra, por el gran abismo [Kluft] que separa lo suprasensible de los fenómenos.⁷

tlische Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Forman Verlag, 1965, XV, 552- 585.

6. *Kritik der Urteilskraft* (KdU), Ak., V, 175. En general se han seguido aquí en su mayor parte las traducciones de Manuel García Morente para la *Crítica del Juicio* (Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1914), la *Crítica de la razón práctica* y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (en colaboración con E. Miñana y Villagrasa, Buenos Aires, Ed. El Ateneo, 1951). Es preciso señalar que el término "Gemüt" empleado por Kant, no se traduce aquí por "espíritu", como hace en general García Morente, sino por "ánimo"; con ello se intenta preservar la especificidad del término "Geist" y su concepto, que Kant emplea en la *Crítica del Juicio* recién a partir del parágrafo 49, relacionado estrechamente al problema del arte y del genio.

7. KdU., Ak., V, 195.

Y bajo la luz de la pregunta por el sistema de la filosofía, el problema del abismo queda señalado al mismo tiempo que se pide para él una solución:

Si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de la libertad como lo suprasensible de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran tantos mundos diferentes sin poder el primero tener influjo sobre el segundo, sin embargo, debe este tener un influjo sobre aquel, a saber: el concepto de la libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes que posee concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que han de realizar en ella.⁸

La *posibilidad de pensar* la conformidad entre naturaleza y libertad, constituye la única vía de investigación crítica posible si lo que se quiere es tener sistema y mantener al mismo tiempo la restricción sobre la posibilidad de conocimiento teórico de lo suprasensible. Queda así determinado el ámbito de la teleología, como le adelantara Kant a Reinhold en 1787, para la cual el Juicio, como facultad intermedia entre el entendimiento y la razón,⁹ se da a sí mismo un principio subjetivo a priori, la finalidad (*Zweckmäßigkeit*), que hace posible la reflexión o el uso reflexivo de esa facultad en relación a la naturaleza.¹⁰ El principio del Juicio no se extrae de ni se aplica a la naturaleza, sino que el Juicio se lo aplica a sí mismo para poder pensar el orden de la naturaleza en su indeterminación empírica y contingente como si se tratara de una producción necesaria; "la naturaleza es representada mediante ese concepto, como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas".¹¹ La tarea de la teleología consistirá, en última

8. KdU., Ak., V, 175-176.

9. Cf.: KdU., Ak., V, 168 y EE., XX, 207-208.

10. Cf.: KdU., Ak., V, 181. Para el carácter problemático que implica sostener un principio *subjetivo-a priori* para el Juicio Cf.: Floyd, Juliet "Heautonomy: Kant on reflective Judgment and Systematicity", en Parret, Herman, (ed.) *Kants Ästhetik – Kant's Aesthetics – L'Esthétique de Kant*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1998, pp. 192-218.

11. KdU., Ak., V, 180-181.

instancia, justamente en la posibilidad de pensar la contingencia teórica como necesidad práctica.

Pero el problema del sistema no es por completo una novedad de la *Crítica del Juicio*, sino que se encuentra planteado ya en la *Crítica de la Razón pura* en torno a tres preguntas programáticas: “¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar [hoffen]?”. Mientras que la primera corresponde a la filosofía teórica y la segunda a la práctica, la tercera, que “es a la vez práctica y teórica” define ya entonces un tercer ámbito que apunta a la posibilidad de establecer un vínculo entre las dos anteriores,¹² ámbito del cual Kant se ocupa finalmente en la tercera crítica. Allí el Juicio reflexionante posibilita *subjetivamente* el sistema de la filosofía pura al proporcionar “el concepto intermedio entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes según la primera, al fin último según la segunda, y proporciona ese concepto en el concepto de una finalidad de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que solo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real”.¹³

La cuestión es en qué medida es posible *esperar* que la coincidencia entre la naturaleza y el sujeto que de hecho parece producirse allí a donde se dirige la investigación empírica, se extienda en última instancia a la coincidencia entre naturaleza y libertad de forma tal que el fin último de la segunda —el bien supremo— pueda realizarse en la primera. A eso apunta, en definitiva, la pregunta por el sistema: ¿cómo es posible *esperar* tal coincidencia entre lo teórico en el concepto de naturaleza y lo práctico en la libertad sabiendo que entre ambas se extiende un abismo? El problema del sistema consiste así en determinar en qué medida es posible *esperar* (hoffen), sostener la espera: tener *esperanza* (Hoffnung),¹⁴ concepto límite que funciona como único vínculo posible entre

12. Cf.: KrV., Ak., A 805 / B 833.

13. KdU., Ak., V, 196.

14. Aunque la esperanza no sea un problema que Kant trabaje en forma explícita a lo largo de su obra, se lo puede encontrar desarrollado en numerosos pasajes, apuntando siempre a la relación entre lo sensible y lo suprasensible. En ese sentido se puede ver muy especialmente la argumentación llevada a cabo entre las secciones IV y V de la “Dialéctica de la razón práctica pura” de la *Crí-*

lo sensible en el concepto de naturaleza y lo suprasensible en el concepto de libertad en el marco de un sistema de la filosofía que renuncia a toda metafísica dogmática.¹⁵

Ahora bien, la finalidad no solamente puede ser referida a la relación de un concepto de fin con un objeto determinado de la naturaleza, relación de la que se ocupa la teleología desarrollada en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, la “Crítica del Juicio teleológico”, sino a la relación establecida entre una representación dada y el sujeto, expresada por el enlace de dicha representación y aquello que Kant le anunciaba a Reinhold en 1787 y que reitera en la primera introducción, como segunda facultad del sujeto, intermedia entre la facultad de conocer y la de desear: el sentimiento.¹⁶ Esta posibilidad es la que abre la esfera de la

tica de la razón práctica, en donde se establece que “para un ente racional, pero finito”, el “objeto de la esperanza [Gegenstand der Hoffnung]” consiste en la “coincidencia exacta de la felicidad con la moralidad”: el Bien supremo. De esta forma es posible sostener que el problema de la esperanza se encuentra implícito por debajo del concepto de una fe práctica, cuya fuente, señala Kant en los apartados mencionados, reside en la “la razón pura (tanto por su uso teórico como por su uso práctico)” *Kritik der praktischer Vernunft* (KpV.), Ak., V, 122-132. En última instancia, el problema de la esperanza, la pregunta teórica y práctica por aquello que es permitido esperar, como única forma posible de plantear el problema de la relación entre lo sensible y lo suprasensible en el marco de un sistema no absoluto, puede ser considerado como el hilo conductor que atraviesa, no sólo las cuestiones abordadas en la *Crítica del Juicio*, sino también aquellas que corresponden al ámbito de la filosofía de la historia y de la filosofía de la religión. Para un abordaje posible del problema en relación a la estética Cf.: Grimaldi, Nicolas, “Espoir et désespoir de la raison chez Kant”, Kant-Studien 82 (1991), pp. 129-145.

15. Mario Caimi ha subrayado la importancia de la *Crítica del Juicio*, en especial de su segunda parte, como uno de los intentos sistemáticos de Kant por construir una ontología crítica y dar con ello una respuesta positiva a las cuestiones tradicionales de la metafísica. En la *Crítica del Juicio*, sostiene Caimi, “la metafísica kantiana (...) encuentra el modo de procurarles validez objetiva a aquellos conceptos puros alcanzados mediante la reflexión y carentes de datos. Se logra esto mediante el enlace de la esfera de lo teórico con la de lo práctico”, Caimi, Mario, “Motivos metafísicos en la Crítica del Juicio teleológico” en: Sazbón, José (comp.), *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, UBA- Facultad de Filosofía y Letras, 1993, p. 23.

16. Cf.: EE., Ak. XX, 207-208.

estética; de ella se ocupa la primera parte de la *Crítica del Juicio*: la "Crítica del Juicio estético".

El Juicio de gusto y la belleza natural

Juicios estéticos son aquellos en los que se declara el enlace de una representación con el sentimiento y por eso, su base de determinación es puramente subjetiva y privada. Sin embargo, añade Kant, los juicios estéticos de *gusto*, aquellos que declaran en base a un sentimiento de placer que algo *es* bello, pretenden validez universal para el sentimiento. Este aparente contrasentido, la universalidad del juicio estético de *gusto* que debería fundarse entonces en un *sentimiento puro* a priori, en la universalidad del sentimiento mismo, es el *factum* del que se ocupa una "Crítica del Juicio estético". Kant sostiene –dicho aquí en líneas muy generales– que cuando ante una representación dada se produce una determinación placentera del sentimiento, sin que aquello que motiva dicho placer sea concepto alguno de la representación –que no sea la representación *como* un objeto determinado de conocimiento o de la voluntad lo que produce placer–, el objeto de dicha representación es declarado *bello*. Esto es: determina el sentimiento produciendo un placer que no va asociado a concepto alguno de objeto y que el sujeto sin embargo exige a cada cuál, porque el sentimiento de placer que el gusto juzga universal no es otra cosa que la concordancia de las facultades de conocer, imaginación y entendimiento, puestas en "juego libre"¹⁷ por medio de una representación determinada. Cuando se afirma que algo *es* bello, lo que se está afirmando no es nada acerca del objeto *como* objeto, sino algo sobre la *relación* entre la representación y el sujeto: se afirma que una representación produce una concordancia reflexiva no determinante de las facultades de conocimiento empírico. El placer en el sentimiento funciona así como índice de una adecuación entre la representación y el sujeto y por eso: de una finalidad en la representación. Es la relación puramente formal, sin fin alguno, de las facultades de conocer del sujeto la que es *sentida* como un placer que sirve de base al juicio de gusto. Como esta relación es a su vez una condición formal presente en todo conocimiento determinado, su *posibilidad* funciona co-

17. KdU., Ak., V, 217.

mo un "sentido común"¹⁸ que es exigido por quien juzga a cada cual. Así, el sentimiento de lo bello expresa una relación formal, *pura*, de facultades, no mediada por concepto práctico o teórico de la representación; *sin interés*, indica Kant por eso, "en la existencia [Existenz] de un objeto".¹⁹

En la belleza el Juicio encuentra una finalidad subjetiva, una *direccionalidad* que va de la naturaleza en sus representaciones al sujeto; la belleza surge en el sentimiento cuando el sujeto no considera a la naturaleza como puro mecanismo causal, sino bajo la apariencia de una finalidad subjetiva que expresa la relación de sus representaciones con el sentimiento y que pareciera tenerlo a él como su destinatario, una naturaleza que parece hablarle figuradamente al sujeto por medio de sus formas.²⁰ La naturaleza muestra en la belleza "una traza [Spur] o una señal [Wink] de que encierra en sí algún fundamento para admitir una concordancia conforme a la ley entre sus productos y nuestra satisfacción".²¹ Se trata del primer índice que el Juicio encuentra para pensar algo más allá del determinismo mecánico causal de la naturaleza y para sostener con ello la posibilidad de esperar una coincidencia final entre naturaleza y libertad.²² En ese sentido, la belleza puede ser considerada como una forma de la esperanza.

Pero la naturaleza, objetivamente, no está allí para el sujeto que la contempla, aunque subjetivamente sea posible esperar que así lo sea. A

18. KdU., Ak., V, 238.

19. KdU., Ak., V, 204. Sobre el tema del carácter desinteresado de la satisfacción en el juicio de gusto y la discusión de su recepción posterior Cf.: Presas, Mario, "Homenaje a Kant" conferencia leída en Abril de 1994 en ocasión de la presentación de Sazbón, José (comp.), op. cit.

20. Hans-Georg Gadamer señala al respecto que la coincidencia no intencionada de la naturaleza con nuestro placer, en forma independiente de todo interés, sirve para concluir "una maravillosa orientación final de la naturaleza hacia nosotros" que "apunta a nosotros como al fin último de la creación, a nuestra «determinación moral»"; Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996, p. 85.

21. KdU., Ak., V, 300.

22. Vale la pena mencionar al respecto que una de las conclusiones ulteriores de la "Crítica del Juicio Estético" será la de la relación simbólica entre belleza y moralidad, Cf.: KdU., Ak., V, 351.

veces se manifiesta de forma tal que doblé a las facultades del sujeto haciendo que sea del todo imposible considerar allí una señal favorable, una finalidad de los objetos en relación con el sujeto: representaciones naturales informes revelan una naturaleza contraria al sujeto, adversa y ya no conforme a sus facultades. Ante tales representaciones se vuelve imposible salirse por medio del sentimiento de lo bello de la consideración mecánico causal, puramente fenoménica de la naturaleza, para pensarla bajo el concepto de una finalidad que la conduzca hacia el sujeto. Sin embargo, aquí también hay lugar para un juicio según una finalidad particular y para un sentimiento correspondiente: el sentimiento de lo sublime.

El sentimiento de lo sublime

El juicio sobre lo sublime es un juicio estético y por eso su análisis comparte las mismas determinaciones del juicio de gusto. Sin embargo, a diferencia de lo que sucede con el sentimiento de lo bello, el sentimiento de lo sublime se establece en relación a objetos que carecen de forma, en particular, ante la representación de lo ilimitado en una magnitud o en una fuerza de la naturaleza.²³ Cuando la naturaleza se deja

23. Aunque prácticamente la totalidad de las consideraciones sobre el sentimiento de lo sublime de la *Crítica del Juicio* vertidas tanto en la "Analítica de lo sublime" como en la "Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes" se refieren a la naturaleza, y ese es el aspecto que interesa en este artículo, es necesario señalar que el sentimiento de lo sublime, como indica el párrafo 7 de la introducción a la *Crítica del Juicio* puede referirse a un "producto de la naturaleza o del arte", KdU., Ak., V, 191. De hecho, cuando Kant desplaza la perspectiva del juicio de gusto para concentrarse en la reflexión sobre la producción de la belleza en el arte, parece integrar el sentimiento de lo sublime al concepto de arte bello. "También puede la exposición de lo sublime, en cuanto pertenece al arte bello, reunirse con la belleza (...) y en estas uniones el arte bello es aun más artístico", KdU., Ak., V, 325. Eva Schaper comenta en ese sentido que si se toma como punto de vista central en la *Crítica del Juicio* la reflexión sobre el gusto, el análisis de lo sublime puede parecer una mera "digresión", pero deja de serlo si es leído en cambio y justamente "como una preparatoria (...) que nos lleva más allá de las cuestiones del gusto a aquellas del arte y del genio"; Schaper, Eva, "Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art", en

ver como un "caos o en su más salvaje e irregular desorden y destrucción, con tal de que se vea grandeza y fuerza".²⁴ se prepara el medio propicio para descubrir una satisfacción y una finalidad distinta a la que descubre el juicio de gusto: "una finalidad del sujeto con relación a los objetos (...) a consecuencia del concepto de libertad".²⁵

Mientras que la belleza natural podía ser pensada subjetivamente como apuntando a una esfera que se encuentra más allá del mero mecanicismo, más allá de las condiciones fenoménicas, actuando *como si* hubiera una finalidad indefinida por detrás, el sentimiento de lo sublime tiene lugar allí donde la naturaleza se revela como lo que esencialmente es: materia en movimiento, fenómeno puro lanzado *contra* las facultades del hombre que fracasan en el intento de representar o de resistir lo que se muestra como sensiblemente ilimitado. Desde el punto de vista de una representación *estética*, lo que carece de límites, lo ilimitado: lo infinito, es un problema para la imaginación como facultad de representar, justamente porque lo ilimitado parecería una representación sensible que excede la sensibilidad, una representación de lo infinito en lo finito. Por eso no puede ser la representación de la naturaleza lo que se considera aquí como *conforme a fin* en relación a las facultades de conocer del sujeto. La ausencia de limitación en la representación que produce el sentimiento de lo sublime no conduce entonces a la imaginación a un concepto indeterminado del entendimiento, como sucedía en lo bello, sino a la razón como facultad de ideas.²⁶ Y es en esta relación de imaginación y razón que termina por hacerse "sensible en nosotros una finalidad totalmente independiente de la naturaleza".²⁷

En contraste con la armonía de imaginación y entendimiento y el ca-

Guyer, Paul, (ed) *The Cambridge companion to Kant*, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 381. Esa es, por otro lado, la conclusión a la que llegarán el idealismo y el romanticismo alemán poskantianos en su recepción del problema: entonces el concepto de arte será finalmente "concebido como la unidad de belleza y sublimidad", Henrich, Dieter, "Beauty and freedom. Schiller's struggle with Kant's aesthetics" en Cohen, Ted, and Guyer, P., (eds.) *Essays in Kant's aesthetics*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1985, p. 255.

24. KdU., Ak., V, 246.

25. KdU., Ak., V, 192. Subrayado propio.

26. Cf.: KdU., Ak., V, 244-245.

27. KdU., Ak., V, 246.

rácter contemplativo de lo bello, lo sublime implica un movimiento de la imaginación frente a la violencia ejercida por representaciones que debido a su falta de forma son simplemente inaprensibles y por eso contrarias a ella. Esta violencia que se revela en la sensibilidad puede ser dirigida o bien contra la posibilidad de conocer o bien contra la posibilidad de resistir.²⁸ A partir de estas dos direcciones, Kant establece una subdivisión del sentimiento de lo sublime en *sublime matemático*, si aquello representado en la naturaleza como inconmensurable es una dimensión, una *magnitud*, o *sublime dinámico* si aquello inconmensurable e ilimitado es la *fuerza* natural lanzada contra la voluntad y la capacidad de resistencia del hombre.

Lo sublime matemático

Lo sublime *matemático* se relaciona con la naturaleza cuando ésta se presenta inconmensurable, más allá de toda *magnitud*, para el sujeto que la contempla. A pesar de su nombre, el problema para esta especie de lo sublime no tiene que ver con la apreciación *matemática* de magnitudes, en la cual se puede progresar infinitamente por medio de los números, sino con la apreciación *estética* de magnitudes, para la cual es requerida una intuición que sirva de unidad o magnitud bajo la cual subsumir la representación dada. Para la representación estética de lo que se presenta a la imaginación como *absolutamente* grande, que es lo que sucede en lo sublime matemático, se requiere, entonces, una *magnitud estética absoluta*,²⁹ una magnitud en la cual la infinitud sensible que-

28. Guyer señala que si lo sublime matemático está en relación con el uso teórico de la razón, lo sublime *dinámico* está en relación con la razón en su uso práctico. Guyer, P., "The Symbols of Freedom in Kant's Aesthetics" en Parret, H., op. cit., p. 343. Esa es exactamente la conclusión a la que rápidamente llega Friedrich Schiller tras la lectura de la *Crítica del Juicio*: "Pero, pues que de los conceptos dinámico y matemático, no puede inferirse, con suficiente claridad, si la esfera de lo sublime queda exhausta o no mediante tal clasificación, yo he preferido la de sublime teórico y sublime práctico". Schiller, Friedrich, *De lo sublime. Sobre lo patético*, ed. bilingüe, traducción de Alfred Dornheim, Mendoza, Instituto de Estudios Germánicos, Universidad Nacional de Cuyo, 1947, p. 23.

29. Cf.: KdU., Ak., V, 248.

de comprendida en una unidad. Pero lo absoluto sensible sólo puede ser comprendido por medio de una unidad que sobrepase a la sensibilidad misma; se trata de una unidad que, por lo tanto, es ella misma suprasensible: la "medida fundamental propiamente inmutable de la naturaleza (...) el todo absoluto de la misma, el cual, en ella, como fenómeno, es una *infinitud comprendida*"³⁰ y de la cual no es posible intuición sensible alguna. Dado que el concepto de una *infinitud comprendida*, es "un concepto contradictorio en sí mismo (a causa de la imposibilidad de la absoluta totalidad de un progreso sin fin)", la "magnitud de un objeto natural, en la cual la imaginación emplea toda su fuerza infructuosamente, tiene que conducir el concepto de la naturaleza a un substrato suprasensible (que está a su base y también a la de nuestra facultad de pensar)".³¹

Sólo desde lo suprasensible resulta posible satisfacer a la razón en su exigencia de comprender la aparente infinitud sensible bajo una unidad.³² Y que se pueda pensar lo infinito como *dado*, sostiene Kant, que se lo pueda pensar como comprendido en una unidad o como "*infinitud comprendida*", no sólo implica una unidad suprasensible, sino también la naturaleza suprasensible de la facultad que la piensa:

una facultad que sea ella misma suprasensible, pues sólo mediante ella y su idea de un noumēno, que no consiente intuición alguna, pero que es puesto como substrato para la intuición del mundo como fenómeno, es *totalmente* comprendido lo sensible *bajo* un concepto, en la pura intelectual apreciación de las magnitudes.³³

Así, lo absolutamente grande ya no es la naturaleza, en su manifestación fenoménica que nunca puede ser *absoluta*, sino la razón como "facultad del ánimo que supera toda medida de los sentidos"³⁴ y que expresa la determinación suprasensible del sujeto. La imposibilidad de comprensión en un todo que sufre la imaginación no se traduce entonces en una imposible exposición finita del infinito, en la exposición sensi-

30. KdU., Ak., V, 255. Subrayado propio.

31. Cf.: Ibid.

32. KdU., Ak., V, 254.

33. KdU., Ak., V, 254-255.

34. KdU., Ak., V, 254.

ble de una *infinidad comprendida*, sino en la imposibilidad de exposición sensible de la idea suprasensible de una totalidad absoluta. Por eso en lo sublime *matemático*, ante la inconmensurabilidad de la naturaleza y la incapacidad de la imaginación para tomar una medida proporcionada para la apreciación estética de magnitudes, la propia limitación sensible de quien contempla como ser de la naturaleza, revela al mismo tiempo, en la razón, la "medida no sensible que tiene bajo sí aquella infinidad misma como unidad, y frente a la cual todo en la naturaleza es pequeño".³⁵

La imaginación fracasa en su intento de exposición, porque tal exposición es inexponible. Sin embargo, es justamente esa imposibilidad de exposición de lo infinito en lo finito, de lo suprasensible en lo sensible, la que termina por producir la representación de una finalidad, porque la inadecuación inicial entre imaginación y razón responde aquí a una ley, una ley de la razón misma: la idea de un noúmeno es inexponible sensiblemente. En ese sentido, la inadecuación de la imaginación es adecuada a la razón y es esa conformidad la que hace que en el sentimiento de lo sublime sea "en cierto modo, *intuible* [*anschaulich*] la superioridad de la determinación racional de nuestras facultades de conocer sobre la mayor facultad de la sensibilidad".³⁶

La determinación suprasensible de la razón se vuelve palpable así, y sólo en forma negativa, por medio de la imposibilidad de la imaginación para exponer sensiblemente la idea de un todo absoluto y de la inadecuación entre lo sensible y lo suprasensible que esta imposibilidad manifiesta, produciendo una finalidad de la inadecuación misma:

Nos sentimos en el ánimo encerrados estéticamente en límites; sin embargo, el dolor, en consideración a la extensión necesaria de la imaginación para adecuarse con lo que en nuestra facultad de la razón es ilimitado, es decir, con la idea del todo absoluto, y con el dolor, por tanto, también la inadecuación de la facultad de la imaginación con las ideas de la razón y su excitación son representados como conformes a un fin. Pero justamente por eso viene el juicio estético mismo a ser subjetivo final para la razón como fuente de las ideas, es decir, de una comprensión intelectual, para lo cual toda comprensión estética es pequeña, y el objeto es recibido como sublime, con un placer que sólo es posible mediante un dolor.³⁷

35. KdU., Ak., V, 261.

36. KdU., Ak., V, 257. Subrayado propio.

37. KdU., Ak., V, 260.

Es la "oposición" entre imaginación y razón la que aquí produce, a partir del dolor, una finalidad subjetiva y por ello un particular sentimiento de placer que consiste en hacer "en cierto modo, *intuible*" la determinación suprasensible del sujeto: el "**sentimiento de que tenemos una razón pura independiente**".³⁸

Lo sublime dinámico

En el análisis de lo sublime dinámico el problema de la infinitud y lo inconmensurable se desplaza de la *magnitud* al poder y la fuerza, a las representaciones de la naturaleza que "reducen nuestra facultad de resistir a una insignificante pequeñez".³⁹ De todas maneras, la estructura argumental a la cual responde el problema central del sentimiento de lo sublime se mantiene aquí inalterada: la oposición y el impedimento sensible sirven como pie para el sentimiento de la determinación suprasensible del sujeto.

En efecto, sostiene Kant, el poder de la naturaleza representado en desiertos desolados, la furia de una tormenta o la devastación producida por un huracán, "nos da a conocer nuestra impotencia física, considerados nosotros como seres naturales", considerados como seres *perternecientes* a la naturaleza. Pero al mismo tiempo, la impotencia física "descubre, sin embargo, una facultad de juzgarnos independientes"⁴⁰ y por lo tanto:

una superioridad sobre la naturaleza en la que se funda una independencia de muy otra clase que aquella que puede ser atacada y puesta en peligro por la naturaleza, una independencia en la cual **la humanidad en nuestra persona permanece sin rebajarse**, aunque el hombre tenga que someterse a aquel poder.⁴¹

38. KdU., Ak., V, 258. Subrayado propio. "El sentimiento de la inadecuación de la imaginación para representar un todo absoluto es el mismo sentimiento que nos manifiesta la existencia de la razón, y así esa frustración [la de la imaginación] se vuelve agradable". Guyer, P., "Kant's distinction between the beautiful and the sublime", *The review of metaphysics*, vol. XXXV, (1982), p. 769.

39. KdU., Ak., V, 261.

40. Ibid.

41. KdU., Ak., V, 261-262. Subrayado propio.

Como en el caso de lo *sublime matemático*, lo *sublime dinámico* no debe propiamente buscarse en la naturaleza, sino en el sujeto que la contempla y que siente a través de ella el poder que lo derrumba como ser sensible pero que al mismo tiempo revela negativamente en el sentimiento y en el derrumbarse sensible mismo, que él no es sólo una parte sensible de la naturaleza:

La naturaleza, en nuestro juicio estético, no es juzgada como sublime porque provoque temor, sino porque excita en nosotros nuestra fuerza (que no es naturaleza) (...) La naturaleza se llama aquí sublime porque eleva la imaginación a la exposición de aquellos casos en los cuales el ánimo puede hacerse sensible la *propia sublimidad* de su determinación, incluso por encima de la naturaleza.⁴²

Para determinar exactamente en qué consiste esa *sublimidad propia* de la determinación del hombre, de qué otra "especie" es la fuerza capaz de resistir que se alza intangible frente a la naturaleza, "sin rebajarse", aun cuando lo sensible en el hombre se derrumba, preservando en él a la *humanidad en su persona* y de qué fuente proviene, es preciso retrotraer el análisis del sentimiento de lo sublime en general más allá de la *Crítica del Juicio*. Porque no sólo hay una estructura argumental común compartida por las especies matemática y dinámica de lo sublime, a lo cual obedece su unidad problemática, sino que el sentimiento de lo sublime es expresión de un problema que excede el ámbito de la reflexión estética y que de hecho se encuentra presente ya en la filosofía práctica: la oposición *objetiva* entre lo sensible en el concepto de naturaleza y lo suprasensible en el concepto de libertad.

Cosas y personas

Tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en la *Crítica de la razón práctica* se establece que todo ser racional en cuanto tal es, desde un punto de vista moral, *autónomo*, esto es, se da la ley a sí mismo y a todo ser racional en sí mismo, a toda la humanidad en su *persona*. La posibilidad práctica de la libertad es justamente aquello que

diferencia al hombre de las *cosas* sometidas a la ley natural mecánico-causal:

Los seres cuya existencia no se apoya en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen no obstante, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se los llama cosas [Sachen]. A los seres racionales, en cambio, se los llama personas [Personen], porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos.⁴³

La distinción entre *cosas* y *personas* constituye una cuestión central a la hora de determinar el contenido del sentimiento de lo sublime como sentimiento, según los términos empleados en la *Crítica del Juicio*, de "una independencia en la cual la *humanidad en nuestra persona* permanece sin rebajarse, aunque el hombre tenga que someterse" al poder de la naturaleza. El hombre es libre como persona cuando se sustrae por medio del deber del imperio de la necesidad que se extiende sobre las cosas y que obra sobre su voluntad bajo la forma de la inclinación y el instinto. La *autonomía moral*, posible por la ley pura práctica que el hombre se da a sí mismo y que por eso le es propia, se manifiesta en la acción *en oposición* a la *heteronomía* natural expresada en inclinaciones e instintos, en oposición a la ley que les ajena, extraña, al hombre como ser racional, como persona. Cuando la naturaleza presiona con todas sus fuerzas sobre la voluntad por medio de las inclinaciones y el instinto, el deber saca al hombre de la esfera de las cosas para llevarlo a la que les propia en tanto persona: la esfera de la *personalidad*. El hombre que resiste como *persona*, en su resistir, muestra a la humanidad para quien legisla prácticamente cuando legisla para sí mismo, su determinación racional suprasensible. Y "precisamente en esta independencia, que desliga la máxima de todos los móviles, consiste su *sublimidad* y hace a todo sujeto racional digno de ser miembro legislador en el reino de los fines".⁴⁴

Mientras que el deber plantea la sumisión a la ley, lo sublime emerge allí donde esta sumisión manifiesta al mismo tiempo la dignidad en la persona, que es la propia *persona* la que se da a sí misma, y a toda la humanidad en sí misma, la ley que la hace libre:

43. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), Ak., IV, 429. Subrayado propio.

44. GMS., Ak., IV, 439. Subrayado propio.

42. KdU., Ak., V, 262. Subrayado propio.

Aun cuando bajo el concepto de deber pensamos una sumisión a la ley, nos representamos por este medio, sin embargo, una cierta sublimidad y dignidad al mismo tiempo en aquella persona que cumple todos sus deberes. Porque no hay en ella sin duda sublimidad alguna en tanto que está sometida a la ley moral, pero sí la hay en tanto que es ella al mismo tiempo legisladora y sólo por esto está sometida a la ley.⁴⁵

En la *Crítica de la razón práctica* Kant denomina *respeto* al sentimiento que se impone allí donde el motor de la voluntad es la razón pura práctica, respeto a la humanidad en la persona, humanidad que se trasluce a través de la autonomía, a través de la independencia de la determinación por medio de la legislación de la razón. "El *respeto*" —escribe Kant en la *Crítica de la razón práctica* retomando la distinción mencionada más arriba— "se aplica siempre sólo a personas [Personen], nunca a cosas [Sachen]".⁴⁶ La *personalidad* en el hombre, sensiblemente expuesta por medio de la resistencia a las inclinaciones, es lo que indica en él desde la finitud sensible que lo condiciona y determina, su pertenencia al mismo tiempo a lo que no es sensible y le es más propio: la libertad.⁴⁷ Y es la "idea de la personalidad" la que "despierta el respeto y que nos pone delante de los ojos la sublimidad de nuestra naturaleza (según su determinación)".⁴⁸

45. GMS., Ak., IV, 439-440.

46. KpV., Ak., V, 76.

47. Cf.: KpV., Ak. V, 87.

48. Ibid. Subrayado propio. Sobre la relación del sentimiento de lo sublime y el sentimiento de respeto, Cassirer observa que "reconocemos en el fenómeno de lo sublime aquella mezcla de placer y desagrado, de resistencia y voluntaria sumisión que forma el verdadero carácter del sentimiento de respeto." Cassirer, E. op. cit. p. 386. Del mismo modo Guyer señala que "la experiencia de lo sublime puede parecer idéntica al sentimiento moral fundamental del respeto", Guyer, P., "The Symbols of Freedom in Kant's Aesthetics", en Parret, H., op. cit., p. 344; una indicación similar sobre la relación del sentimiento de lo sublime y el respeto puede ser encontrada a su vez en Makkreel, Rudolf A., "On Sublimity, Genius and the Explication of Aesthetic Ideas", en Parret, H., op. cit., p. 618, así como también en Kogan, Jacobo, *La estética de Kant y sus fundamentos metafísicos*, Buenos Aires, EUdeBA, 1965, pp. 67, 68. Por el contrario, Jean-François Lyotard advierte contra una rápida identificación del respeto con lo sublime, indicando que el respeto no es un sentimiento estético, Lyotard, Jean-François, *Leçons sur*

Cuando el enfrentamiento entre la razón y la naturaleza en la forma de instintos e inclinaciones alcanza un máximo, lo suprasensible en el hombre, su personalidad, al imponerse contra la fuerza que la sensibilidad ejerce sobre la voluntad, demuestra su verdadero *poder* y su verdadera *magnitud*; su correlato en el sentimiento es lo sublime:

Es más, la sublimidad y la dignidad interior del mandato mostradas en un deber serán tanto mayores, cuanto menores sean las causas subjetivas a favor y mayores las en contra.⁴⁹

La fragilidad sensible del hombre en el medio de la naturaleza a la cual se le superpone la infinita superioridad que en él habita en cuanto ser racional suprasensible, es la que da forma al sentimiento de lo sublime; no es la naturaleza sensible, las cosas, sino la persona la que es sublime en su determinación suprasensible.⁵⁰ El sentimiento de lo sublime se asienta así sobre la *disociación* de naturaleza y libertad, lo sensible y lo suprasensible, cosas y personas, que depende de la estructura misma de la razón pura y que en la introducción a la *Crítica del Juicio* era señalada como una relación abismal.

El sustrato metafísico del hombre y la naturaleza no puede ser conocido por las mismas condiciones que hacen posible el conocimiento como conocimiento *fenoménico*. Pero es esa imposibilidad estructural, sistemática, la que determina el lugar del sentimiento de lo sublime: en lo sublime la imposibilidad objetiva de una exposición sensible de lo suprasensible, el "abismo" que se extiende entre naturaleza y libertad, es acogida y descargada subjetivamente en el sentimiento. Lo que no pue-

L'Analytique du sublime, París, Galilée, 1991, p.148. Sin embargo y más allá de que es realmente discutible que el sentimiento de lo sublime sea sólo un sentimiento estético, es interesante señalar que ya en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* Kant asocia efectivamente *respeto* y *sublimidad* cuando escribe que "las cualidades sublimes infunden respeto"; *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Ak., II, 211.

49. GMS., Ak., IV, 425. En *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* Kant ya había señalado que "el dominio de las pasiones en nombre de principios es sublime", *Beobachtungen...*, Ak. II, 215.

50. Cf.: McCormick, Peter, "Overwhelming Forces and a Whispering Vastness: Kantian Fictions of a Negative Sublime", en Parret, H., op. cit., p. 634 y también Schaper, E., op. cit., p. 382.

de ser objeto de conocimiento teórico, lo suprasensible en el concepto de libertad, lo que no puede exponerse sensiblemente, es subjetivamente *sentido*, y lo es justamente por medio de esa imposibilidad de exposición.⁵¹ En el sentimiento de lo sublime, lo suprasensible, incognoscible teóricamente, es efectivamente *sentido*.⁵² La finalidad del sujeto frente a los objetos que según la introducción a la *Crítica del Juicio* se muestra en el sentimiento de lo sublime a causa del concepto de libertad, puede ser reformulada ahora como finalidad de la *persona* frente a las *cosas* "a consecuencia del concepto de libertad".

Consideraciones finales

Como se ha intentado mostrar, la *Crítica del Juicio* repite en el análisis de lo *sublime* la misma estructura argumental que es posible encon-

51. "De este modo" --observa Cassirer-- "lo infinito que veíamos esfumarse ante la consideración teórica como una idea dialéctica cuando intentábamos concebirlo como un todo dado, se reduce aquí a una totalidad y a una verdad sentidas". Cassirer, E., op. cit., p. 383.

52. Jaime Feijóo ha señalado que en "el fenómeno de lo sublime, la experiencia (estética) del elemento suprasensible del carácter humano, es ya en la *Crítica del Juicio* el puente que une estética (belleza) y moralidad". Feijóo, Jaime, "Estudio preliminar" en Schiller, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, ed. Bilingüe, Estudio preliminar de Jaime Feijóo, traducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca, Barcelona, Anthropos, 1990, p. XXVI (subrayado propio). La solución que encuentra Feijóo al escribir "experiencia (estética)" así, con los paréntesis, refleja en buena medida el problema de la inevitable pregunta por si el sentimiento proporciona algún tipo de experiencia, y en ese caso, si el sentimiento de lo sublime no proporcionaría entonces una problemática experiencia de lo suprasensible. Sin embargo eso es mucho más de lo que dice Kant. De todas maneras el problema no sólo existe, sino que fue planteado en forma explícita por Schiller quien dio a la cuestión una respuesta afirmativa. De hecho, la lectura del problema que hace Schiller termina por producir el desplazamiento de lo que era el sentimiento de lo suprasensible en Kant a la experiencia de lo suprasensible en el sentimiento: en el sentimiento de lo sublime, dice, "experimentamos [erfahren]" nuestra determinación racional, "nuestra independencia práctica de la naturaleza" Schiller, F, *De lo sublime. Sobre lo patético*, op. cit., p. 29, (subrayado propio).

trar ya en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*: la oposición *objetiva* entre naturaleza y libertad, entre lo sensible y lo suprasensible, da lugar a la primacía práctica de la determinación suprasensible del hombre cuya imposibilidad de conocimiento teórico se resuelve subjetivamente en el sentimiento que se produce "en cuanto podemos adquirir la conciencia de que somos superiores a la naturaleza dentro de nosotros, y por ello también a la naturaleza fuera de nosotros".⁵³ Es la consideración objetiva del abismo que se extiende entre naturaleza y libertad la que produce aquí la finalidad subjetiva que da lugar al sentimiento de lo sublime como una forma negativa de señalar hacia lo suprasensible:

Lo trascendente para la imaginación (hacia lo cual es empujada en la aprehensión de la intuición) es para ella, por decirlo así, un abismo [Abgrund] donde teme perderse a sí misma, pero para la idea de lo suprasensible en la razón, el producir semejante esfuerzo de la imaginación no es trascendente sino conforme a su ley; por lo tanto, es atractivo justamente en la medida en que es repulsivo para la mera sensibilidad. El juicio mismo, sin embargo, sigue siendo estético, porque sin tener a su base concepto alguno determinado del objeto, representa solamente el juego subjetivo de las facultades del espíritu (imaginación y razón), incluso como armónico en su contraste.⁵⁴

Mientras que en lo bello la mirada se dirigía esperanzada a la naturaleza, a las cosas, en lo sublime se trata en cambio de la manifestación del estado de situación objetivo: el abismo entre lo sensible y lo suprasensible y la imposibilidad de un acceso teórico al mundo nouménico. La violencia que la razón ejerce sobre la imaginación en lo sublime, señala en ese sentido Kant, tiene como finalidad "extenderla adecuadamente a su propia esfera (la práctica) y dejarla ver más allá en lo infinito, que para aquella es un abismo [Abgrund]"⁵⁵ y como se lee en el fragmento 993 de la sección "Antropología" del *Kants handschriftlicher Nachlaß*, fechado entre 1788 y 1789, el sentimiento de lo sublime "es, en cierto modo, el descubrimiento del abismo [Abgrund] en nuestra propia naturaleza".⁵⁶ Así, se puede concluir en primer término que (1) el

53. KdU., Ak., V, 264.

54. KdU., Ak., V, 258.

55. KdU., Ak., V, 265.

56. Ak., XV.1 f. 993 (p. 438).

sentimiento de lo sublime es propiamente el sentimiento del abismo mismo.

Ahora bien, dado que ya en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica* el sentimiento de lo sublime aparece asociado a la oposición entre cosas y personas, al abismo que en la *Crítica del Juicio* el sentimiento intenta sortear cuando encuentra en la naturaleza bella algo más que una expresión puramente fenoménica, habría que indicar que (2) el sentimiento de lo bello constituye el aspecto verdaderamente "novedoso" de la "Crítica del juicio estético", pero no así en cambio el sentimiento de lo sublime, cuyo núcleo argumental se encontraba esbozado sin mayores alteraciones con anterioridad a la redacción de la tercera crítica.

Pero a diferencia del placer positivo del sentimiento de lo bello, el placer en lo sublime es *negativo*⁵⁷ y su origen se encuentra en la concordancia de la *imposibilidad objetiva* de una exposición estética de lo suprasensible con las leyes de la razón. El sentimiento de lo sublime es posible a partir de la imposibilidad del acceso teórico a lo nouménico, porque es esa imposibilidad la que es juzgada como conforme a fin y por medio de la cual la determinación suprasensible del sujeto es al mismo tiempo *sentida*. A propósito de esto, Kant propone una última caracterización del sentimiento de lo sublime:

el sentimiento de la inaccesibilidad de la idea por medio de la imaginación, es una exposición de la finalidad subjetiva de nuestro ánimo en el uso de la imaginación para la determinación suprasensible del mismo, y nos obliga a *pensar* subjetivamente la naturaleza misma en su totalidad, como exposición de algo suprasensible, sin poder realizar objetivamente esa exposición.⁵⁸

De aquí se desprende que (3) en el sentimiento de lo sublime se hace "en cierto modo, intuible" la determinación suprasensible del sujeto, lo que fundamenta un juicio estético acerca de una finalidad expresada en la oposición objetiva entre personas y cosas "a consecuencia del concepto de libertad" y de su "inaccesibilidad" teórica. Por otra parte, de lo anterior se sigue (4) que "sublime" no es un predicado que diga algo sobre las *cosas*, sino sobre el sujeto que las juzga, precisamente: sobre la

57. Cf.: KdU., Ak., V, 269.

58. KdU., Ak., V, 268. Subrayado propio.

persona y en ese sentido, que (5) el sentimiento de lo sublime es el sentimiento de la determinación suprasensible del sujeto: su *personalidad*.

Por último es posible volver a la cuestión que inicialmente servía de marco al análisis de lo sublime en la *Crítica del Juicio*: la pregunta por el sistema como uno de los modos que adopta la pregunta programática formulada en la *Crítica de la razón pura* por aquello que es permitido esperar. El análisis del juicio estético, en la primera parte de la *Crítica del Juicio*, es una de las formas en las cuales Kant se ocupa de dicha pregunta. El juicio de gusto, el juicio sobre el sentimiento de lo bello, constituía en ese sentido y como se ha dicho más arriba una determinación del problema de la esperanza de una conciliación subjetiva del ámbito teórico y práctico de la razón y sus respectivos objetos: lo sensible en el concepto de naturaleza y lo suprasensible en el concepto de libertad. Pero cuando las representaciones sensibles, por medio de su estar contra el sujeto, hacen explícito su carácter puramente objetivo como negación de toda espera de una conciliación subjetiva, el juicio estético de lo sublime que sin embargo se produce indica en la finalidad de la *persona* en relación a las *cosas* una segunda posibilidad para el problema de la esperanza que recae entonces en el sujeto y en aquello que le es propio justamente por revelarse en el sentimiento *como* lo que le es propio, como su determinación suprasensible: la libertad. Por lo tanto, se puede decir finalmente que (6) el sentimiento de lo sublime es el sentimiento de la esperanza en la libertad.

Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

ABSTRACT

In Kant's critical philosophy the study of the feeling of the sublime is specifically considered in the *Critique of Judgment* between "The analytic of the sublime" and the "General remark on the exposition of the reflexive aesthetics judgments". However, the problem that arises around the feeling of the sublime goes farther than the limits of the aesthetics itself into the general relation between nature and freedom. The purposes of this paper are to determine what is felt when the feeling of the sublime takes place and to what it responds, bearing in

mind Kant's attempt to make possible a philosophical system of the pure reason which must take into account the critical restriction imposed upon any aim of having theoretical access to the suprasensible.

DISCUSIÓN

DISCUSIÓN EN TORNO A 'O SENTIDO DIALÉTICO DAS APORIAS NO EUTIDEMO DE PLATÃO' DE MARCELO PIMENTA MARQUES**

Pilar Spangenberg - Flavia Gioia

En su artículo, Marques analiza el sentido de la aporía en el *Eutidemo* de Platón. Presenta su interpretación en franca oposición con la lectura esoterista que formula Michael Erler en *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone*,¹ siguiendo el modelo de la escuela de Tübingen-Milano. Marques defiende el carácter especialmente dialéctico de las aporías platónicas. Sostiene que los pasajes aporéticos del diálogo representan momentos necesarios del movimiento dialéctico entendido como *dialégesthai*. En este sentido, reconocer la aporeticidad de los diálogos o pasajes de diálogos es esencial para comprender su dialecticidad. La perspectiva esoterista, en cambio, prioriza la resolución o disolución de las situaciones aporéticas remitiéndolas a contenidos doctrinarios que deben buscarse en otros diálogos o en los textos que testimonian la doctrina no escrita de Platón. El objetivo principal de Marques es precisamente mostrar que, si bien este abordaje reconoce un sentido positivo de la aporía en tanto estímulo para la discusión oral, empobrece la dimensión dialéctica de la filosofía platónica en general y del uso de la aporía en particular, pues la reduce a mero artificio didáctico.² Con tal propósito se aboca a un análisis de las aporías del *Eutidemo*, intentando exhibir cómo la clave de lectura aplicada por Erler resulta insatisfactoria, pues el modo en que hace uso de la doctrina de los principios es indiferente a la dinámica dialéctica propia del diálogo. Marques considera

* Publicado en *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXIX, N° 1 (2003) 5-32.

1. Hemos utilizado, al igual que Marques, la traducción italiana del texto: *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone, Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*, traducción de C. Mazzarelli, Milano, Vita e Pensiero, 1991.

2. Cf. Marques, *ob. cit.*, p. 6.

que el recurso a las doctrinas no escritas para resolver las aporías es innecesario e incluso superfluo, pues la significación de los pasajes aporéticos puede ser alcanzada, de modo suficiente, en la medida en que sean articulados en la estructura mayor del diálogo.³

La crítica fundamental de Marques radica en que la interpretación esoterista propuesta por Erler desconoce la aporeticidad estructural determinante de todo pensar y no advierte que, al recurrir a la aporía, Platón estaría poniendo de manifiesto el modo en que se presentan los problemas filosóficos. Para Marques la aporía no busca en principio ser resuelta, sino hacer pensar; tiene valor en sí misma más allá de su superación efectiva. Erler, por el contrario, considera que cada instancia aporética alude a un significado fijo y predeterminado que debe ser descifrado por el lector adecuado, aquel iniciado en las enseñanzas orales de Platón.⁴ Esta es una actitud que Marques califica de reduccionista y exhorta en cambio al lector a someterse a la aporía y beneficiarse con el ejercicio del discernimiento dialéctico que ella propone.⁵

Sin pretender agotar todos los puntos tratados por Marques, y lejos de oponernos a su interpretación, intentaremos profundizar algunas líneas argumentativas sugeridas en su trabajo. El punto de partida de la lectura de Marques es la tesis según la cual a la hora de abordar el diálogo es necesario elevar el principio de autonomía del texto por encima de las intenciones del autor. Erler, en cambio, considera que es necesario dar cuenta de las aporías recurriendo a lo que Platón quiere decir,⁶ desatendiendo de este modo al contexto específico del diálogo. A la luz del principio hermenéutico defendido por Marques, nos interesa particularmente desentrañar la intención general del *Eutidemo* que, según entendemos, surge del doble juego que se da por un lado entre las diversas posiciones sostenidas y por otro entre los distintos niveles dialógicos que se superponen a lo largo del texto.⁷ Sólo así podremos dar cuenta

del sentido que adquieren las aporías en este diálogo. Por tanto, en vez de recorrer el camino que va de la aporía hacia su solución, como propone Erler, pensamos que el movimiento a rastrear es el que va de las aporías tomadas en su conjunto hacia la estructura general del diálogo.

Comencemos entonces por establecer el propósito fundamental del texto con el fin de determinar posteriormente el sentido que asumen en él las aporías. Consideramos que el *Eutidemo* tiene por objetivo contraponer el pretendido saber sofístico a la búsqueda filosófica del saber, para lo cual, lejos de ofrecer una exposición dogmática al respecto, pone en escena dos regímenes opuestos de significación del lenguaje. El tema elegido por Sócrates en 275a, a partir del cual se medirán sofista y filósofo es la demostración al joven Clinias de la necesidad de filosofar y ocuparse de la *areté*, tema recurrente en la filosofía platónica. El filósofo, debiendo asentarse en el ámbito de la educación y, específicamente, en el terreno de la formación en la virtud, tendrá que enfrentar a dos adversarios: el sofista y el poeta. En el *Eutidemo* Platón se enfrenta al sofista a través de los personajes de Eutidemo y Dionisodoro. A nuestro entender, se podría pensar este diálogo como un gran argumento *ad hominem*, pues tiende a ofrecer un retrato del adversario sofístico que ponga al descubierto la banalidad con la cual este enfrenta temas complejos y de gran importancia para la filosofía. Es por eso que lo que cuenta en este diálogo no es tanto la efectiva resolución de las aporías que se van planteando, sino ante todo la forma en que sofista y filósofo abordan los problemas y conciben el saber. Posiblemente Platón hubiese suscrito a la afirmación de Aristóteles según la cual lo que diferencia al sofista del filósofo no es tanto la naturaleza de los problemas a los que se enfrentan, sino el tipo de vida elegido.⁸ Mientras el sofista se limita a una búsqueda del éxito por el éxito mismo, en el filósofo prevalece siempre la intención de verdad.

3. Cf. Marques, *ob. cit.*, p. 7.

4. Cf. Erler, *ob. cit.*, pp. 356 y 403.

5. Cf. Marques, *ob. cit.*, pp. 6 y 14.

6. Cf. Erler, *ob. cit.*, pp. 340, 350 y 354.

7. El *Eutidemo* puede ser dividido en ocho actos o episodios. En el primero y el último Sócrates dialoga con Critón y relata las conversaciones mantenidas el día anterior con los sofistas, Clinias y Ctesipo. Estas conversaciones conforman los seis episodios restantes. En cada uno de ellos los interlocutores van cambian-

do. De manera que hay al menos dos niveles dialógicos en el texto; uno conformado por el coloquio entre Sócrates y Critón y el otro, por los que se fueron sucediendo el día anterior y a los que el primer nivel dialógico hace referencia y comenta. Con respecto a la significación de esta compleja estructura de diversos niveles cf. Michel Narcy, *Le philosophe et son double*, Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1984, pp. 59-67, así como también Monique Canto, *L'intrigue philosophique. Essai sur l'Euthydème de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1987, p. 94.

8. Véase *Metafísica* IV, 1004 b.

Con respecto al rol de Sócrates en el diálogo, Marques retoma la interpretación de Narcy,⁹ quien afirma que el "dogma de la ironía socrática" es un principio de lectura a la luz del cual toda aporía no sólo comportaría una solución sino que, a condición de invertir el signo del discurso socrático, podría resolverse a partir del texto mismo. Así, la ironía cumple la función de una grilla de lectura y hace del texto el vehículo de un sentido que, si no obvio, es inequívoco. Sin embargo, Narcy considera que si hay ironía en el *Eutidemo*, esta es ejercida por los sofistas, pues la ironía es entendida no a la manera moderna como un fingimiento, sino como un "evitar responder" y, en este sentido, si a alguien le cabe en este caso la calificación de "irónico" es a los sofistas y no a Sócrates, quien quedaría sometido a las mismas determinaciones retóricas de sus interlocutores. De este modo, al rechazar la ironía socrática en este diálogo, Narcy reafirma su carácter decididamente aporético.¹⁰ Sin desconocer la lectura de Narcy, según la cual Sócrates es un personaje cuya voz no debe ser identificada con la de Platón, nos interesa mostrar que más allá de que Sócrates efectivamente pueda o no resolver algunos de los problemas planteados por los sofistas y que su estado de aporeticidad sea genuino, no por ello deja de encarnar el ideal filosófico en este diálogo. Sócrates, en contraposición al adversario que lo único que busca es el éxito en la contienda, asume la postura de quien ofrece la otra mejilla para demostrar cierta superioridad moral que legitime su discurso. A lo largo de todo el diálogo quien desafía y entabla una lucha verbal con los sofistas es Ctesipo, mientras que Sócrates permanece siempre en actitud pacífica y conciliatoria, insistiendo *irónicamente* en su voluntad de aprender de estos dos personajes.¹¹ A pesar de acordar con Narcy en la imposibilidad de encontrar por detrás de cada aporía una solución y de reconocer en la actitud de Sócrates cierto desconcierto frente a las trampas sofísticas, creemos errado interpretar como auténtico el interés de Sócrates por someterse a la enseñanza de los sofistas. Consideramos innegable cierta ironía al respecto, entendida ahora sí en el sentido usual de "fingimiento". Así lo demuestra el pasaje en que, hacia el final del diálogo, Sócrates afirma:

9. Cf. Marques, *ob. cit.*, pp. 8-9.

10. Cf. Narcy, *ob. cit.* cap. II. pp. 35-57.

11. Contra esta interpretación cf. Canto, *ob. cit.*, p. 94, quien considera que el diálogo entero se desarrolla bajo un régimen de ironía.

Estoy seguro de que muy pocas personas –justamente las que se os asemejan– pueden encontrar deleite en estos razonamientos, mientras que el resto piensa acerca de ellos de tal manera que –no me cabe duda– se avergonzaría más de refutar a los otros con estos razonamientos que de verse refutado con ellos. (303d)

Según nuestra lectura, este pasaje admite únicamente una interpretación irónica: Sócrates no se encuentra entre las personas que se asemejan a los sofistas, sino entre aquellas que se avergonzarían de refutar a los otros con esas "danzas jubilosas" (277d). La sabiduría de los eristas se reduce a un mero juego con el significado de los nombres, mediante el cual se entretienen con los interlocutores "de la misma manera que gozan y ríen quienes quitan las banquetas de los que están por sentarse cuando los ven caídos boca arriba" (278b). Aunque uno adquiriera tal destreza, afirma Sócrates, no por ello sabría más "acerca de cómo son realmente las cosas" (278b). Y es justamente la búsqueda de un conocimiento de las cosas tal como ellas son realmente lo que caracteriza al filósofo. Es por eso que hacia el final del diálogo Sócrates exhorta a Critón a buscar arduosamente con cuidado y atención la cosa misma (307c).

Tal como hemos sostenido, el diálogo se propone contraponer el proceder y el objetivo del filósofo a los del sofista que, según señala Platón en su diálogo *Sofista*, se parecen entre sí como el lobo y el perro,¹² razón por la cual es necesario trazar una clara distinción entre ambos. Al igual que en el *Sofista*, podemos delinear en el *Eutidemo*, la figura del filósofo como contracara del retrato del sofista. A la luz de esta interpretación las aporías sofísticas asumen, según entendemos, un propósito instrumental. Estas se plantearán con el fin de mostrar cómo frente a la búsqueda desinteresada de saber por parte Sócrates, la intención del sofista se agota en el éxito alcanzado a través de la constante humillación del interlocutor.

Es probable que Platón se sirva de aporías formuladas efectivamente por los sofistas y así lo evidencia el hecho de que vuelva a atribuírselas en otros escritos. Algunas de ellas recibirán un tratamiento filosófico serio fuera del marco del *Eutidemo*. Baste pensar en el análisis que se ofrece en otros diálogos de las aporías de la primera serie, que plantean la imposibilidad de aprender, la de cambiar, la de decir falsedad y la de con-

12. Cf. *Sofista* 231a.

tradecir.¹³ En este sentido, podemos afirmar junto con Marques que las aporías encubren importantes problemas filosóficos. Una vez decodificadas filosóficamente, el *Eutidemo* equivaldría -como señala Dixsaut- al libro B de la *Metafísica* de Aristóteles y podría leerse como un catálogo de aporías que serán reconsideradas y examinadas en textos ulteriores.¹⁴ Sin embargo, en este diálogo no alcanzan una formulación filosófica, lo cual muestra cierta ceguera por parte de los sofistas. Y no es posible una respuesta filosófica a un planteo que no descubre, sino que más bien oculta el problema real por detrás del puro juego verbal. En consecuencia, en el contexto de este diálogo las aporías tienen por propósito ilustrar la manera en que el discurso sofístico, siempre envolviendo al interlocutor en sus redes, se agota en meros artilegios engañosos para eludir cualquier intento serio de pensamiento acerca de las cosas. Si bien los sofistas plantean problemas filosóficos de envergadura, el tratamiento que ofrecen de los mismos parece consistir solamente en un juego de palabras, como lo da a entender Sócrates en repetidas ocasiones (277e-278b, 285a). De esta forma, la disyuntiva acerca de si Platón planteó las aporías a sabiendas de la solución o si al hacerlo no contaba con los elementos para resolverlas tiende, por tanto, a perder de vista el lugar que ellas ocupan en la economía del diálogo. Es cierto que en algunos casos Sócrates, como señala Erler, al ser interrogado por Eutidemo agrega ciertas cláusulas que impedirían el deslizamiento semántico que desemboca en la formulación de la aporía sofística (295a-296d). Sin embargo, en todos estos casos, Sócrates renuncia a hacer valer cualquier objeción para darle un lugar central a la *epideixis* sofística. Algunos comentarios de Ctesipo respecto del problema de lo falso también parecen sugerir que Platón conserva siempre el as en la manga y que si no ofrece soluciones a ciertas aporías es para permitir a los sofistas mostrar su juego.¹⁵

13. La aporía del conocimiento (275d-278a) es retomada y analizada en el *Menón*; el problema de la posibilidad de devenir otro (283b-283d), en el *Sofista* y el de la imposibilidad del discurso falso (283e-284a), en el *Cratilo* y en el *Sofista*. Asimismo la dificultad, planteada en 300e-301a, de concebir la participación como la presencia de una realidad en sí en una multiplicidad de cosas singulares es reconsiderada en términos muy similares en el *Parménides*.

14. Véase Dixsaut, Monique, *Platon*, Paris, Librairie Philosophique, Vrin, 2003, p. 61.

15. Los sofistas sostienen que es imposible decir falsedades, pues al decirlas

Como bien señala Marques, en el terreno de la lucha verbal Sócrates no vence a sus contrincantes. Sin embargo, más que de una incapacidad, parece tratarse de una actitud asumida voluntariamente, según la cual el éxito en la contienda debe ser ignorado en pos de un diálogo que conduzca hacia la verdad. Es por ello que a pesar de no responder ni derrotar a sus adversarios en el plano discursivo, podemos hablar de una fuerte eficacia de la estrategia socrática en la medida en que su discurso exhibe un compromiso moral que excede al del éxito vano en la discusión.

Si consideramos, tal como hemos propuesto, el conjunto de la obra como un gran argumento *ad hominem*, entonces esta contraposición entre filósofo y sofista muestra no solo cómo el sofista cae abatido, sino también cómo a partir de la misma contienda el filósofo puede arrogarse el derecho de señalar con el dedo al sofista. En consecuencia, a partir de esta lectura es posible pensar que el esquema de Erler, según el cual debemos dejar atrás la forma para alcanzar los contenidos que nos remitirán a las doctrinas positivas en cuestión,¹⁶ se puede subvertir. Lo central no es pues el contenido de cada aporía, sino más bien la forma en que cada una de ellas es presentada, aspecto que evidencia la intención que mueve al sofista. Es sólo en este sentido que hemos afirmado que las aporías son instrumentales. No porque, como propone Erler, remitan a una doctrina positiva que excede el marco del diálogo, sino porque son la materia a partir de la cual se puede ir esculpiendo la figura del sofista en contraposición a la del filósofo. La contienda es justamente entre dos modos de concebir tanto el diálogo como su objeto.¹⁷

En efecto, el objeto del discurso sofístico nunca será de carácter extradiscursivo. Es por ello que podríamos hablar de cierta reflexividad de la palabra del sofista frente a la intencionalidad ontológica del discurso filosófico. Mientras el sofista construye la aporía explotando en todos los casos el nivel del significante, el desafío del filósofo es justa-

producirían algo que no es. A esto Ctesipo contesta que el que miente dice las cosas que son, pero no las dice tal como efectivamente son (284 c). En esta cláusula que agrega Ctesipo se vislumbra una posible solución al problema de lo falso, que no alcanzará una formulación más completa hasta el *Sofista*.

16. Cf. Erler, *ob. cit.*, p.354.

17. Al respecto cf. Marques, *ob. cit.*, pp. 28-29, quien afirma también la existencia de dos clases de *dialégesthai* contrapuestos.

mente, a través del discurso, superar el propio discurso para alcanzar las cosas mismas. Al respecto Marques subraya que el diálogo filosófico, que por otra parte identifica con la dialéctica, es aquel que se somete al objeto en cuestión. Es el objeto el que orienta la investigación.¹⁸

Nos queda algo por decir acerca de la oposición entre seriedad y juego, que constituye otro de los ejes que Marques retoma en su análisis del *Eutidemo*. Sin duda, un fuerte sesgo humorístico atraviesa todo el diálogo y en especial la caracterización de los sofistas. Que Ctesipo ponga a prueba la pretensión de Eutidemo y Dionisodoro de saber todo, preguntándoles a cada uno cuántos dientes tiene su hermano, que aparentemente ya es viejo (294c), o que con el mismo propósito Sócrates les exija bailar o hacer acrobacias (294e) son algunos de los muchos pasajes que reflejan de qué manera Platón se permite bromear acerca de sus adversarios. Sin embargo, estas humoradas no nos deben confundir respecto al objetivo platónico de realizar una despiadada crítica de las prácticas y las intenciones sofísticas. El humor puede ser absolutamente corrosivo, y como estrategia retórica resulta un arma siempre sutil y efectiva. Platón parece haber tomado en serio el precepto gorgiano según el cual "hay que destruir la gravedad de los adversarios con humor y su humor con gravedad"¹⁹. En este sentido, ambas posturas, tanto la de Erler, que sostiene que es necesario ir más allá de la cáscara humorística del diálogo en busca de una "doctrina seria", como la de Marques, que considera que la tolerancia de Sócrates indica meramente una buena dosis de humor, pierden de vista la función retórica de tales juegos.²⁰ Que la imagen del sofista como copia degradada del filósofo forjada por Platón haya pasado a la historia es prueba fehaciente de la efectividad de la estrategia platónica.

Ahora bien, en términos más generales y abandonando ya la significación de las aporías en el *Eutidemo*, nos interesa destacar algunos pun-

tos con respecto a la posición asumida por Marques ante la lectura esoterista. Marques objeta que tal posición no solo vacía la aporía de su sentido dialéctico, sino que también bloquea la invitación a pensar que suponen las instancias aporéticas a lo largo de la obra platónica. Por otra parte, la voluntad de la escuela de Tübingen de aprehender la solución a las aporías "tal como quiere Platón" merece, señala Marques, críticas metodológicas a las que suscribimos sin ninguna duda.²¹ ¿Cómo alcanzar el sentido del texto desatendiendo las pautas brindadas por el texto mismo? Podemos ir aún más lejos. Si el objetivo de la posición esoterista es alcanzar este único sentido correcto, aquel que Platón habría escondido por detrás de sus aporías, deberíamos afirmar que aun supeditándonos al *corpus* platónico, no podríamos dar cuenta de las marchas y contramarchas que lo constituyen y le confieren una apertura siempre inquietante. Como afirma Marques, la intención de encontrar una doctrina positiva coherente y cerrada, aludida por todo "espacio vacío" del diálogo desconoce el juego de revelar-ocultar inherente a todo discurso.²²

Hasta aquí nuestro análisis del *Eutidemo*, que a partir del principio hermenéutico de autonomía del texto defendido por Marques ha pretendido subrayar la necesidad de buscar el sentido de las aporías en el contexto en el cual se encuentran. Compartimos plenamente con Marques la tesis según la cual la disyuntiva acerca de si Platón planteó las aporías a sabiendas de la solución o si al hacerlo no contaba con los elementos para resolverlas tiende a perder de vista el sentido general que anima este diálogo. Pero nos distanciamos de él en dos puntos: en primer lugar, en el rol instrumental que le conferimos a las aporías a la luz de la significación que le otorgamos al diálogo y, en segundo lugar, en la imposibilidad de expedirnos acerca del carácter genuino de la situación de aporeticidad de Sócrates. Asimismo, a pesar de que reconocemos con Marques la importancia de reparar en la dialecticidad del texto, creemos que la reflexión debe centrarse no tanto en cada una de las aporías presentadas (que son de fácil resolución por parte del lector, teniendo en cuenta el nivel lingüístico en que están formuladas), sino ante todo en la posición a asumir frente al conocimiento, que dependerá por cierto del tratamiento dado a las mismas. A lo largo del diálogo, Só-

18. Cf. Marques, *ob. cit.*, pp. 28-29.

19. Cf. 82 B 12 DK.

20. En esta misma línea de interpretación se ubica M. Canto (*ob. cit.* p. 95), quien considera que el *Eutidemo* puede ser leído como una comedia de carácter filosófico acerca de la *sophía*, pues en ella nada se encuentra simplemente destinado a hacer reír. Considera que lo cómico debe entenderse como la presentación de una tentativa filosófica. No se trata de un simple efecto, sino que confiere al diálogo un sentido filosófico.

21. Cf. Marques, *ob. cit.*, p. 17.

22. Cf. Marques, *ob. cit.*, pp. 7 y 13.

crates nunca opone al proceder sofístico un análisis filosófico de las aporías, sino que sólo exhibe cierta tolerancia y persistencia, lo cual evidencia una actitud moral que será condición de cualquier búsqueda auténtica del saber. Finalmente, como última observación, consideramos que en el esquema de lectura del *Eutidemo* propuesto por Erler y retomado en alguna medida por Marques a fin de discutirlo, las tajantes alternativas ironía/conocimiento y seriedad/broma se revelan como ejes estériles para abordar este texto una vez planteado su sentido general.

En cuanto a la posición esoterista, compartimos absolutamente los reparos de Marques. Pero posiblemente ningún argumento esgrimido al respecto alcance ni para refutar ni para persuadir a quien sostiene la posición esoterista. Creemos que, en última instancia, discutir acerca de cuál fue la verdadera filosofía de Platón o cuáles fueron sus verdaderas intenciones desemboca en un enfrentamiento infinito. Quizás la pregunta a plantear en este contexto no sea tanto cuál fue el verdadero Platón, sino qué lugar deseamos asumir frente a su obra. A la luz de la posición del mismo Erler, el lector ideal es aquel que cuenta con los elementos para interiorizar la doctrina positiva platónica de los principios. Es decir que, según su propuesta, debemos hacer nuestro el dogma, reconocer por detrás de lo fenoménico la verdad resguardada de la gran multitud que hasta ahora ha elegido caminos errados a la hora de interpretar los textos platónicos. Si es así, gran parte de la historia de la filosofía occidental se conformó en torno a una mala lectura de Platón.

¿Por qué Platón y para qué Platón? ¿Para que nos sople la verdad al oído? De todos modos, los falsos caminos han resultado siempre más interesantes. Y sin duda, Platón nos ha legado una obra que se presta a ser mal leída. En cualquier caso la mala lectura, siempre infinita, ha resultado más fecunda.

*Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

ABSTRACT

This article discusses and continues the line of interpretation of apories's roll in Plato's dialogues proposed by Marcelo Pimenta Marques in his article "O sentido dialético das aporias no Eutidemo de Platão". In order to do that, it reexamines the *Eutidemo* to find apories'

sense in the light of its general purpose and structure: the exhibition of the contrast between the sophistical and the philosophical conception of knowledge. By means of this interpretation, this article aims to show that the traditional discussion that focused in the antithesis between irony/knowledge and seriousness/joke isn't pertinent

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Vol. 36 • No. 107 • agosto 2004 • ISSN 0011-1503

Artículos

HUMBERTO SCHETTINO

The Notion of Politics in Marx's Early Writings

HUGO OMAR SELEME

¿Puede el utilitarismo ser deontológico?

Una respuesta a Kymlicka

Discusiones

CARLOS PEREDA

¿Puede la moral prescindir de principios universales?

Una discusión con Josep Corbí

JOSEP CORBÍ

En respuesta al comentario de Carlos Pereda

sobre Un lugar para la moral

Notas bibliográficas

MARIO GÓMEZ-TORRENTE, *Forma y modalidad.*

Una introducción al concepto de consecuencia lógica

[Axel Barceló Aspeitia]

CRÍTICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía aparece tres veces al año en los meses de abril, agosto y diciembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM). Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyoacán, 04510, México, D.F. Correo electrónico: critica@filosoficas.unam.mx

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXI N° 1 (Otoño 2004)

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Marcelo D. Boeri, *Aristóteles, Física VII-VIII. Traducción, introducción y comentario*, Buenos Aires, Biblos, 2003, 298 pp.

Marcelo Boeri presenta en este volumen una traducción castellana de los dos últimos libros de la *Física* de Aristóteles, acompañada de un comentario exhaustivo y riguroso del texto. Este libro es el último de la serie de cuatro tomos que integran la traducción completa de la *Física* (los dos primeros ya han sido publicados y el tercero se publicará próximamente). Si bien existen otras dos traducciones españolas confiables de la *Física* –véanse De Echandía (1995) y Calvo Martínez (1996)– la originalidad de la presente traducción reside en que ofrece un comentario filosófico pormenorizado de la obra, con el propósito explícito de contribuir al conocimiento del texto en el ámbito de habla hispana.

Después de una introducción (pp. 15-32), el autor divide el trabajo en dos partes fundamentales: la traducción (pp. 37-123) y, luego, el comentario (pp. 127-281). Finalmente, agrega una útil selección bibliográfica (pp. 283-289) y un índice de autores antiguos citados (pp. 291-298).

La introducción, dedicada a precisar el propósito, la metodología y una síntesis de contenidos de *Física* VII y VIII, incluye una toma de posición acerca de cuál es la preocupación primaria de Aristóteles en estos tratados. Contra lo sostenido por Jaeger, seguido por Solmsen y Düring, el autor cree que los dos últimos libros de la *Física* no se restringen a probar la necesidad de la existencia de un Primer Motor; tampoco se limitan a mostrar el problema de la eternidad del movimiento en las cosas, como creen Lang y McNiff. "El propósito fundamental de *Física* VII es demostrar que el movimiento físico o natural implica el moverse siendo movido, y que lo que opera como principio del movimiento debe estar en contacto con lo movido" (p. 23), mientras que el libro siguiente tiene como objetivo mostrar que el movimiento siempre existió y existirá, y explicar la naturaleza de la causa de la que depende ese hecho: el Primer Motor Inmóvil, causa de todo cambio aunque no sujeta a cambio. En virtud de que los argumentos y propósitos de ambos libros no son los mismos, aun cuando estén estrechamente conectados –ya en el libro VII Aristóteles intenta mostrar la dificultad de una serie infinita de motores y movidos–, Boeri sostiene que el libro VIII no reemplaza al VII (como sugieren primero Simplicio y luego Jaeger). El libro VII –explicita el autor– presenta varios problemas pues no sólo se ha cues-

tionado su relevancia sino también la autenticidad de los capítulos 2 y 3 (Manuwald), que Boeri juzga auténticos. A todo esto se suma la dificultad de que el libro ha sido transmitido en dos versiones. En efecto, el libro VII tiene cinco capítulos en el texto que Ross llamó "primera redacción" (a); la "segunda redacción" (b), en cambio, solo contiene los tres primeros capítulos. Dado que el contenido no es completamente idéntico en los dos textos, se ha conjeturado que la primera redacción habría sido obra de Aristóteles mientras que la segunda serían notas de un discípulo. Boeri prefiere a esta hipótesis la de Verbeke, según la cual la doble redacción es obra de Aristóteles mismo, hipótesis que, por otra parte, parece más razonable, pues nadie como el propio autor se consideraría autorizado a recomponer un texto a voluntad. Por último, el traductor cree justificada la tendencia de los estudios más recientes a revalorizar el libro VII como una totalidad unitaria e inteligente.

A la hora de traducir, Boeri toma como base la edición de Ross (*Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1979, reimpr.), por ser "científicamente más precisa" (p. 31), con ligeras variantes de lectura (cfr. pp. 33-34). Es fiel al original, procurando reducir a un mínimo el recurso a paráfrasis, aun cuando éstas son necesarias en virtud de que la prosa aristotélica es extremadamente sintética, con oraciones casi contractas que ponen en serio riesgo su comprensión. Cuando las palabras aclaratorias son naturales, el traductor no lo indica con ningún signo pero cuando el agregado supone una interpretación más discutible lo incluye entre < > (también aparecen entre < > palabras agregadas por Ross en su edición del texto griego). El uso de estos agregados se limita a la medida necesaria para conferir inteligibilidad al texto, sin introducir en su versión una interminable sucesión de corchetes quebrados. Boeri logra de esta manera una traducción ajustada del difícil griego de Aristóteles, manteniendo a la vez un nivel de lengua comprensible para el lector. En cuanto al orden de traducción, a la primera redacción del libro VII sigue el libro VIII y añade al final del último libro la segunda redacción del libro VII —de la cual no ofrece un comentario específico—. Es preciso destacar que la traducción de Aristóteles requiere algo más que la competencia lingüística; es necesaria una gran competencia filosófica sin la cual se corre el riesgo de no penetrar el contenido doctrinal "escondido" detrás de lo afirmado. En tal sentido, resulta de gran ayuda la identificación de la regularidad en el uso de determinados términos técnicos y de las oscilaciones que se evidencian en distintas obras, todo lo cual queda explicitado y justificado en el comentario.

A continuación de la traducción de ambos libros, sigue el comentario que, editado en letra más pequeña, ocupa sin embargo el mayor espacio de la obra, en virtud de la dificultad que encierra la lectura directa de la fuente sin una adecuada explicación. El comentario presenta una estructura definida. En primer lugar, Boeri ofrece un resumen general del libro, donde se establecen los objetivos principales y una síntesis de las tesis fundamentales de cada capítulo.

Al comentar luego cada capítulo, comienza con un breve resumen en el que aclara su conexión con los capítulos precedentes y muestra su unidad interna. El movimiento siguiente consiste en dividir el capítulo en secciones encabezadas por un título en una letra diferente, que permite al lector visualizar con nitidez las tesis principales y la secuencia argumentativa. En todo momento se advierte que el propósito primordial no es una anotación del texto, que se pierda en detalles, sino la identificación y exposición de las líneas argumentativas fundamentales y una discusión de las interpretaciones más recientes, por lo que la información histórica y filológica se reduce a lo estrictamente necesario. El lector encontrará en el comentario una cantidad importante de otros pasajes aristotélicos paralelos y de otros autores antiguos que a veces son decisivos para la comprensión de las tesis expuestas. Entre los comentarios antiguos se han tenido especialmente en cuenta a Simplicio, Filópono y la paráfrasis de Temistio. Con respecto a los comentarios modernos han sido especialmente considerados el comentario de Ross y los trabajos de Manuwald (*Das Buch H der aristotelischen Physik: Eine Untersuchung zur Einheit und Echtheit*, Meisenheim am Glan, 1971) y de Wardy (*The Chain of Change. A Study of Aristotle's Physics VII*, Cambridge, 1990) sobre el libro VII y la colección de ensayos compilada por Judson (*Aristotle's Physics: A Collection of Essays*, Oxford, 1991) y la editada por Gill y Lennox (*Self Motion: From Aristotle to Newton*, Princeton, 1994) que contiene varios trabajos importantes sobre el problema del automovimiento y el del Primer Motor Inmóvil en el libro VIII. Con respecto a la debatida cuestión en torno a la compatibilidad de las versiones acerca del Primer Motor en *Física VII-VIII* y *Metafísica XII*, Boeri fija posición: se trata de dos versiones bastante diferentes del Primer Motor tal que en *Metafísica* se introducen novedades importantes, fundamentalmente porque se aclara cómo opera este principio. Pero el autor no se limita a enumerar las diferencias sino que elabora una conjetura basada en la evolución del pensamiento aristotélico. Explica las diferencias sosteniendo que en *Metafísica* hay un intento de solución de problemas que en *Física* apenas quedan planteados. En efecto, la dificultad que introduce la tesis del Primer Motor Inmóvil es que, sin ser una entidad de naturaleza física o corpórea, es principio y causa última de explicación del movimiento físico. El movimiento, subraya Boeri, no puede producirse por contacto pues sólo puede haber contacto entre dos entidades corpóreas. De ahí que, para él, la caracterización del Primer Motor en *Metafísica XII* como causa final puede leerse como un principio de solución, pues puede mover sin ser movido, esto es, sin entrar en contacto con aquello que mueve.

Es preciso señalar como un acierto que haya incluido en su comentario pasajes paralelos de otros tratados aristotélicos, ya que de este modo proporciona una visión de conjunto del pensamiento de Aristóteles en torno de estas difíciles cuestiones. En suma, el comentario de Boeri, escrito con admirable claridad, facilita la lectura comprensiva de un texto por demás arduo como la *Física* y

ofrece al lector interesado una penetrante exposición de los principales argumentos y problemas filosóficos planteados por Aristóteles en estos libros, que han sido justamente considerados como la culminación de su teoría de la naturaleza.

Sin dudas, la aparición de este último volumen viene a cubrir una necesidad real: poner a disposición de investigadores, docentes y estudiantes una de las obras capitales pero también relativamente menos conocidas de Aristóteles, tornándose así en un instrumento esencial para su difusión y estudio en el ámbito hispanohablante.

Silvana Di Camillo
Universidad de Buenos Aires

SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTÍCULOS

- J. T. Alvarado, Intuicionismo, anti-realismo y manifestación en Michael Dummett 65
- J. M. González García, Max Weber y Rilke: La magia del arte en el mundo desencantado 225
- O. Guariglia, Continuidad y ruptura con la tradición ética aristotélica en *Sein und Zeit*, §§ 54-60 335
- R. Ibarlucía, La perspectiva del zorzal: Paul Celan y el *Tango de la muerte* 287
- D. Kalpokas, ¿Puede el mundo desempeñar un papel epistémico en la justificación de la creencia? Rorty, Davidson y Mc Dowell en debate 37
- P. Oyarzun R, El lugar del *ready-made*, meta-ironía y lo infra-menudo 271
- C. Pereda, ¿Qué es un poema? 249
- J. A. Robles, Newton y Berkeley: atomistas epicúreos 7
- L. A. Rossi, La política en su sentido más alto: los supuestos políticos y metodológicos de la interpretación heideggeriana de Hölderlin 97
- D. Sobrevilla, El problema de la muerte y de la existencia según las Elegías Duinesas de Rainer María Rilke 199
- S. Vidal y J. E. Burucúa, La *perspectiva naturalis* y la *perspectiva artificialis* en la obra de Giordano Bruno: los avatares de su dialéctica entre los argumentos a favor de la infinitud del universo 125
- R. Walton, Remisividad y mundo. En torno de la relación entre Husserl y Heidegger 313

DISCUSIÓN

- M. E. Díaz y G. Marcos, Acerca del alcance de la *aísthesis* en *Teeteto* 184B-186C 165
- S. Di Camillo y G. Livov, "Los principios de la acción en Aristóteles" de C. Trueba 147
- J. Escobar Moncada, Respuesta a M. E. Díaz y G. Marcos 175
- C. Trueba, Respuesta a S. Di Camillo y G. Livov 157

NOTAS

R. Belvedere, Memoria e identidad: ¿A la búsqueda de los recuerdos perdidos	361
O. M. Esquisabel, Experiencia hermenéutica, juego y lenguaje	347
C. Gende, Sobre la unidad del concepto de interpretación en Paul Ricoeur	373
P. Karczmanczyck, La teoría del arte de Arthur Danto: Ontología e intuición	385

SEMBLANZAS

J. C. Moran, Todo lector es lector de sí mismo	419
E. Oliveras, Mario Presas: el arte como saber	405

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

C. B. Gutiérrez Alemán, <i>Temas de filosofía y hermenéutica</i> (M. L. Ferrari)	185
W. Kühn, <i>La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique et de l'écriture</i> (L. Soares).	190
Evangelhéllos Moutsopoulos, <i>Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus</i> (E. Ludueña).	187
L. Soares, <i>Anaximandro y la Tragedia. La proyección de su filosofía en la Antígona de Sófocles</i> (V. Suñol)	183

Este libro se terminó de imprimir
en Talleres Gráficos Leograf, S.R.L.
Rucci 408, Valentín Alsina, Argentina.

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, por E-mail o en un DK de 3.5" HD limpio de todo archivo que no sea el trabajo para la RLF, con etiqueta con los siguientes datos: nombre y apellido del autor, nombre del trabajo, nombre del archivo y programa utilizado. Sería recomendable agregar en el DK un conteo de palabras que incluya referencias y notas. Adjuntar dos copias en papel (que no deben diferir con el DK) a doble espacio, 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 estudios críticos las 6.000; las notas las 5.000; los trabajos de discusión las 3.000 y los comentarios bibliográficos las 1.000. El número máximo de palabras incluye textos, notas y referencias. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
- Los autores de artículos, notas, trabajos de discusión y estudios críticos deberán enviar un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las 150 palabras y un curriculum actualizado que no exceda las 100 palabras. Los colaboradores deberán agregar dicho resumen a sus trabajos e incluirlo, con el curriculum, en el DK.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los trabajos hayan sido aprobados por el Comité de redacción.
5. La cita de obra seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (bastardilla); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editora; (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc., si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En 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 (bastardilla); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
6. La RLF publica artículos y notas de filósofos iberoamericanos, a excepción de contribuciones a reuniones, coloquios, etc. que hayan sido organizados o que sean de interés para el CIF. La colaboración de filósofos de otras procedencias serán bienvenidas en las secciones de Discusión, Estudio crítico, Comentarios bibliográficos, Actualidad filosófica 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 contribuciones.