

Revista RLF latinoamericana de filosofía

M. Andreoli, Igualdad: mínimos necesarios, máximos exigibles

G. Vidiella, Autonomía y reconocimiento

C. O. Amor, Liberalismo y esquizofrenia

A. E. Ferraro, Límites de la moral en la reforma de la Constitución

J. Gert, Lo racional, lo aconsejable y su relación con las creencias y los deseos

N. Cordero, Una tragedia filosófica: del "se es" de Parménides al Ser-Uno de Meliso

G. E. Marcos de Pinotti, ¿Se auto-refuta el relativista Protágoras?
Ensayo de reconstrucción de *Teeteto* 171 a-c

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - INDICE DE AUTORES

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu
Leiser Madanes

Alejandro Cassini
(†) Ezequiel de Olaso

Secretaria: Cecilia Lastra

Oswaldo Guariglia
Mario A. Presas

CONSULTORES

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

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379

Correo Central

1000 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 \$25
Instituciones \$35

(más gastos de envío)

Esta publicación ha contado con el apoyo financiero parcial del CONICET y la Fundación Antorchas.

La *Revista Latinoamericana de Filosofía* se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: María Julia Bertomeu. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. 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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

PRIMAVERA 1999

VOLUMEN XXV

N° 2

SUMARIO

ARTICULOS

M. Andreoli, Igualdad: mínimos necesarios, máximos exigibles	199
G. Vidiella, Autonomía y reconocimiento	227
C. O. Amor, Liberalismo y esquizofrenia	235
A. E. Ferraro, Límites de la moral en la reforma de la Constitución	243
J. Gert, Lo racional, lo aconsejable y su relación con las creencias y los deseos	255
N. Cordero, Una tragedia filosófica: del "se es" de Parménides al Ser-Uno de Meliso	283
G. E. Marcos de Pinotti, ¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de <i>Teeteto</i> 171 a-c	295

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

R. Dedekind, <i>¿Qué son y para qué sirven los números</i> (M. Torretti). E. Villanueva (ed.), <i>Truth Philosophical Issues</i> , 8 (E. Barrio). O. Hansberg, <i>La diversidad de las emociones</i> (A. Salles). P. K. Feyerabend, <i>Ambigüedad y armonía</i> (F. Tula Molina).	319
--	-----

INDICE DE AUTORES

XVI (1990) - XXV (1999)	333
-------------------------------	-----

COLABORADORES

MIGUEL ANDREOLI. Doctor en Derecho y Licenciado en Filosofía por la Universidad de la República, Uruguay. Profesor Titular de Filosofía y Director del Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Es autor de *El pensamiento social y jurídico* de Vaz Ferreira y de diversos artículos sobre ética y filosofía política. Actualmente dirige una investigación sobre fundamentación de los derechos básicos. E-mail: admarr@adinet.com.uy.

GRACIELA VIDIELLA. Doctora en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Profesora adjunta ordinaria de Ética, UNLP, desde 1997. Jefe de Trabajos Prácticos regular de Filosofía Práctica-Ética, Facultad de Filosofía y Letras (UBA) desde 1994. Publicaciones más importantes. "Persona moral y Justicia distributiva", en colaboración con María Julia Bertomeu, *Agora* N° 4, II de Santiago de Compostela; "Persona moral y derechos básicos: aplicación al ámbito de la salud", en colaboración con M. J. Bertomeu y O. Guariglia, en A. Parker (ed.) *Ética, democracia y desarrollo humano*, CERC-UAHC, Santiago de Chile, 1998; *Democracia y Estado de Bienestar*, en colaboración con M. J. Bertomeu y Osvaldo Guariglia, Buenos Aires, CEAL, 1993. Tema actual de investigación: Las concepciones de la buena vida y sus consecuencias en la discusión ética contemporánea. Dirección: vidiella@filo.uba.ar

CLAUDIO AMOR. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es Profesor Adjunto regular de Filosofía Política en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes y Jefe de Trabajos Prácticos regular de Filosofía Política en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sus áreas de especialización comprenden justicia distributiva y liberalismo de los siglos XVII y XX. Actualmente co-dirige en la Universidad Nacional de Quilmes un proyecto sobre igualdad de oportunidades. Dirección: camor@unq.edu.ar

AGUSTÍN ENRIQUE FERRARO. Se graduó como Abogado (1989 - UBA), Lic. en Filosofía (1994 - UBA) y Doctor en Filosofía (1998 - UBA). Realizó

estudios de posgrado en la Universidad de Frankfurt desde 1994 hasta 1996, bajo la dirección del Prof. Jürgen Habermas y del Prof. Friedrich Kambartel, con beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Es Profesor Adjunto ordinario de Teoría del Derecho y Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UBA. Dirección electrónica: aferraro@satlink.com

J. GERT. Obtuvo su B.A. en Harvard University en 1988, y su Ph.D. en University of Illinois, Chicago, en 1998. En la actualidad, se desempeña como Profesor Visitante en Johns Hopkins University. Ha escrito artículos sobre internalismo y externalismo, justificación y obligación práctica, y razones para la acción. Dirección: 8 Bridgman Rd., Hanover, NH 03755, E.E.U.U. Email: j_gert@hotmail.com.

NÉSTOR LUIS CORDERO. Egresado de la UBA (Doctor en Filosofía y Letras, 1973). Radicado en Francia desde 1979. Después de haber obtenido dos doctorados en la Universidad de París IV (Sorbona), es profesor titular de filosofía antigua en la Universidad de Rennes I, y responsable de un seminario, como profesor invitado, en la Sorbona. Especializado en filosofía griega, especialmente en la tradición manuscrita de los textos originales, es autor de más de 40 artículos de su especialidad, de la traducción al español (Madrid, 1988) y al francés (Flammarion, 1993; 5a ed. 1999) del *Sofista* de Platón, y del trabajo *Les deux chemins de Parménide* (1984; 2a ed. 1997). Es presidente del Consejo Científico de su Facultad. E-mail: cordero@univ-rennes1.fr

G. E. MARCOS DE PINOTTI. Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires (1991), es Investigadora Adjunta de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Miembro de la *International Plato Society*, es autora de *Platón ante el problema del error* (1995) y de artículos en diversas revistas del país y del extranjero. Dedicada a la investigación de los escritos platónicos tardíos, actualmente se ocupa de la crítica de Platón a Protágoras. Dirección: Benito Juárez 2828, 1417, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. E-mail: gemarcos@infona.com.ar

CONCURSO EZEQUIEL DE OLASO

La RLF ha instituido la distinción Ezequiel de Olaso para jóvenes filósofos menores de cuarenta años nativos de Latinoamérica o de la Península Ibérica. Se adjudicará al autor del mejor estudio filosófico inédito sobre algunos de los siguientes temas: filosofía moderna, teoría del conocimiento y escepticismo.

El estudio premiado se publicará en un número de la RLF del año siguiente al de la adjudicación del premio.

Los trabajos deberán ajustarse a los siguientes requisitos: estar escritos en castellano o en portugués; no exceder de doce mil palabras, incluidas las notas; estar redactados en forma de artículos; firmarse con seudónimo y en sobre aparte cerrado ha de figurar la identidad y el domicilio del concursante así como la constancia de que es menor de cuarenta años y nativo de Latinoamérica o de la Península Ibérica. El plazo para la recepción de los trabajos vence el 31 de diciembre del 2000. Deberán enviarse dos copias en papel y un diskette a RLF, Casilla de correo 5379, 1000 Buenos Aires, Argentina. El jurado estará constituido por Javier Echeverría (España), Oswaldo Porchat Pereyra (Brasil), José A. Robles (México) y Roberto Torretti (Chile).

EDITORIAL

El Comité de Redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* ha decidido abrir sus páginas a trabajos provenientes de la Península Ibérica. Esto pone fin a la política adoptada durante nuestros primeros veinticinco años, que consistía en aceptar solamente colaboraciones de estudiosos latinoamericanos residentes o no en el continente. Creemos haber cumplido con nuestro propósito inicial que era generar un espacio permanente de comunicación entre pensadores latinoamericanos dispuestos a exponer y criticar en su propia lengua los problemas filosóficos de actualidad. La RLF reitera hoy lo expuesto programáticamente en sus inicios, a saber, que "quiere ser una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan". De ahora en más, damos también la bienvenida a trabajos provenientes de toda la comunidad filosófica iberoamericana.

Los trabajos podrán ser enviadas a nuestro Comité de Redacción o a cualquiera de los consultores de nuestra Revista, teniendo en cuenta las especificaciones estipuladas en la sección "A los colaboradores".

CONGRESO DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Entender el pasado

El sentido de la comprensión del pasado histórico

Buenos Aires, 25, 26 y 27 de octubre 2000

1ª CIRCULAR

El congreso se propone crear un espacio de discusión y reflexión filosóficas acerca de las relaciones complejas que las sociedades establecen con su pasado. Por esta razón se invita a presentar trabajos que presenten los problemas y enfoques actuales de la filosofía de la historia contemporánea: su vinculación con la epistemología de las ciencias sociales; la permanencia de la tradición especulativa y el acercamiento entre filosofía y práctica historiográfica. Para una mejor organización los trabajos podrán versar sobre cualquiera de los siguientes temas:

Temas de las mesas y coloquios

- Problemas epistemológicos y metodológicos del conocimiento histórico.
- Un retorno a la tradición especulativa: Interpretaciones de la encrucijada contemporánea, las nuevas identidades y sujetos históricos.
- El taller del historiador: reflexiones sobre la práctica historiográfica.
- Los límites difusos: historia y literatura, narraciones, verdad y ficción.
- El esfuerzo por comprender el horror: la reconstrucción historiográfica de las experiencias traumáticas.
- Las diversas perspectivas filosóficas sobre la historia: ayer y hoy.

Los trabajos en ningún caso podrán exceder las 3500 palabras. La fecha límite para su presentación es el 31/03/2000. Información o inscripción: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Primer Congreso de Filosofía de la Historia, Puán 480, 4º piso, Of. 451; (1406) Buenos Aires, Argentina. FAX: (54 11) 4432-0121.

Lugar de realización: Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (UBA).

www.filo.uba.ar/instituto/filosofia

IGUALDAD: MÍNIMOS NECESARIOS MÁXIMOS EXIGIBLES*

Miguel Andreoli

I

El reconocimiento de la igualdad es actualmente una condición de cualquier perspectiva moral sobre los arreglos sociales. Las diversas construcciones de filosofía política relevantes en el presente se fundan en la defensa de alguna forma de igualdad a la que consideran esencial.¹ Incluso aquellos que defienden de modo más intransigente la exigencia de mantener inalterada la distribución resultante de los automatismos del mercado y, en consecuencia, defienden la legitimidad de las diversas desigualdades resultantes, lo hacen en nombre de *iguales* garantías en el reconocimiento de determinadas libertades. Pero, tal como es común que suceda en nuestro lenguaje evaluativo, los acuerdos amplios sobre valores suelen encubrir una desesperante polisemia. Así en la filosofía política actual la cuestión de la igualdad se ha vuelto particularmente intrincada y elusiva. Se constata esta dificultad apenas se enfrenta la pregunta decisiva: ¿igualdad de qué?. Este es el título de un artículo de Amartya Sen,² que claramente señaló los tres focos en los que se suele concentrar la exigencia de igualdad: recursos, capacidades y bienestar. El casi unánime reconocimiento de la igualdad como un valor básico resulta tan cierto como la dispersión de las posiciones a la hora de desarrollar la interpretación de a qué nos obliga este compromiso.

Una forma prometedora de contribuir a aclarar el debate sobre la

* Este trabajo fue leído en las Primeras Jornadas de Ética Teórica, Pública y Aplicada, organizadas por el Instituto de Filosofía de la FF y L de la UBA y el Centro de Investigaciones Filosóficas celebradas en Buenos Aires en el mes de noviembre de 1998.

1. Cf. Sen, A. 1992, p. 3.

2. Sen, A., 1987.

igualdad es la explicitación de los supuestos morales básicos de las distintas formas de afirmar la igualdad. Para avanzar en esta dirección, recurriré a una simplificación del problema: consideraré los criterios de igualación como criterios de distribución de bienes que son utilizados para producir ciertos estados finales. La reducción del problema de la igualación a cuestiones de distribución de bienes, dejando de lado los problemas implicados en las ideas de igual trato legal y de igual derecho al acceso a cargos y carreras, a la vez que ayuda a volver más tratable el problema, también constituye un procedimiento para obtener algunas conclusiones que alcanzan a distintas formas de la igualdad. Esto se debe a que distintos focos de igualación –aunque no todos– se pueden reducir a un término común de distribución económica. La consideración de los estados finales hipotéticamente producidos por la aplicación de los criterios de igualación, interesa para determinar, mediante la comparación de los resultados esperados de políticas que siguieran uno u otro de los objetivos, lo que se quiere igualar y su capacidad de afectar a los individuos, tanto a quienes se quiere beneficiar, como a aquellos que resulten gravados por la aplicación del criterio del caso. Esta doble reducción permite hacer ordenaciones de las teorías según adopten un compromiso más o menos fuerte con el valor de la igualdad. En tal sentido diremos que una propuesta de igualación es más o menos fuerte en relación con a) los grados de intensidad de las cargas que las políticas ilustradas por tal propuesta impongan con fines redistributivos y b) con el mayor o menor alcance de los efectos que la igualación pretenda tener directamente en la vida de los individuos que son beneficiarios de la compensación. Por ejemplo, la aplicación de un criterio de igualación de bienestar normalmente exigirá una fuerte carga para los que están mejor antes de la aplicación de las medidas igualitarias así inspiradas,³ a la vez que supondrá marcadas diferencias en las situaciones de los beneficiados antes y después de las aplicaciones de las políticas. Los costos de una política de igualación de punto de partida, en cambio, por lo menos por el hecho de estar limitados en el tiempo, se-

3. Esta cuestión de costo de la igualación es en su detalle un asunto empírico, pero en general es de esperar que si de igualar niveles de bienestar se trata, las intervenciones económicas necesarias serán constantes y las cargas impuestas para equiparar el total de bienestar de cada individuo con las de cualquier otro serán particularmente fuertes.

rán comparativamente menores. Tomar en cuenta estas comparaciones será también particularmente relevante a la hora de pasar del análisis de las cuestiones planteadas por la igualdad en su mayor nivel de abstracción, a la estimación de las interferencias que se producirán por la aplicación de los criterios de igualación que se han asumido, con otros valores reconocidos.

En relación con las políticas de igualación interesa diferenciar programas más o menos fuertes, porque obviamente lo primero que hemos de tomar en cuenta es que interesa formular criterios no para una república de ángeles, sino que para individuos que son capaces de responder a exigencias morales, pero las suelen experimentar en conflicto con otros intereses personales, no necesariamente ilegítimos.⁴ De cómo se conciba la situación de la exigencia moral de la igualdad en la economía general de las motivaciones, depende en buena medida la determinación de qué tipos de criterios de igualación resultan a la vez aceptables y viables. Conocer el peso real que tiene en nuestra conducta una motivación moral de este tipo es un importante problema empírico pero no es a lo que nos referimos. Lo que ahora importa es la determinación normativa de qué se puede exigir razonablemente. Con este fin, es suficiente con que la solución sea empíricamente plausible. Si una concepción de filosofía práctica falla en este aspecto se puede considerar que es incapaz de cumplir con su objetivo principal. Por ejemplo, la falta de plausibilidad empírica es uno de los principales defectos de los enfoques utilitaristas de la moralidad, en la medida en que interpreta la perspectiva moral como la demanda a cada individuo de que actúe según una universal e impersonal benevolencia, tomando en cuenta el bien de todos y cada uno de los seres humanos, derivando de aquí, sin más mediación, el mandato moral. Es cierto que los seres humanos son capaces de adoptar un punto de vista imparcial e incluso de reconocer que las exigencias morales que se derivan de una perspectiva estrictamente imparcial, pueden eventualmente ser contrarias a los intereses personales y sobrepasarlos, pero esto no quita que, al momento de decidir, el concernimiento particular que cada uno tiene con la propia vida es también un motivo legítimo.

Cuando hablamos de lo que razonablemente se puede exigir, la solución no puede ser la directa transcripción del mandato moral. Con el

4. Cf. Nagel, Th., 1991, cap. 2.

calificativo razonable nos referimos precisamente al modo de resolver este conflicto entre nuestra capacidad de saber qué es lo que vale desde una perspectiva estrictamente imparcial, y nuestro compromiso singular con una historia de concernimientos personales:

"Es decir, es necesario ir más allá de la pregunta '¿En qué podemos estar de acuerdo que es lo mejor, impersonalmente considerado?', para apuntar a la siguiente cuestión '¿En qué podemos estar de acuerdo, si es que podemos estarlo en algo, dado el hecho de que nuestros motivos no son meramente impersonales?'"⁵

Es posible representar el peso de los intereses personales en las argumentaciones en las que se trata de acordar principios sobre cuestiones de igualación, de dos formas. Por una parte puede darse que el esfuerzo esté dirigido a que los propios intereses aparezcan como los intereses de todos. Por otra, se puede, en nombre de estos intereses, poner límites a las exigencias que se está dispuesto a aceptar. Lo primero se dejará de lado, porque remite a la perspectiva de la mala fe, cuya consideración llevaría a cuestiones diferentes de las que ahora quiero tratar. La segunda posibilidad, en cambio, necesariamente debe ser tomada en cuenta. El procedimiento en términos de filosofía política no puede ser entendido bajo la forma de la sola determinación del mandato moral y de ahí derivar su aplicación al caso, sino que se ha de reconocer que en relación con los deberes positivos⁶ para con los demás se puede llegar a distintos grados de cumplimiento. Esta es la razón por la que la especificación que Scanlon realizó del procedimiento de universalización⁷ resulta particularmente relevante. Nuestros acuerdos válidos buscan determinar:

5. Nagel, Th., 1991, p. 15. La traducción es de M.A.

6. Cuando se trata de mandatos referidos a exigencias de igualación, nuestros deberes no son como los que tenemos con imperativos del tipo "no lesionar la honra de los demás", sino que lo que está en juego es justamente la obligación de contribuciones mayores o menores para los menos favorecidos. Incluso en la perspectiva del menos favorecido entra en consideración el grado de beneficio al que legítimamente tiene derecho.

7. Scanlon, T. M., 1990.

principios 'que nadie razonablemente podría rechazar' antes que (...) principios 'que cada uno puede razonablemente aceptar' (...) Considérese un principio bajo el cual algunas personas sufrirían severas dificultades, y supóngase que estas dificultades son evitables. Sea el caso que hay principios alternativos bajo los cuales nadie tendría que soportar semejantes cargas. Podría suceder, de todos modos, que las personas sobre las cuales estas dificultades recaen estén particularmente dispuestas al autosacrificio, y quieran aceptar esas cargas con el fin de lo que ellos consideran que es el mayor bien. No diríamos, pienso, que sería irrazonable que actuaran de este modo. Por otra parte, tampoco sería irrazonable que estas personas rechazaran tales cargas.⁸

Lo que ha de valer como un rechazo irrazonable dependerá de un conjunto de circunstancias variables, que han de ser procesadas en los diálogos y acuerdos concretos. De todas formas, para el problema que ahora nos interesa, sostendremos que siempre es irrazonable rechazar un principio porque nos impone determinadas cargas, si este es el mejor acuerdo posible —en el sentido de que no contamos con acuerdos alternativos que cumplan con el mismo fin pero que supongan cargas razonablemente preferibles— que permite satisfacer las necesidades más urgentes y superar las privaciones más severas de aquellos que no están en condiciones de conducir una vida mínimamente digna, según los criterios compartidos en la sociedad del caso. Pero este criterio mínimo nos lleva más allá de las consideraciones genéricas sobre la igualdad y obliga a determinaciones más sustantivas.

II

Las divergencias sobre las distintas formas de interpretar los deberes que el compromiso con la igualdad nos impone, remiten a diferencias respecto a algunas creencias morales básicas o por lo menos en cuanto a su prioridad. En este tipo de asuntos es imposible dar un solo paso en dirección a la consideración de principios sustantivos sin apelar a nuestros supuestos morales. El problema es que estos conforman un conjunto a menudo incoherente y su interpretación de algún modo siempre es un asunto abierto.

8. Scanlon, T. M., 1990, págs. 111-112. La traducción es de M.A.

Hay un sentido en el que la idea de igualdad pareciera tener un primer contenido escasamente problemático. El esquema básico supuesto en cualquier principio de igualdad es la extensión de un principio mínimo de racionalidad de la acción. La exigencia de consistencia se traduce en el ámbito práctico en el principio del igual trato en todos los aspectos relevantes, a quiénes están en igual circunstancia en todos los aspectos relevantes. Pero, así entendido, el principio de igual trato no es exactamente un imperativo moral, sino que se trata de una exigencia de racionalidad que alcanza a cualquier máxima de acción. Este principio en un sentido básico resulta inescapable. Si alguien parece vulnerarlo, más bien suponemos que se debe reinterpretar lo que el agente tiene por iguales circunstancias relevantes y así reparar la inteligibilidad de su acción. En el caso límite de no poder realizar esta tarea, dudamos de su cordura. Este sentido básico en el que cualquier mandato de igualar resulta válido, prácticamente no nos permite avanzar en lo que ahora nos interesa. En tanto que no hemos especificado el tipo de trato del caso ni lo que se consideran aspectos relevantes, el principio de igual trato puede ser satisfecho por quien lleve adelante una política de persecución contra una etnia. Basta con la consistencia de su odio. Resulta claro entonces que la cuestión no puede resolverse por consideraciones puramente de racionalidad, ni por la mera disposición a comportarse según principios. El tipo de norma que interesa ha de mantener la abstracción no introduciendo nombres propios, pero resulta relevante sólo si especifica el trato exigido y lo que se entenderá por circunstancias relevantes. La defensa de la existencia a un nivel profundo de nuestras creencias morales de un compromiso con la igualdad, no puede consistir en la remisión a una cierta evidencia que radique en las condiciones de la racionalidad de los individuos, y exige tomar en cuenta creencias básicas de nuestra moral. La mera forma de la exigencia de igual trato no provee una explicitación suficiente del tipo de trato que debemos darnos los concernidos por valores de igualdad.

El siguiente paso remite inmediatamente a la divergencia de interpretaciones y de ordenación de nuestras intuiciones morales básicas. Un intento de considerar estas cuestiones según interpretaciones corrientes de nuestro entendimiento del valor de la igualdad y sus eventuales divergencias, llevó a Vaz Ferreira en 1920 a señalar la importancia de considerar los grados de la igualdad deseable:

"una fórmula para los espíritus sinceros y comprensivos. *Esa fórmula es capital. Simplificando: Todos deberían coincidir en: 1º Asegurar al individuo hasta cierto grado; 2º, después, dejarlo: entregarlo a la libertad*, con las consecuencias de su conducta y de sus aptitudes. Esta fórmula es PARA TODOS. Y, LA DIFERENCIA, EN EL GRADO: unos serían partidarios de dejar libre al individuo con menos asegurado; otros, de asegurarle más, para de ahí, dejarlo libre."⁹

Vaz Ferreira supuso que las exigencias de igualdad son más fuertes en aquellos motivados por el impulso de "dar a cada individuo el mayor bienestar posible",¹⁰ mientras que son más limitadas en quienes se orientan por la prioridad de la libertad, entendida estrictamente como el principio de que "cada individuo reciba las consecuencias de sus aptitudes y de sus actos".¹¹ Lo que Vaz Ferreira recoge es la existencia en nuestras creencias morales básicas de dos orientaciones fundamentales. Por una parte, el respeto por la autonomía de cada individuo, nos impone el deber moral de no interferencia en una esfera que consideramos propia de cada agente; por otra, el concernimiento que experimentamos con la suerte de los demás por lo menos en ciertas situaciones calificadas, nos impulsa en dirección a un compromiso más fuerte con la igualdad. La solución vazferreiriana está muy cerca de la moral del sentido común: reconocemos las dos tendencias valorativas y pretendemos componerlas sin que exista otro criterio que el de las opciones entre sentimientos morales y modos de ser. El procedimiento es de oscilación, de tanteo, entre los extremos de lo inaceptable: de un lado, la igualdad negadora de la individualidad, del otro, la diferenciación producida por desigualdades injustificables y contrarias a la existencia de condiciones justas de desarrollo de las personalidades. El modelo político es el de la tolerancia, la búsqueda de puntos de encuentro y la disminución del desacuerdo. Se trata de una solución intuicionista, en los términos en los que Rawls caracteriza a este modo de argumentar en cuestiones de justicia:

"como la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros preguntando-

9. Vaz Ferreira, C., 1962, p. 34.

10. Vaz Ferreira, C., 1962, p. 28.

11. Vaz Ferreira, C., 1962, p. 22.

nos que balance es el más justo según nuestros juicios. Una vez que alcanzamos un cierto nivel de generalidad, el intuicionista sostiene que ya no existen criterios constructivos de orden más elevado que sirvan para determinar el énfasis correcto de los principios competitivos de la justicia."¹²

La admisión de la pluralidad de primeros principios, y la no formulación de un método explícito o de criterios para comparar esos principios, conduce a que: "simplemente hemos de hacer intuitivamente un balance mediante el cual averiguar por aproximación lo más correcto."¹³ El intuicionismo así entendido tiene un peso mayor en el tipo de cuestiones que nos interesa, que el que generalmente se le reconoce. En caso de que se llegara a la conclusión de que no se pueden construir teorías más o menos completas sobre estos asuntos, y no se quiera abandonar el campo al mero arbitrio o a la voluntad de quien tenga la capacidad de imponerse, lo que queda como alternativa es alguna forma de intuicionismo. Si éste no resulta convincente, el único modo adecuado de impugnarlo, tal como el mismo Rawls señala, es formular los principios de construcción que éste no admite.

III

Las concepciones de la igualdad no responden todas a un único objetivo, y de hecho varía el tipo de igualdad que exigimos según que se trate de la igualdad política o de la igualdad en el sentido moral más amplio, en la medida en la que este valor también lo reconocemos en las orientaciones que adoptamos en nuestra vida privada.¹⁴ En sociedades pluralistas los criterios sobre los derechos y obligaciones políticamente determinados que hemos de adoptar, necesariamente son menos densos que los que informan la orientación moral de los individuos en un sentido exhaustivo.¹⁵ Pero los criterios públicamente compartidos, en la medida en la que su legitimidad depende de principios morales, todavía deben mostrar sus conexiones con nuestras creencias morales básicas, como condición en última instancia de su validez.

12. Rawls, J., 1985, pp. 52-53.

13. Rawls, J. 1985, p. 53.

14. Cf. Daniels, N., 1990, p. 298.

15. Rawls, J., 1989.

La exigencia de igualdad –tanto en una moral mínima consensuada como en una moral exhaustiva– responde principalmente a dos criterios básicos fundamentales: el principio de igual respeto y el de igual concernimiento por los demás. Su origen remite a la tradición judeo cristiana, transformada por la ilustración. Estas dos exigencias, a pesar de que se suelen suponer conjuntivamente en la caracterización de la igualdad, no significan lo mismo y cada una carga con una historia diferente.

El primer principio supone el respeto por la autonomía propia y la de cualquier otro, en tanto que seres racionales. En el sentido más amplio se considera a alguien como autónomo en tanto se estima que "actúa a la luz de concepciones que se ha formado de sí mismo, de los demás y de su mundo, según principios que ha elegido, y de los cuales, dentro de los límites de su conocimiento, es responsable".¹⁶ Algunos rastrean este principio hasta la Regla de Oro evangélica,¹⁷ pero queda más claramente expresado en su formulación negativa que impone no hacer a los demás lo que no desearíamos que se nos hiciera. El respeto a la autonomía se expresa como la simple abstención de toda interferencia indebida en la vida de cualquier ser racional, en tanto lo reconocemos como alguien que tiene en un sentido amplio, al igual que nosotros, su propia vida a su cargo. Se trata de la reciprocidad básica en el mutuo reconocimiento de los agentes morales.

El concernimiento por los demás, en cambio, puede remontarse al mandato de amar al prójimo como a sí mismo (Lucas, 10:27).¹⁸ Se trata de un deber positivo y como tal requiere el involucramiento activo con la posibilidad de desarrollo del bien de los demás. Bueno es recordar en este caso la clásica calificación kantiana de los deberes de actuar como deberes imperfectos, en la medida en la que su reconocimiento, todavía deja abierta la cuestión de hasta qué grado debemos hacerlo. Cuando de ayudar al prójimo se trata pareciera que el primer impulso, del que depende la intensidad de nuestro esfuerzo proviene justamente de nuestra capacidad de identificarnos con su padecimiento. En la ética pública de las sociedades complejas, no se puede esperar que la solida-

16. Donagan, A., 1977, p. 351.

17. "todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así haced también vosotros con ellos" (Mateo, 7:12).

18. "Amarás (...) a tu prójimo como a ti mismo" (Lucas, 10:27).

ridad expresada en el amor por el prójimo, pueda llevar a los individuos a renunciaciones severas en la prosecución de sus propios planes de vida, pero a la vez es cierto que sin la existencia de este impulso en algún grado, la raíz motivacional para las políticas de igualación se volvería muy débil. Seguramente es tan infundada la creencia en la capacidad de refundar la sociedad sobre bases de una mutua e intensa solidaridad, como la supuesta verdad de la prioridad del egoísmo entre los resortes de nuestra conducta.

Aceptemos que la idea mínima de igual respeto es una condición necesaria de toda moralidad que suponga el reconocimiento del carácter universal de la atribución de personalidad moral a todo ser humano y en este sentido constituye una línea de base de nuestra moralidad. Admitamos también que la inmensa mayoría de nosotros nos sentimos concernidos por la suerte del prójimo en alguna medida. De todas formas es necesario determinar cómo estos principios han de formar parte de los criterios morales que queremos adoptar en la estructuración fundamental de nuestras instituciones públicas, de tal modo que el criterio nos permita a la vez avanzar en cuestiones de aplicación y resolver los problemas originados por el conflicto entre ambos y con otros criterios normativos aceptados.

Un primer paso es la explicitación de estos principios básicos. La propuesta es la siguiente:

1. Principio de igual respeto (*IR*): Todo ser humano dotado de un determinado mínimo de capacidades racionales y morales, tiene en un sentido relevante su propia vida a su cargo, y por esto es merecedor de igual respeto. El igual respeto obliga al reconocimiento pleno de su agencia y la protección de la esfera que le es propia. Cualquier teoría que desconozca el criterio de igual respeto es moralmente inaceptable.

2. Principio de concernimiento por los demás por respeto (*CR*): El criterio de igual respeto obliga a un cierto grado de concernimiento por las posibilidades de realización del bien de los otros.

3. Principio de evitación del paternalismo (*EP*): Ninguna aplicación válida de *CR* puede infringir *IR*.

4. Principio de razonabilidad de los gravámenes (*RG*): Las contribuciones exigidas a quienes están en mejor posición no pueden vulnerar *IR* en relación con estos últimos.

IR, como ya dijimos, constituye una de nuestras intuiciones morales más básicas. De hecho hemos presentado los otros tres principios como

extensiones de *IR*.¹⁹ Hay dos formas de desconocer *IR*. La primera es directa, la segunda se produce por la violación de *EP*. En un sentido propio diremos que quien directamente niega *IR* no puede participar del diálogo moral, ya que su negación equivale a la negación de la personalidad moral del otro y, en consecuencia, quien así procede desconoce a los interlocutores como tales. Como ejemplo de una filosofía que no incluye *IR*, podría servir la concepción de Nietzsche de la moral, por lo menos en una lectura literal de pasajes significativos de su obra. El paternalismo, por su parte, también afecta el respeto debido a la autonomía del otro, en la medida en que equivale a sustituirlo o a negar su capacidad de elegir. Puede aparecer como la manifestación de una forma indebida de concernimiento por el otro, y es, en consecuencia, un asunto de grado.

En cuanto al concernimiento por los demás, si bien hemos reconocido que forma parte de las creencias sustantivas básicas de nuestra moral, entendemos preferible, como ya hemos dicho, formularlo como una extensión de *IR*. Si bien es cierto que sin la existencia de un cierto impulso de amor al prójimo, muy probablemente la tendencia a la igualación perdería fuerza, no por eso podemos esperar que el mandato moral directamente lo exprese. Si atendemos a las condiciones reales de la vida en las sociedades complejas contemporáneas, es preferible formularlo con independencia de nuestra capacidad de simpatía hacia los otros seres humanos, sin que esto suponga que estemos buscando una moralidad que exprese su exigencia incluso ante el árbol torcido de la naturaleza humana. En sentido estricto *IR* impone obligaciones negativas, principalmente del tipo de no interferir en la esfera propia de la autonomía de los otros. Pero el respeto al prójimo no puede dejarnos indiferentes a aquellas situaciones en las que estrictamente faltan las bases empíricas mínimas para que se pueda hablar con sentido de autonomía. Dicho de otra forma, es claro que debemos abstenernos de lesionar la autonomía del otro; pero el mismo tipo de intuición no puede dejarnos indiferentes a la existencia de condiciones que liquidan esa misma autonomía, aunque no sean ocasionadas por la acción directa de ninguna

19. Esto significa que los principios 2 a 4 no son lógicamente independientes de 1, sino que más bien especificaciones de éste. Pero de todas formas resulta conveniente presentarlos como principios distintos para mejor tratar las cuestiones que queremos considerar.

persona, en particular cuando podemos articular arreglos sociales que mejoren esa situación. Por esto, una correcta interpretación de *IR* nos lleva a *CR*.

Algo semejante en cuanto a la diferencia entre las motivaciones relevantes a conservar y las razones de fundamentación del principio sucede con *RG*. Como ya dijimos, la exigencia de contribuciones que pongan en peligro la realización de los intereses personales razonables de los individuos que resulten gravados, afecta a la viabilidad empírica de los programas de igualación en cuestión. Pero el fundamento del principio que pone límites a las contribuciones exigibles no resulta de las consideraciones sobre la realizabilidad de dichos programas —que por otra parte en distintas sociedades y momentos conducirán a conclusiones variables— sino que también remite al respeto por la autonomía de las personas. Desconocemos esta norma básica tanto si no modificamos las condiciones que la vuelven imposible, como si no admitimos que los individuos tienen derecho a su propia esfera de intereses razonables. La configuración de instituciones políticas que efectivamente promuevan la autonomía real de los sujetos, favorecerá que estos, independientemente de la posición que les haya tocado en suerte, se sientan inclinados a promover sólo intereses componibles con el interés público de asegurar las condiciones de la autonomía para todos. También se está suponiendo que, en estos casos, se trata de sociedades sin carencias extremas, pues de otra forma resultaría imposible conjugar el principio 2 con el 4. De hecho se está discutiendo el problema para sociedades que se encuentran en una situación intermedia entre aquellas que logran el aseguramiento pleno de las condiciones de la autonomía y aquellas que se encuentran imposibilitadas de proveer una existencia mínimamente digna a grandes porciones de su población. En las situaciones que nos interesa tratar, la determinación del monto de las cargas debidas para satisfacer *CR* deberá ser objeto de acuerdos sucesivos.

Sostendremos que aquellas concepciones que reducen el reconocimiento de la igualdad a *IR* y a *EP* se encuentran por debajo del mínimo de igualdad que moralmente se está obligado a admitir, mientras que algunas formas de concernimiento en la suerte de los demás, cuando son propuestos como principios de ética pública constituyen extralimitaciones a la línea máxima de lo que un mandato político de igualación puede legítimamente imponer a los individuos. Para la discusión del primer caso tomaremos en cuenta el libertarismo Robert Nozick. Para explorar las formas máximas admisibles de igualación recurriremos

a las teorías sostenidas por John Rawls y Amartya Sen. La remisión en cualquiera de los tres casos estará limitada a estas cuestiones y por lo tanto la presentación de lo que sostienen estas complejas filosofías en el problema que nos ocupa, será necesariamente muy estilizada.

IV

Nozick sostiene que su teoría es la mejor interpretación del principio que hemos aceptado como básico en la construcción de una idea de igualdad para una ética pública, recurriendo para su interpretación a la segunda formulación del imperativo categórico kantiano.²⁰ Afirma que el único principio moralmente aceptable de igualdad es la igualdad de respeto en tanto que “los individuos son fines y no meramente medios”, y que por esta razón, “no pueden ser usados o sacrificados para el logro de otros fines sin su propio consentimiento”.²¹ Sostiene que la mejor interpretación de este principio es el reconocimiento de que cada individuo es propietario de sí mismo y de lo que legítimamente ha llegado a poseer, en tanto que lo que se llega a poseer, cuando es resultado del trabajo o de actos libres de consentimiento, ha de ser considerado como una extensión de la propiedad de sí mismo.

Para Nozick, mi compromiso con el bien de los demás solo puede ser parte de mi moral personal y no objeto de imposición legal. La descalificación moral de la imposición del concernimiento por los demás es resultado de que la considera siempre incompatible con el respeto de la autonomía de cada uno. Esto determina que en su teoría el principio *CR* más que ser rechazado, resulta nocionalmente imposible. La obligación legalmente establecida de colaborar con el bien de los otros sólo puede darse como redistribución de riqueza, y esta supone la imposición forzosa de gravámenes sobre el patrimonio de por lo menos algunos. Todo gravamen afecta en última instancia lo que es el resultado de consentimientos libremente expresados o de la libre disposición de sí mismo. Por esta razón cualquier impuesto con el fin de promover el bien de algunos ha de tomar a otros como medios, pues dispone del uso que ellos

20. “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” Kant, I., 1967, pág. 84.

21. Nozick, R., 1974, págs. 30-31.

han hecho de su tiempo, energía y consentimiento con independencia de su voluntad.

El problema que aquí hemos de considerar es si la interpretación adecuada de *IR* en efecto obliga a abstenerse de considerar *CR*. El respeto por la autonomía del otro es el reconocimiento de su capacidad de llevar adelante un plan de vida con sentido. Este reconocimiento obliga a abstenerse de interferir en la realización de los planes de vida de los demás, justamente en la medida en que son los planes de vida de otros. Lo que sostenemos es que no es posible hablar de reconocimiento, toda vez que las condiciones sean tales que el otro esté colocado en una situación por lo menos en alguna medida modificable, y en la que de ningún modo se puede afirmar que es capaz de llevar adelante una forma de vida reconocible como humana.

Más allá de las implausibles creencias de Nozick sobre una generalizada capacidad de sobreponerse a las condiciones iniciales, el hecho de que estas condiciones facilitan desde el inicio un exitoso uso de la disposición de sí mismo y del propio consentimiento para algunos, e imponen restricciones severas para otros, hace necesario reconsiderar la validez de las condiciones mismas, pues de otra forma no estamos respetando personas, sino que nuestros sentimientos de adhesión más bien se dirigen al estado de cosas que impone la forma de las transferencias y las posibilidades de lo que queda librado al consentimiento. ¿Porqué el reconocimiento de la propiedad ha de ser más básico como forma de expresar el respeto por los demás como personas morales, que la satisfacción de necesidades básicas que posibiliten que en los hechos alguien llegue a tener las capacidades de una persona moral?. Lo que Nozick obvia alegremente es que la consideración de cada uno como fin supone justamente un deber de ayuda, tal como afirma el mismo Kant, al poner como uno de los ejemplos del primer imperativo justamente este deber.²² El respeto por el otro equivale al reconocimiento de la humanidad común. Esta no consiste en la consideración del otro como pura agencia, sino que también requiere verlo como un sujeto de padecimientos.

Es entonces equivocado afirmar una concepción del igual respeto por las personas y a la vez desentenderse de las condiciones que posi-

litan el que alguien pueda en efecto llevar adelante una vida humana. Lo que aquí está en juego es la necesidad de considerar la sociedad como una estructura cooperativa, entre cuyas condiciones moralmente necesarias están las de realización de existencias reconocibles como humanas. Se podría sostener en contra de lo que afirmamos, que las circunstancias a remover eventualmente no son de nuestra responsabilidad, pero esto significa considerar a la sociedad solamente como un medio neutro, que tomamos en cuenta nada más que para la realización de nuestros propios fines. Aceptemos que la estructuración de lo social no es tan maleable como algunos impulsos igualitaristas parecen creer, pero esto no justifica suponer que la desigualdad de condiciones constituye una especie de naturaleza inmodificable. Colectivamente no nos comportamos así ni siquiera con la naturaleza.

Una correcta intelección de *IR* nos obliga, entonces, a sostener *CR*. El desconocimiento del segundo principio funciona como un *modus tollens* práctico, pues lleva al desconocimiento de la personalidad moral del otro.

IV

Hemos insistido en que las dificultades más severas para el tratamiento de las cuestiones que plantean el reconocimiento de la igualdad, derivan de que *CR* impone deberes que admiten muy distintos grados posibles de exigencia. En este aspecto resulta decisivo que se logre captar el grado justo de involucramiento con la suerte de los otros que deriva de la correcta interpretación de *IR*. Dicho de otra forma, se trata de saber cuánta solidaridad puede ser objeto de mandato político legítimo. El límite está marcado por los dos últimos principios: *EP* y *RG*.

John Rawls fue quien introdujo la idea de respeto por la autonomía de las personas como matriz de la discusión actual sobre la justicia. Este respeto por los otros es también para él un resultado de una interpretación de la segunda formulación del imperativo categórico: "tratar a los hombres como fines en sí mismos implica por lo menos, tratarlos conforme a principios que ellos convendrían en una posición original de igualdad".²³ Es bien sabido que esto significa que los principios admisibles son los que lograrían un consenso racional por parte de individuos

22. Cf. Goldman, A., *The Entitlement Theory of Distributive Justice*, *The Journal of Philosophy*, LXXIII, 21 1976, p. 830.

23. Rawls, J. 1982, p. 209.

que procedieran sin tomar en cuenta sus circunstancias, inclinaciones e intereses personales. Es decir son los principios aceptables desde una perspectiva estrictamente imparcial.

La interpretación adecuada de IR supone en la concepción de Rawls, una respuesta exigente en cuanto a lo que los más favorecidos deben asumir como cargas legítimas en relación con la situación de los menos favorecidos:

“Considerar a las personas como fines en sí mismas dentro de la conformación básica de la sociedad, es convenir en renunciar a aquellas ventajas que no contribuyan a mejorar las expectativas de todos. Por el contrario, considerar a las personas como medios, es estar dispuestos a imponer a quienes ya de por sí son los menos favorecidos, perspectivas de vida aún menores en aras de las mayores expectativas de otros. Así pues vemos que el principio de diferencia, que a primera vista parece demasiado extremista, tiene una interpretación razonable”.²⁴

En la situación de las sociedades complejas contemporáneas “hay varias concepciones del bien conflictivas e incommensurables, cada una de ellas compatible con la plena autonomía y racionalidad de las personas humanas”.²⁵ La solución a la cuestión de qué tipo de concernimiento se debe tener con el bien del otro que Rawls ofrece, es no atender a las diferentes formas admisibles de las vidas humanas, sino al marco institucional y a los medios que pueden hacer posible esa pluralidad. Al mayor nivel de abstracción, los individuos han de ser considerados como normalmente aptos para proponerse fines adecuados, utilizar eficazmente los recursos y hacerse cargo de los riesgos asumidos. Por esto lo que la justicia debe resolver es la distribución de los mismos bienes primarios que todas las particulares concepciones del bien requieren para poder realizarse. Los bienes primarios son los que toda persona racional desea, pues tienen valor como medio, sin importar cuál sea el plan de vida. Resultan en principio neutrales ante la diversidad de las opciones vitales.²⁶ Dan posibilidades pero no implican compromisos con el resultado de su utilización.

La adopción de IR como principio básico es la razón profunda por

24. Rawls, J. 1982, pp. 209-210.

25. Rawls, J. 1982, p. 160.

26. Rawls, J. 1982, p. 162.

las que Rawls rechaza el bienestarismo. Este, al ocuparse de la satisfacción de las preferencias, trata de obtener un resultado que estima bueno independientemente de nuestras responsabilidades. Se socavan entonces las condiciones mismas de la autonomía. Una concreción posible de las propuestas bienestaristas es el Mundo Feliz de Huxley, en el cual la maximización del bienestar logrado depende justamente del hecho de que los individuos ya no tienen, en un sentido relevante, su propia vida a su cargo. La teoría de Rawls se focaliza en la nivelación de medios para construir la propia vida. La forma concreta que la vida personal adopte, dentro del marco general de la justicia, el que se logren o no satisfacciones o el hecho mismo de que alguien se proponga o no el bienestar como fin, es ajeno a la teoría. Los éxitos y fracasos vitales no atañen a una teoría de la justicia, ésta sólo tiene que ver con las condiciones equitativas para la búsqueda del logro o el padecimiento del fracaso. De lo que se trata es de la creación de las condiciones institucionales y materiales de la autonomía.

El compromiso con CR en la concepción rawlsiana no supone una igualdad estricta. Si de lo que se trata es de generar las condiciones de la autonomía, la distribución de poderes, prerrogativas, ingresos, riqueza ha de alcanzar un nivel de suficiencia y admite desigualdades dentro de las condiciones del principio de diferencia. Se puede formular este principio, en forma restringida sólo para los bienes susceptibles de distribución, como la prescripción *prima facie* de que los bienes primarios han de ser igualmente distribuidos, salvo que el hecho de que alguno tenga más resulte en beneficio de la situación de los menos favorecidos.

La justificación de las pretensiones a porciones igualitarias de bienes primarios está dada por el núcleo mismo de la teoría rawlsiana: “comenzamos por asumir que los ciudadanos son personas libres y moralmente iguales, capaces de contribuir (...) a la cooperación social para el mutuo beneficio de todos”.²⁷ Si deseamos y somos capaces de participar en la cooperación social para el mutuo beneficio, tenemos derecho a una porción equitativa de los bienes que de ella derivan. Contra la posible salvedad de que nuestra contribución al mutuo beneficio no es igual, la respuesta es que esta desigualdad muchas veces se debe a las diferencias en talentos o por el juego de las circunstancias. La igualdad básica que prescribe Rawls supone que por el hecho de haber sido favorecidos en los ta-

27. Rawls, J. 1982, p. 164.

lentos o por las circunstancias, no hay derecho a mayor retribución. El justo título para porciones mayores de bienes primarios requiere que la ventaja signifique una mejora en la condición de quienes están en peor posición. Rawls supone entonces que el desarrollo correcto de la idea de igual respeto nos lleva a un principio sustantivo de redistribución.

La concepción rawlsiana no especifica el nivel de carencias que es necesario reparar. El principio de diferencia funciona como criterio tanto si los menos favorecidos están sometidos a graves privaciones como si cuentan en la sociedad en cuestión con las condiciones necesarias para una vida digna. En este sentido parece que en ella existe, además del respeto por la autonomía, una consideración del valor de la igualdad por sí mismo. Es dudoso que el principio de diferencia aplicado a la distribución de bienes primarios sea una interpretación adecuada de CR.

Cuando el grado de privación de los menos favorecidos afecta a los mínimos necesarios para que se pueda hablar con sentido de la posibilidad de ejercicio de la autonomía, no parece adecuado ni el principio de diferencia ni la idea de distribución de bienes primarios. En cuanto a esto último, es necesario tomar en cuenta que la adjudicación de bienes primarios tiene el fin de que el adjudicatario pueda elegir y responsabilizarse por un plan de vida razonable. La percepción social que aquí se hecha en falta es la de la condición de la pobreza extrema.²⁸ En esta situación CR nos obligaría más que a dar medios, a asegurar un cierto resultado: el desarrollo de las capacidades mínimas de la autonomía. En estas condiciones no nos amenaza el paternalismo, porque no estamos eligiendo en lugar de quién puede elegir. Tiene razón Rawls cuando afirma que para la igualdad moral no es conveniente introducir cuestiones de grado y basta con la posesión mínima de ciertas competencias, pero de la crisis en la posesión de estas competencias mínimas es de lo

28. Rawls estima que se puede dar cuenta de problemas como el que estoy señalando, cuando, a niveles de decisión más concretos que el de la posición original, vamos progresivamente corriendo el tupido velo de ignorancia. Pero lo que sostenemos es que la nivelación de las capacidades mínimas para la autonomía ha de ser el paso inicial para toda concepción que se funde en la idea de autonomía. Si se trata de determinar las condiciones fundamentales de validez de los acuerdos básicos, el que alguien pueda ser sujeto del acuerdo es una de esas condiciones.

que estamos hablando.²⁹ Por otra parte no parece que el principio de diferencia ayude en esta situación para determinar el monto de las cargas debidas por los que están en mejor posición. Lo que aquí importa es el objetivo a lograr, a saber un:

“nivel de capacidad global (biológico, psíquico, emocional y cognitivo) requerido por cada miembro de la comunidad, a fin de que este pueda articular argumentativamente sus demandas”³⁰

Una vez que estas condiciones están aseguradas, puede estimarse en general que una distribución de bienes primarios deseables como medios para cualquier plan de vida razonable, es el modo adecuado de cumplir a la vez con CR y con EP, determinando una forma adecuada de contribuir al bien de quien lo necesita, sin inmiscuirse en lo que pertenece a la esfera de su propia decisión. Lo que no aparece como suficientemente justificado, en la hipótesis de un aseguramiento de las condiciones básicas de la autonomía, es el principio de diferencia. Aún suponiendo solucionada a favor de Rawls la ardua cuestión de saber si en la posición original lo racional es adoptar el principio de diferencia, de todas formas estaríamos adoptando solo el punto de vista de la imparcialidad. Una vez que los menos favorecidos han satisfecho los mínimos para la autonomía, los demás harán valer sus intereses con más fuerza. No se trata de que aquí termine el alcance de la igualación, sino que lo que termina es el impulso que argumentalmente podemos justificar como moralmente necesario, incluso por encima de los intereses personales. De ahí en más continúa operando el concernimiento por los otros y la idea misma

29. Es cierto que cuando en estas condiciones tratamos de asegurar recursos para la educación y la salud, para producir, por ejemplo, la mejora del estado de los menos favorecidos, podemos seguir pensando el problema como una cuestión de distribución de bienes primarios, y podemos entender que son bienes primarios tanto los recursos asignados como la educación y la salud. Pero creo que aquí el intento de salvar la teoría produce una confusión conceptual. Cuando se da educación básica, por ejemplo, no estamos atribuyendo un bien para que el individuo lo use en sus planes de vida, sino que estamos promoviendo la generación de las capacidades necesarias para que se pueda afirmar que el individuo puede concebir un plan de vida.

30. Guariglia, O., 1996, p. 174

de igualdad, que tendrá un peso diferente según las distintas configuraciones culturales de las que se trate. Seguramente en una sociedad que haya logrado colectivamente asegurar las condiciones de la autonomía, es de esperar que el impulso por medidas más igualitarias aumente su alcance, y de hecho no es irrazonable pensar la posibilidad de sociedades complejas con un involucramiento con la igualdad que vaya más allá del principio de diferencia, sin que esto necesariamente sea lo mismo que una nivelación por envidia. Pero lo que termina al nivel del logro de la nivelación básica en la capacidad de ser personas morales es lo filosóficamente decidible, quedando todo el resto en manos de los debates concretos. En suma, puede estimarse que el principio de diferencia puede quedar por debajo de la perentoriedad de las necesidades en los casos de carencias profundas, y puede pedir demasiado a los individuos concretos cuando ya no estamos ante necesidades absolutas.

V

Arrow fue el primero en señalar que el igual acceso a bienes puede coexistir con oportunidades reales desiguales, debido a que los individuos difieren en su capacidad de usar esos bienes. Las diferencias en talentos y en las dotaciones naturales si bien no generan de por sí el derecho a apropiarse de una porción mayor, indudablemente determinan una diferencia en el éxito de su uso. La teoría de Rawls es sensible a la necesidad de dejar espacio para el florecimiento de una diversidad de fines, de ahí el acento en igualar los mismos bienes primarios como medios universales para su realización. No es tan sensible a la diversidad de las personas³¹ y al hecho que hay diferencias en el rendimiento que pueden obtener de los medios distribuidos.

Si se acepta que los seres humanos reales con sus diferentes constituciones y circunstancias son la base de la igualdad, el escueto esquema liberal kantiano que apunta a dotar de bienes que aseguren la consideración del individuo como persona moral o como ciudadano, parece ser una interpretación excesivamente cauta del CR. El desplazamiento de la atención a las condiciones concretas de existencia, es una inspiración básica de la obra de Amartya Sen, quien recupera el sentido aristotélico de buen vivir como ejercicio logrado de las facultades, obte-

31. Cf. Sen, A. 1992, p. 85.

nible como resultado de un proceso de desarrollo: "vivir ha de ser considerado como consistiendo en un conjunto de 'funcionamientos' interrelacionados, consistentes en modos de ser y de hacer".³² En tanto que sujetos, nuestros concernimientos vitales son múltiples: estar adecuadamente nutridos, evitar la muerte prematura y ser feliz, actuar libremente, ser capaz de elegir y gozar de autorrespeto, tomar parte en la vida de la comunidad. Forma parte del estado de la existencia de una persona la particular combinación de funcionamientos, en el sentido de modos de ser o de hacer, de los que dispone el individuo. Para Sen, lo que importa evaluar no son sólo los funcionamientos logrados, es necesario tomar en cuenta además la accesibilidad de los distintos conjuntos de funcionamiento, a los que llama "capacidades". Estas son las oportunidades de una persona para alcanzar formas distintas del bienestar.³³ Representan la libertad de una persona, entendida en el sentido positivo de "libertad para...", antes que en el negativo de "libertad de...". La idea consiste en que no es igual la adscripción de una forma de vida que el haberla elegido, aunque los funcionamientos en ambos casos puedan ser iguales. No es lo mismo el hambre sufrida por la miseria, que un estado semejante que ha sido elegido como parte de una práctica ascética.

La evaluación del estado de una persona es entonces un asunto sumamente complejo, en el que entran en juego no sólo los muy diversos recursos y logros de los que actualmente dispone. Es necesario tomar en cuenta además su efectiva libertad, no bajo la forma de disposición de bienes que sirvan de medio para planes de vida alternativos, sino que lo que hay que considerar directamente, según Sen, es la variedad más o menos amplia de modos de existencia, que realmente son una opción para ella.

La propuesta de Sen lleva a una especificación del CR sumamente compleja. La teoría de Rawls lograba evitar la cuestión de las comparaciones interpersonales haciendo contar a cada individuo como una unidad merecedora de igual consideración. En Sen lo que importa para las circunstancias del igual trato es el alcance de la libertad positiva de cada individuo, no en orden de sus intereses superiores como persona moral o como ciudadano, sino como ser humano concreto en una socie-

32. Sen, A. 1992, p. 38.

33. Sen, A. 1992, p. 49.

dad determinada: "En lugar de concentrarse en los bienes primarios o en los recursos de los que cada individuo dispone, es posible centrar la atención en las vidas reales que cada individuo puede elegir".³⁴ Esta perspectiva le da a su teoría un alcance que podríamos estimar como más interesante para la aproximación a las diferencias reales, por estar dotada de una percepción más penetrante de las numerosas formas de la privación. Las circunstancias objetivas de la justicia para la teoría rawlsiana están acotadas en principio a sociedades bien ordenadas, con disponibilidad de bienes y un ordenamiento básicamente liberal. Para Sen, ésta es una restricción excesiva.

Pero, ante el problema de hasta que punto las capacidades han de ser igualadas, qué aspiraciones deben ser consideradas pretensiones legítimas y cuáles lujos innecesarios, la teoría no especifica suficientemente el tipo de rectificación igualitaria que defiende. Es claro que la dotación de los funcionamientos fundamentales ha de ser universalmente asegurada, con lo cuál habría una consideración de bienestar básico mínimamente problemático. Si vamos más allá, tiene sentido preguntar qué tipos de vida podemos tener razón para valorar. La respuesta de Sen es que no hay modo de acertar una única respuesta, pero a la vez esto no convierte a la cuestión en dependiente de un punto de vista subjetivo. El giro es de estilo aristotélico, pero a diferencia de Aristóteles, por razones de complejidad social, diferenciación y pluralismo, no podemos pretender una teoría completamente desarrollada de la vida buena, es decir, no podemos contar con un ordenamiento completo de todos los vectores de funcionamiento y de los conjuntos de capacidades. Esto no significa –para Sen– que configuraciones alternativas de la buena vida valgan por igual. Tanto el concepto de bienestar, como el de libertad –entendido como capacidad de acceso real a alternativas–, son nociones amplias y en parte opacas,³⁵ son objetivas aunque borrosas. Es posible llegar a juicios razonados, en condiciones que recuerdan las del ejercicio de la *frónesis* aristotélica, es decir podemos tener una evaluación deliberada y objetiva sobre las urgencias entre las que hay que arbitrar. Cuando se trata de decisiones distributivas, las pretensiones no pueden fundarse moralmente en la intensidad de los deseos o en el antojo individual, sino que han de esgrimir razones que pretendan

34. Sen, A. 1993, pp. 193-4.

35. Cf. Sen, A. 1992, pp. 46-49 y 134.

ser estimadas como objetivas en las circunstancias del caso.³⁶ Pero más allá de este reclamo, en cuestiones no resolubles como todo o nada y en condiciones sumamente variables, "es un rasgo de la mente educada no esperar más precisión en el tratamiento de cualquier asunto que lo que la naturaleza de ese asunto permite".³⁷

Ya hemos dicho que un enfoque adecuado de lo que es exigible para la constitución de las condiciones mínimas de la autonomía, ha de estar orientado al desarrollo de determinadas capacidades antes que a la dotación de bienes primarios a ser usados por un individuo que ya cuenta con esas condiciones de autonomía. El enfoque de las capacidades aparece en este caso como más flexible ante la diversidad de las circunstancias e incluso parece ser una guía práctica más adecuada que la focalización sobre la distribución de recursos. También la idea de capacidades resulta a la vez sensible a las diversidades culturales, lo que resulta de interés en el caso que nos ocupa ya que lo que constituye un mínimo necesario para una vida que pueda ser llamada humana depende seguramente de un conjunto de juicios que expresen ciertas concepciones socialmente compartidas. También permite ir más allá de las circunstancias culturales ya que las capacidades mínimas tienen en grueso una cierta objetividad transcultural: saber leer, por ejemplo, es un funcionamiento básico para estas capacidades, aunque en la concepción del papel de la mujer en determinadas comunidades para nada se requiera este tipo de habilidades.

Pero más allá de esta línea de base la aplicación de un enfoque objetivista de capacidades en sus límites puede llegar a ir en contra de los principios *EP* y *RG*. Si un individuo está en condiciones de elegir resulta preferible que cuente con medios de uso alternativo para que determine qué tipo de capacidades quiere desarrollar, antes que ocuparse directamente de asegurarle las condiciones para que llegue a tenerlas. Un criterio de este último tipo supone el uso de medidas de igualación que pueden penetrar profundamente en la vida de la gente, más allá que lo que permite el respeto a su autonomía.

Por otra parte, un enfoque de capacidades puede exigir a los más favorecidos contribuciones para el desarrollo de potencialidades de otros que eventualmente no resulten interesantes o valiosas para quien de al-

36. Cf. Scanlon, T.M. 1975, p. 658.

37. Et.Nic. 1094b.

guna manera verá limitada de esta forma sus recursos para perseguir los propios fines. Seguramente Sen no se refiere con las capacidades a igualar al desarrollo de habilidades intelectuales para ejercer profesiones o de potencialidades físicas para el deporte de alta competencia, pero en su concepción no especifica sobre de qué tipo de capacidades está hablando cuando se refiere a cuestiones de justicia.

VI

Cualquier concepción que limite la concepción de la igualdad a los derechos de los individuos en relación con la propia autonomía, convirtiendo a todas nuestras obligaciones con los demás en obligaciones de no hacer, desconoce la naturaleza cooperativa de la sociedad y la responsabilidad colectiva de reparar las situaciones que pongan a algunos fuera de los requisitos para una autonomía efectiva y no solo reducida a un derecho formal, y, en consecuencia, sostenemos que están por debajo de los mínimos necesarios de reconocimiento de la igualdad. En el otro extremo, la necesidad de atender al pluralismo y a la existencia de pretensiones individuales divergentes, supone que cuando alguien está en condiciones de llevar adelante una vida, la directa intervención sobre sus opciones en este marco desconoce la esfera que es propia a cada uno. Desentenderse radicalmente del concernimiento por el bien de los otros equivale a desconocer la necesaria imbricación de las distintas vidas; ir más allá de cierto punto en ese concernimiento, olvida que esas vidas son moralmente valiosas, porque de alguna forma relevante cada sujeto es responsable de la propia existencia.

Todo individuo caracterizable como una persona moral ha de contar con medios a su disposición para poder intentar llevar adelante una concepción razonable de la vida buena. Determinar el cuanto de los medios que deben ser asegurados por la contribución social es seguramente uno de los temas fundamentales de nuestros debates públicos. Pero el logro de las condiciones de la personalidad moral no puede ser pensado bajo la forma de la distribución de medios. Utilizando la jerga jurídica, diremos que el concernimiento que nos impone el respeto por los demás cuando carecen de condiciones mínimas, forma parte del tipo de las obligaciones de resultado antes que las de medios. Claro está que el resultado al que aquí nos referimos no es el bienestar, sino que el efectivo desarrollo de las capacidades básicas requeridas por la autonomía. Lo que importa es el aseguramiento de la constitución de las per-

sonas morales. Ocuparse de las capacidades del otro más allá de este punto puede llegar a ser una forma de sustituirlo, en tanto que como sujetos morales está a cargo de cada uno de nosotros determinar qué tipo de funcionamientos queremos que nos sean accesibles.

Puesta así la discusión, todavía queda mucho para las decisiones en problemas de grado, como le gustaba pensar a Vaz Ferreira, pero la determinación del grado justo no es una cuestión de sensibilidad individual, sino que será producida por los debates vinculantes informados y no coactivos. De todas formas, por lo menos hemos avanzado en la explicitación de los límites de lo aceptable.

*Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República*

BIBLIOGRAFÍA

- COHEN, G.A., "Equality of what? On Welfare, Goods, and Capabilities", en *Recherches Economiques de Louvain*, 56, 357-82.
- DANIELS, Norman, "Equality of What: Welfare, Resources, or Capabilities?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1, Supplement, Fall 1990, pp. 273-296.
- DONOGAN, Alan, *The Theory of Morality*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977.
- GUARIGLIA, Osvaldo, *Moralidad ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- GOLDMAN, A., *The Entitlement Theory of Distributive Justice*, *The Journal of Philosophy*, LXXIII, 21, 1976.
- KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, trad. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Espasa Calpe, 1963, p. 84.
- KYMLICA, W., *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
- MC KERLIE, D., "Equality", *Ethics*, Vol. 106, No. 2, January 1996, pp. 274-296.
- NAGEL, Th., *Equality and partiality*. New York, Oxford University Press, 1991.

- NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York, Basic Books 1974; trad.: *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988.
- RAWLS, J., *A theory of Justice*, Cambridge, Harvard UP., 1971. Trad.: *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1985.
- RAWLS, J., *Political liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, J., *The Domain of Political and Overlapping consensus*, New York University Law Review, 64: 233-55, 1989.
- ROSENBERG, A., "Equality, Sufficiency, and Opportunity in the Just Society", *Social Philosophy and Policy*, Vol. 12, No.2, Summer 1995, pp. 55-71.
- SCANLON, T.M., "Preferences and urgency", *Journal of Philosophy*, Vol. 72 N° 19, 1975.
- SCANLON, T.M., "Contractualism and utilitarianism", en Sen, Amartya y Williams, Bernard, eds., *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, 1990 (primera impresión 1982).
- SEN, A., "Equality of what?", en *Liberty, Equality and Law*, Cambridge, The Press Syndicate of the University of Cambridge, 1987. Trad.: "¿Igualdad de qué?" en *Libertad, Igualdad y Derecho*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- SEN, A., "Utilitarianism and welfarism", *The Journal of Philosophy*, LXXVI, 76, 1979.
- SEN, A., "Well-being, agency and freedom, the Dewey Lectures 1984", *The Journal of Philosophy*, 82, 1985.
- SEN, A., *Inequality Reexamined*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- SIKORA, R. I., "Six Viewpoints for Assessing Egalitarian Distribution Schemes", *Ethics*, Vol. 99, April 1989, pp. 493-502.
- VAZ FERREIRA, C., *Sobre los problemas sociales*, Edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la Rpta. Oriental del Uruguay, T. VII, 1962.

ABSTRACT

This paper focuses the debate upon equality by means of some basic moral beliefs in play: the equal respect, the equal concern for the others, and the obligation to avoid paternalism. The first is a necessary condition for the universal recognition of the attribution of a moral personality to every human being, and as foundation it has priority to the other two. By rejecting the existence of a public obligation of basic concern for the others, Nozick's conception fails in the respect for the moral personality. Primary goods' distribution according to Rawls' difference principle remains below its own objective. Capacities' equalization proposed by Sen might be paternalist and implicate an excessive exigency of contributory efforts.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor: Michel MEYER

Université de Bruxelles, C.P. 188

50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Brussels, Belgium

Each number is devoted to a particular movement, a particular philosopher, or a particular problem.

We publish 4 issues annually. Articles are written in English, French, German, or Italian.

Our last issue was devoted to *Neurosciences*.

Articles by: Jean-Noël Missa, *Philosophie et neurosciences: une introduction* – Claude Debru, *Cerveau et temporalité* – Pierre Jacob et Marc Jeannerod, *Quand voir, c'est faire* – Joëlle Proust, *Indexes for action* – Pierre Karli, *Cerveau et affectivité* – Robert M. French and Patrick Anselme, *Interactively converging on context-sensitive representations: a solution to the frame problem* – Axel Cleeremans and John-Dylan Haynes, *Correlating consciousness: a view from empirical science* – Jean-Noël Missa, *La description des lois de la conscience: une quête du Graal?* — Comptes rendus: Pierre Daled, *Spiritualisme et matérialisme au XIX^e siècle* (Yves Lepers) – J.-C. Dupont, *Histoire de la neurotransmission* (Rodolphe Vanwijndendaele) – Claude Debru, *Philosophie de l'inconnu: le vivant et la recherche* (Pascal Chabot) – Olivier Houdé, Daniel Kayser, Olivier Koenig, Joëlle Proust et François Rastier, *Vocabulaire de Sciences cognitives* (Arnaud Destrebecqz) – Susan L. Hurley, *Consciousness in action* (Axel Cleeremans and Erik Myin).

Coming numbers: Hegel critique de Kant – Nietzsche (1900-2000) – Philosophy of Quantum Mechanics – Philosophy of Economics – Gadamer – Bourdieu et la philosophie – Philosophy of Biology – L'esthétique de Hegel – Sociologie des Sciences – Ryle – Searle – Le Corps – Putnam.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV N° 2 (Primavera 1999)

AUTONOMIA Y RECONOCIMIENTO*

Graciela Vidiella

I

Una crítica recurrente de comunitaristas y neoaristotélicos a las éticas herederas de Kant ha residido en la noción de sujeto moral. Un sujeto dotado de una racionalidad ideal, solitario y sin arraigos, cuya autonomía depende de su capacidad de tomar distancia de sus deseos y de sus fines, en suma, un sujeto irreal. Si bien no comparto enteramente este tipo de objeciones que en algunas propuestas conducen a cancelar el punto de vista crítico de la ética, creo que han servido para poner de manifiesto cierta estrechez que suele presentar la noción de sujeto autónomo. En cambio, un concepto de sujeto más integral que, además de poderes racionales, incluya sentimientos, fines, lazos con los otros, carencias y vulnerabilidades, puede enriquecer la idea de autonomía con el objetivo de ampliar las categorías normativas de las teorías de justicia. En este trabajo presentaré algunos aspectos de la teoría del reconocimiento elaborada por Axel Honneth con el propósito de aportar elementos para elaborar una noción intersubjetiva de la autonomía que incorpore algunos de los rasgos mencionados.

II

En la tercera formulación del imperativo categórico Kant introduce el concepto de persona como fin en sí mismo: el hombre, en tanto ser

* Este trabajo fue leído en las Primeras Jornadas de Ética Teórica, Pública y Aplicada, organizadas por el Instituto de Filosofía de la FF y L de la UBA y el Centro de Investigaciones Filosóficas celebradas en Buenos Aires en el mes de noviembre de 1998 y es una nueva versión del presentado en el I Congreso iberoamericano de Filosofía. Agradezco las observaciones realizadas, en esa oportunidad, por Carlos Pereda y Osvaldo Guariglia, las que me ayudaron a corregir y ampliar el original.

racional, es un fin en sí mismo porque en él reside el fundamento de la ley práctica. Como la cualidad de fin en sí mismo convierte a la persona en la suprema condición limitativa de los fines subjetivos, el imperativo nos ordena restringir nuestros fines si lesionan la *persona* de los otros. En tanto el concepto de persona es coextensivo con el de autonomía, tratar al otro como un medio significa restringir su capacidad de acción considerada como el ejercicio de la autonomía. De aquí que esta forma del imperativo no sólo prohíba cosificar o instrumentalizar al otro, sino que también desalienta actitudes perfeccionistas. Una característica del ser racional es la facultad de elegir fines, por ende, respetar la autonomía del otro requiere respetar sus fines aunque no acordemos con ellos. En la autonomía kantiana convergen los dos aspectos de la razón práctica: la capacidad autolegisladora y la de proponerse fines.

Con el propósito de preservar el legado de Kant referido a la autonomía, las éticas deontológicas se han centrado preferentemente en el primero de ambos aspectos, -relacionado con la capacidad de actuar conforme a normas con las que se pueda consentir, de realizar juicios imparciales, de adoptar el punto de vista de la tercera persona, de renunciar a intereses inmorales, -y han descuidado el segundo. El agente moral posee la capacidad de proponerse y perseguir sus propios proyectos, de asumirlos con responsabilidad y de revisarlos críticamente. Tiene derecho a elegir los fines que desee, siempre que sea capaz de subordinarlos a lo obligatorio. Introducir esta cuestión en las teorías éticas, suele argumentarse, puede conducir a afirmar ideales de buena vida que lesionen la autonomía. Sin embargo, para una teoría de la justicia interesada en determinar criterios distributivos que ayuden a la gente a un desarrollo pleno y no meramente formal de su autonomía, considerar el aspecto de los fines puede resultar enriquecedor. Desde este segundo rasgo consideramos autónoma a una persona que ha logrado un determinado grado de individuación cognitivo, afectivo y expresivo que la habilite para vivir de modo independiente afirmándose a sí misma en sus vínculos con los otros de manera responsable y autodeterminada. A diferencia del primero, imparcial e impersonal, éste se conecta con la posibilidad de desarrollar capacidades individuales y elecciones deliberadas y con la de proyectarse en su entorno, metas éstas que sólo pueden lograrse si el sujeto se valora a sí mismo con sentimientos positivos. La propuesta de Honneth, algunos de cuyos elementos sintetizaré a continuación, puede contribuir a elaborar un concepto de autonomía que integre ambos rasgos.

III

En su libro *La lucha por el reconocimiento*, Honneth elabora una concepción formal de la vida ética que contiene las condiciones intersubjetivas tendientes a favorecer el desarrollo de la autonomía y la autorrealización. La presenta como una instancia crítico-normativa capaz tanto de evitar la adhesión acrítica hacia los valores culturales de la tradición, propia del comunitarismo, como la reducción de la vida ética a la moralidad que se le objeta al universalismo kantiano. El núcleo de la tesis consiste en una teoría normativa del reconocimiento diseñada a partir de una interesante lectura de algunos escritos que Hegel redactó en sus primeros años en Jena -*Sistema de Etica y Filosofía Real*- y de la concepción intersubjetiva de la formación de la identidad que sobre bases post-metafísicas desarrolló George Mead.

Según Honneth, el Hegel de este período y Mead comparten -aunque sobre presupuestos y bases muy diferentes- una teoría intersubjetiva de la formación del yo práctico en un proceso de socialización que reviste la forma de una lucha por el reconocimiento. Sobre estas bases Honneth elabora tres instancias de reconocimiento que posibilitan la adquisición de autoconfianza, autorrespeto y autoestima, tres modos de relación práctica del yo consigo mismo que van construyéndose en la trama de las relaciones con los otros y que hacen posible el proceso de individuación. El primer modo, la autoconfianza, se vincula con los lazos familiares primarios que facilitan el desarrollo de la relación básica del yo consigo mismo. Representa la primera forma de reconocimiento referida a la vivencia del otro y de uno mismo como individuos independientes. La segunda, el autorrespeto, se conecta con un sistema legal que distribuya iguales deberes y derechos básicos a todos los miembros de una comunidad. Históricamente esto ocurre cuando los individuos son capaces de separarse de la autoridad de la tradición y se reconocen mutuamente como personas autónomas que están en condiciones de acordar con principios y normas universales. Así como la ley moderna constituye el medium para que cada uno sea reconocido en sus rasgos universales de persona moral, la tercer forma de reconocimiento, la autoestima, requiere de un medio social capaz de valorar las características diferenciadas de los sujetos. Esto supone que las personas son juzgadas en relación a sus habilidades de modo intersubjetivo según el modo en que contribuyan a realizar los valores culturales. Una sociedad en la que todos logren autoestima es una sociedad solidaria.

racional, es un fin en sí mismo porque en él reside el fundamento de la ley práctica. Como la cualidad de fin en sí mismo convierte a la persona en la suprema condición limitativa de los fines subjetivos, el imperativo nos ordena restringir nuestros fines si lesionan la *persona* de los otros. En tanto el concepto de persona es coextensivo con el de autonomía, tratar al otro como un medio significa restringir su capacidad de acción considerada como el ejercicio de la autonomía. De aquí que esta forma del imperativo no sólo prohíba cosificar o instrumentalizar al otro, sino que también desalienta actitudes perfeccionistas. Una característica del ser racional es la facultad de elegir fines, por ende, respetar la autonomía del otro requiere respetar sus fines aunque no acordemos con ellos. En la autonomía kantiana convergen los dos aspectos de la razón práctica: la capacidad autolegisladora y la de proponerse fines.

Con el propósito de preservar el legado de Kant referido a la autonomía, las éticas deontológicas se han centrado preferentemente en el primero de ambos aspectos, -relacionado con la capacidad de actuar conforme a normas con las que se pueda consentir, de realizar juicios imparciales, de adoptar el punto de vista de la tercera persona, de renunciar a intereses inmorales, -y han descuidado el segundo. El agente moral posee la capacidad de proponerse y perseguir sus propios proyectos, de asumírselos con responsabilidad y de revisarlos críticamente. Tiene derecho a elegir los fines que desee, siempre que sea capaz de subordinarlos a lo obligatorio. Introducir esta cuestión en las teorías éticas, suele argumentarse, puede conducir a afirmar ideales de buena vida que lesionen la autonomía. Sin embargo, para una teoría de la justicia interesada en determinar criterios distributivos que ayuden a la gente a un desarrollo pleno y no meramente formal de su autonomía, considerar el aspecto de los fines puede resultar enriquecedor. Desde este segundo rasgo consideramos autónoma a una persona que ha logrado un determinado grado de individuación cognitivo, afectivo y expresivo que la habilite para vivir de modo independiente afirmándose a sí misma en sus vínculos con los otros de manera responsable y autodeterminada. A diferencia del primero, imparcial e impersonal, éste se conecta con la posibilidad de desarrollar capacidades individuales y elecciones deliberadas y con la de proyectarse en su entorno, metas éstas que sólo pueden lograrse si el sujeto se valora a sí mismo con sentimientos positivos. La propuesta de Honneth, algunos de cuyos elementos sintetizaré a continuación, puede contribuir a elaborar un concepto de autonomía que integre ambos rasgos.

III

En su libro *La lucha por el reconocimiento*, Honneth elabora una concepción formal de la vida ética que contiene las condiciones intersubjetivas tendientes a favorecer el desarrollo de la autonomía y la autorrealización. La presenta como una instancia crítico-normativa capaz tanto de evitar la adhesión acrítica hacia los valores culturales de la tradición, propia del comunitarismo, como la reducción de la vida ética a la moralidad que se le objeta al universalismo kantiano. El núcleo de la tesis consiste en una teoría normativa del reconocimiento diseñada a partir de una interesante lectura de algunos escritos que Hegel redactó en sus primeros años en Jena -*Sistema de Ética y Filosofía Real*- y de la concepción intersubjetiva de la formación de la identidad que sobre bases post-metafísicas desarrolló George Mead.

Según Honneth, el Hegel de este período y Mead comparten -aunque sobre presupuestos y bases muy diferentes- una teoría intersubjetiva de la formación del yo práctico en un proceso de socialización que reviste la forma de una lucha por el reconocimiento. Sobre estas bases Honneth elabora tres instancias de reconocimiento que posibilitan la adquisición de autoconfianza, autorrespeto y autoestima, tres modos de relación práctica del yo consigo mismo que van construyéndose en la trama de las relaciones con los otros y que hacen posible el proceso de individuación. El primer modo, la autoconfianza, se vincula con los lazos familiares primarios que facilitan el desarrollo de la relación básica del yo consigo mismo. Representa la primera forma de reconocimiento referida a la vivencia del otro y de uno mismo como individuos independientes. La segunda, el autorrespeto, se conecta con un sistema legal que distribuya iguales deberes y derechos básicos a todos los miembros de una comunidad. Históricamente esto ocurre cuando los individuos son capaces de separarse de la autoridad de la tradición y se reconocen mutuamente como personas autónomas que están en condiciones de acordar con principios y normas universales. Así como la ley moderna constituye el medium para que cada uno sea reconocido en sus rasgos universales de persona moral, la tercer forma de reconocimiento, la autoestima, requiere de un medio social capaz de valorar las características diferenciadas de los sujetos. Esto supone que las personas son juzgadas en relación a sus habilidades de modo intersubjetivo según el modo en que contribuyan a realizar los valores culturales. Una sociedad en la que todos logren autoestima es una sociedad solidaria.

Estas tres formas de reconocimiento determinan la "concepción formal de la vida ética" a la que Honneth entiende como una idea normativa de una sociedad democrática donde se favorecen las condiciones de la autorrealización porque los individuos son reconocidos en sus tres pretensiones de identidad. Esta idea constituye un marco crítico que presupone un estado final desde cuya perspectiva pueden evaluarse las sociedades reales. No se trata, a entender del autor, de un constructo teórico sino que está implícita en la estructura del reconocimiento entendido, con Hegel, en el sentido negativo de lucha. La división tripartita se encuentra sólo en las sociedades modernas. Esto es: las relaciones legales no pueden desligarse de la estima social hasta que no se ha alcanzado la etapa de la moral postconvencional. La paulatina diferenciación de las tres instancias y la expansión hacia mayores grados de universalidad e igualdad en el interior de la segunda y la tercera son producto de la experiencia histórica, de las luchas sociales motivadas en parte por el sufrimiento que causa en los individuos o grupos por negación de determinada forma de reconocimiento. Por ello no pueden ser descritas adecuadamente sin referencia al conflicto inherente que las ha causado: los motivos de resistencia social se forman en el contexto de experiencias morales sufridas por la violación de las expectativas de reconocimiento. Si éstas son denegadas se generan reacciones emocionales negativas: vergüenza, humillación, daños que, según las circunstancias, pueden ayudar a tomar conciencia del reconocimiento denegado. De ahí que estos tres modos se correspondan con tres formas de falta de respeto que pueden provocar distintos grados de ruptura en la relación práctica del yo consigo mismo. La primera y más grave –tipificada en la tortura y el rapto– lesiona la integridad física del sujeto porque se lo priva del control autónomo de su cuerpo destruyéndose la más elemental relación consigo mismo. La segunda afecta al autorrespeto de la persona concebida como agente moral autónomo. Tiene lugar cuando alguien es desposeído de los derechos que comparten otros miembros de su comunidad y se mide en términos de grados de universalización. La tercera causa una pérdida de la autoestima al denigrar modos de vida individuales o colectivos.

IV - Conclusiones

De aquí en adelante consideraré la propuesta con vista a la elaboración de un concepto más abarcativo de autonomía que el que suelen

ofrecer los modelos deontológicos. Al respecto es interesante el modo en que Honneth hace corresponder sentimientos positivos y negativos con las diferentes instancias de reconocimiento y de su ausencia. En tanto nuestra identidad se constituye intersubjetivamente, las distintas experiencias ocurridas cuando se niega alguna de las modalidades de reconocimiento, pueden ocasionar un daño que la haga colapsar. En los sentimientos negativos de indignidad, humillación, vergüenza, injuria, aflora la específica vulnerabilidad de los seres humanos originadas en la interdependencia de individuación y reconocimiento.

Ahora bien, Honneth comparte con Hegel la dilución de la moralidad en la vida ética, y creo que éste es un punto débil de la teoría. Quizá sea esta fidelidad a Hegel la que lo lleva a subordinar la autonomía a la autorrealización. Verdad es que incorpora el punto de vista de la moralidad y con él la autonomía, cuya garantía son las normas universales e imparciales; pero lo interpreta exclusivamente como una protección de las condiciones para la autorrealización. La autoestima simétrica –tercera instancia de reconocimiento contenida en la concepción formal de vida ética–, representa el momento de la incorporación individual al universal abstracto de la legalidad moral. Sin embargo, esta clave hegeliana ofrece dificultades. Como habíamos visto, el reconocimiento que permite adquirir autoestima depende del horizonte valorativo de una sociedad dada. Es cierto que este momento comunitario no necesita implicar una aceptación a-crítica de los valores de determinado ethos. La solidaridad supuesta por esta instancia de la concepción formal sólo requiere un medium social donde los valores compartidos puedan expresar las características diferenciadas entre los sujetos de una manera universal, obligatoria e intersubjetiva. Ahora bien, como la concepción formal constituye un parámetro crítico-normativo debería proveernos de un criterio apto para juzgar la distribución de la autoestima en las sociedades reales. Pero esta posibilidad es doblemente problemática: en primer lugar requeriría determinar algún horizonte de valor desde el que juzgar. ¿Cuál debería ser? ¿Aquél que podría inferirse de las luchas por el reconocimiento que señalan la tendencia del progreso moral?. Entre otros problemas, esta posibilidad convertiría en sustantiva a la concepción formal, lo que supone un conflicto con la autonomía. En segundo lugar –como el mismo Honneth admite– resulta difícil apelar a un conjunto de valores colectivos de manera que puedan compararse las contribuciones individuales a ese marco valorativo para medir el grado de reconocimiento o de su negación.

Según creo, el núcleo de estos problemas reside en no distinguir con claridad el punto de vista deontológico de los ideales de buena vida, aunque se los suponga formales. Esto conduce, como es el caso, a diluir la autonomía en las condiciones para la autorrealización. Se trata, sin embargo, de dos nociones diferentes. La persona moral autónoma es un concepto teórico que articula normas universales, criterios de imparcialidad, deberes y derechos. La autorrealización es un ideal de vida entre otros que, en el mejor de los casos, puede compatibilizarse con la autonomía, pero no subsumirla. En lugar de abandonar el modelo de las teorías de justicia me parece más adecuado fortalecerlo incorporando algunas de las ideas de Honneth. En este sentido— y termino realizando un gesto vago hacia una posible línea de investigación, —la propuesta me parece valiosa para ayudar a pensar cuáles son las condiciones que habría que favorecer para ayudar a la gente a un ejercicio efectivo de su autonomía. Incorporar categorías de reconocimiento a una teoría de la justicia podría ser de utilidad para determinar, por ejemplo, listas de capacidades orientadas a remover los obstáculos que impiden a las personas dicho ejercicio. El individuo plenamente autónomo será aquél que logre desplegar capacidades que le permitan, en primer lugar, adquirir autoconfianza; en segundo lugar, autorrespetarse por saberse coautor y partícipe de un mundo regulado por normas en el que pueda ejercer los derechos y deberes que le competen como persona moral, y, en tercer lugar, estimarse a sí mismo al proyectar su individualidad en su ámbito de interrelaciones, sin que esto tenga que significar necesariamente una disolución de la autonomía en la autorrealización. Una noción de autonomía elaborada desde una teoría intersubjetiva del reconocimiento que, como la de Honneth, incorpore aspectos vinculados a emociones, necesidades y vulnerabilidades podría aportar elementos para contribuir al diseño de políticas públicas orientadas a remover las condiciones de dependencia y sumisión. En este sentido parece más idónea que un concepto que sólo tome en cuenta las condiciones de agentes ideales, tan ajenas a las personas excluidas del desarrollo y, probablemente, a la mayoría de las personas de cualquier sociedad.

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata

BIBLIOGRAFÍA

- GUARIGLIA, O. *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Bs.As., FCE, 1996.
- HABERMAS, J. *Ciencia y tecnología como "Ideología"*, Madrid, Tecnos, 1984.
- HILL, T.E.Jr. *Dignity and practical reason in Kant's moral theory*, N.York, Cornell Univ.Press, 1992, p.63.
- HONNETH, A. *The struggle for recognition*, The Mit Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.
- KANT, M. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Austral, 1967.

ABSTRACT

The present paper attempts to provide tools with which to construct an intersubjective notion of autonomy as an answer to criticisms by communitarian and Aristotelian thinkers to Kantian universalistic ethics, without abandoning the Kantian point of view. With this purpose in mind, certain aspects of the normative theory of acknowledgement developed by Axel Honneth are presented and critically analysed, focussing in particular on the three types of recognition that converge on a formal conception of the ethical life. What is interesting in Honneth's proposal is the way in which the Hegelian idea of the struggle for recognition is redefined. This redefinition makes evident the intersubjective experiences that lead to identity formation. However, it also presents some problems, in that it subsumes autonomy under the concept of self-realization.

ISEGORÍA

REVISTA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

ISEGORÍA (Madrid), n.º 20, mayo 1999, ISSN: 1130-2097

20

Sujeto y comunidad

Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. *por Axel Honneth.*

Identidad, autonomía y concepciones de la buena vida. *por Osvaldo Guariglia.*

La invención del sujeto jurídico. *por Yves-Charles Zarka.*

De la autonomía a la comunidad. Hutcheson y el continuo trajinar entre el sentido moral y la benevolencia. *por Julio Seoane.*

La disputa sobre la comunidad o la deriva antifundamentalista del continente habermasiano. *por María José Guerra Palmero.*

Cristianización de la existencia y modernidad occidental. *por Yolanda Ruano.*

El sujeto como sistema (Séptimas Conferencias Aranguren). *por Carlos Castilla del Pino.*

Notas de:

José M.ª Rosales, Roberto Gargarella, Romano García, Montserrat Bordes Solana, Teresa López de la Vieja, Carlos Alarcón Cabrera, Arleen Salles.

Otras colaboraciones de:

Sonia Arribas, Elvira Barroso, Elena García Guitián, Carlos Gómez Sánchez, Carmen Iglesias, Teresa López de la Vieja, Alicia H. Puleo, Salvador Rus, Juan José Sánchez, Julio Seoane y Juan Carlos Velasco Arroyo.



Consejo Superior de Investigaciones Científicas
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV N° 2 (Primavera 1999)

LIBERALISMO Y ESQUIZOFRENIA*

Claudio Oscar Amor

1. Muchos comunitaristas –y algunos *liberals* pluridimensionalmente liberales que terminan comulgando con el credo de la comunión– opinan que lo que condena al liberalismo unidimensionalmente político de Rawls no es que falla en observar los preceptos de la neutralidad –que, disimulado tras la fachada de la imparcialidad, toma partido por ideales burgueses (materialistas o consumistas o posesivamente individualistas)– sino que lo logra. Neutralidad rawlsiana significa *escisión*, y ésta, *esquizofrenia*: disócese ética privada de moralidad pública (buen vivir de justicia), y el creyente, o el padre –comprometidos y sesgados–, no podrán reconocerse en el ciudadano –distante y ecuaníme–. Dualidad valorativa es personalidad dividida.

R.Dworkin se ha unido,¹ abjuración mediante,² a la sociedad de los liberales comunitarizados. En su opinión, Rawls, devenido psiquiatra, aplica una terapia de *discontinuidad*. La cura se alcanza cuando el presunto enfermo advierte que no es tal: lo que creía un otro yo con el que no lograba compenetrarse, resulta una simple máscara que se coloca “al cruzar el umbral del colegio electoral donde depositará su voto”.³ Es la

* Este trabajo fue leído en las Primeras Jornadas de Ética Teórica, Pública y Aplicada, organizadas por el Instituto de Filosofía de la FF y L de la UBA y el Centro de Investigaciones Filosóficas celebradas en Buenos Aires en el mes de noviembre de 1998.

1. *Ética privada e igualitarismo político* [EPIP], trad. de A.Domènech, Barcelona, Paidós, 1993: 59 y ss. [Título original: “Foundations of Liberal Equality”, *The Tanner Lectures on Human Values*, vol.XI (G.B.Peterson, dir.), Salt Lake City, University of Utah press, 1990].

2. En “Liberalism” (en S.Hampshire (comp.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978), un trabajo anterior al que sirve de base para este comentario crítico, Dworkin emplea el tratamiento que, posteriormente, considerará ineficaz (o, más aún, peor que la enfermedad misma).

3. EPIP: 63.

artificialidad de la personalidad política lo que evita que la antropología rawlsiana sea una nueva versión de *Doctor Jekyll and Mister Hyde*.

El problema con este *modus operandi*, advierte Dworkin, es que no explica qué móviles *intrínsecos* –derivados de su autopercepción privada– tendrían las personas para mudar su faz en el proscenio público. A lo sumo, podrían invocarse motivos *extrínsecos* –v.g., la intención prudencial de acordar condiciones de no beligerancia con adherentes a ejemplares subjetivos heterogéneos–. El liberalismo así concebido podrá convertirse en una herramienta de compromiso más o menos eficiente, pero carecerá por completo de energía inspiradora. La alianza entre liberalismo y romanticismo que, en circunstancias históricas peculiares, produjo tantos poetas y soldados se habrá roto para siempre.

Un segundo defecto es más serio: no faltarán los que se quejen no ya de que el liberalismo político es incapaz de mover sus fibras más íntimas sino de que las remueve. Es el caso de aquellos que creen que *involverse en todo momento y lugar* con sus orientaciones básicas es requisito *sine qua non* para vivir una vida bien vivida. Forzar a individuos cuyos ideales perfeccionistas excluyen de raíz prácticas como el juego o el histrionismo a representar un personaje en un escenario violenta sus convicciones más arraigadas sobre lo que son y quieren ser. Para ellos, el *citoyen* es una *negación* del *bourgeois* (una negación, por cierto, que no tiene nada de hegeliana, que no conserva lo que anula). *In extremis*, la artificialidad –un subterfugio para sortear la esquizofrenia– se da de bruces con ella.

Tales objeciones no poseerían peso alguno, se esperaba Dworkin, si Rawls se retractara del escepticismo que se esconde tras su anti-pirronismo declamatorio,⁴ y abogase por la superioridad de la ética liberal sobre éticas no liberales. La empresa alcanzaría un éxito rotundo en el caso de que todos, persuadidos de las bondades del credo liberal sobre el bien, y reajustados sus fines y lealtades constitutivos en consonancia con ella, descubrieran en la política liberal una proyección natural de la ética liberal, y, subsiguientemente, un manantial de entusiasmo y afirmación.

4. Rawls insiste una y otra vez con que su convicción neutralista de que la ética debe mantenerse al margen de la política y la moral no obedece a la creencia de que las doctrinas comprensivas sobre el buen vivir escapan a todo escrutinio racional.

En la reconstrucción de Dworkin, la ética liberal no es tanto una ética –una posición relativa a las actividades o maneras de ser dignas de aprecio– cuanto una metaética –una postura referente al género de consideraciones que han de reputarse relevantes al momento de establecer en qué reside la bondad de una buena vida–. Orden superior y abstracción traen consigo inclusividad: la ética liberal da cuenta del patrón “formal”⁵ de deseabilidad común a éticas sustantivas diversas y aún inconciliables.

La especificidad de esa estructura, por contraposición con la de la que corresponde a la ética no liberal, se compendia en lo que Dworkin llama “modelo del desafío”. Para éste, la valía ética no deriva de, ni consiste en, “el valor independiente de algún producto que una vida deja realizado”⁶ –como el placer, la excelsitud artística, o la gloria de Dios o de la Patria– sino en “la diestra <...> gestión de un reto”⁷ (sea como fuere que se entienda la noción crucial de “destreza”); una vida es un ejercicio práctico, no poiético: puede ser una buena vida aun cuando su impacto en el mundo sea nulo –aun cuando no genere nada bueno salvo a ella misma–.

2. A contramano de lo que asevera Dworkin, creo que no existen discrepancias significativas entre su liberalismo programáticamente no escindido y el rawlsiano: ni éste descarta la estrategia de continuidad (a) ni aquél puede prescindir de la táctica de discontinuidad (b).

(a) Rawls rechaza que sea cierto que en su sociedad

“...los valores políticos estén separados de otros valores, o que entre ambos no exista continuidad alguna”⁸

La negativa –que, si alude a valores, bien puede aplicarse a las identidades construidas en derredor de ellos– afirma, por contraposición, que se verifica un “consenso superpuesto” antropológico: individuos cuya subjetividad se moldea por referencia a paradigmas personales y asociacionales disímiles se ven reflejados en un arquetipo institucional

5. EPIP: 122.

6. *op. cit.*: 45.

7. *op. cit.*: 46.

8. *Political Liberalism* [PL], New York, Columbia University Press, 1993: 10.

uniforme. Se da una suerte de perspectivismo focal: distintos observadores, apostados en miradores diferentes, y con lentes de diversa coloración, visualizan el mismo objeto, en la integridad de sus determinaciones. Cada uno tiene razones propias, intransferibles, para entender al yo político ya como una prolongación "deductiva"⁹ de su *ego* no político, ya como la "mejor aproximación practicable"¹⁰ a él. El problema motivacional planteado por Dworkin parece quedar disuelto en relación con un amplio espectro de casos –sobre todo si se da crédito a la generalización lockeana de que un Estado liberal produce iglesias liberales–.

Subrayo "parece": tengo mis reservas acerca de que *cualquier* liberal ético ha de encontrarse a sí mismo en el Leviatán liberal: es dudoso que alguien que hace de la autonomía el centro de su plan de vida liberal tenga por norte un Estado al que le resulta indiferente que la gente valore la autonomía o la desvalore (siempre que la desvalorización sea genuinamente autónoma).

Por otro lado, aun si el que se aprehende a sí mismo como un legislador en el Reino de los Fines, o hace un culto de la individualidad, no tiene reparos en poner su firma al pie de una autobiografía del ciudadano rawlsiano –Kant y Stuart Mill suscriben este relato sin hesitar–, es inevitable preguntar: ¿los imitarían Ignacio de Loyola y Nietzsche? La réplica es obvia: soldados de Dios y superhombres no leerían esas memorias –la confesión de un agnóstico, o del último de los hombres– como la revelación de su verdadero ser. Las líneas de continuidad de Rawls enlazan liberalismos comprensivos (entre los que se cuenta, al decir de Rawls, el dworkiniano)¹¹ y liberalismo político, mas no son tangentes con doctrinas comprensivas no liberales.

(b) Si se mira de cerca a Dworkin, llama la atención el parecido con Rawls. Aquél, para empezar, hace explícito lo que éste da por supuesto: que toda ética comprensivamente liberal es *eo ipso* razonable –congruente con limitaciones políticamente liberales–. Para los liberales éticos, explica Dworkin, vivir bien es "responder de manera adecuada al reto *adecuado*",¹² y un desafío es adecuado cuando la porción de dere-

9. *op. cit.*: 169

10. *op. cit.*: 171.

11. *op. cit.*: 211, n.42.

12. EPIP: 137. Énfasis añadido.

chos, oportunidades y recursos a disposición del que responde al reto, y de aquellos con quienes se enfrenta, es equitativa. El liberalismo ético suscribe la tesis moderadamente platónica de que la justicia es un parámetro blando del bienestar crítico:¹³ aun admitiendo, en contra de Platón, que alguien puede vivir una buena vida en una sociedad injusta (e incluso una mejor que la que habría vivido en una sociedad justa igualmente rica), representa la excepción que confirma la regla; usualmente, el disvalor moral de la interacción (la circunstancia de que algunos reciben una deferencia inferior a aquélla a la que son acreedores) rebaja la calidad ética de los que interactúan.

Ahora bien: si, desde el punto de vista del modelo del desafío, la justicia es un canon interno de la conducta individual, es, por ello mismo, una pauta externa; si el *standard* liberal de excelencia no se halla al alcance del miembro promedio de una sociedad injusta, cualquiera que aspire a ser un kantiano o un dworkiniano consumado estará fuertemente inclinado (al menos en la medida en que haya garantías suficientes de acatamiento unánime) a sujetarse, en el trato hacia los demás, a restricciones del tipo de las que concilian la libertad de uno con la de los demás: no hacerlo conllevaría frustrar el interés eminente en vivir una vida que valga la pena vivir.

Que *toda* ética liberal sea razonable no implica que *sólo*mente concepciones de esa índole merezcan esa calificación –o, lo que es lo mismo, que toda ética no liberal sea políticamente anti-liberal–. En primer término, Dworkin admite que el modelo del desafío "sólo consigue capturar y organizar *algunas* de las intuiciones <...> de la gente",¹⁴ y que, "pensado hasta el final, tiene implicancias que *muchos*, ciertamente, no han aceptado nunca":^{15,16} entre ellas, ocupa un lugar central la de que la

13. Dworkin [*op. cit.*: 97 y ss.] distingue el bienestar crítico –que toma en consideración *tan sólo* los intereses que cada cual *debería* desear promover para que su vida vaya mejor desde el punto de vista ético– del bienestar volitivo –que toma en cuenta *cualesquiera* intereses que *de hecho* las personas intentan avanzar–.

14. *op. cit.*: 150. Énfasis agregado.

15. *ibidem*.

16. Dos páginas más adelante, los "muchos" de que aquí se habla (los reacios a la ética liberal) se convierten en una minoría insignificante: el modelo del desafío, sostiene allí, "captura intuiciones que *casi todo el mundo tiene*" [*op. cit.*: 192].

injusticia despoja a la vida de buena parte de su valor. El autor se ilusiona con que "la reflexión"¹⁷ haga atractivo el modelo en cuestión para los refractarios, pero, si medita en profundidad sobre las concomitancias del pluralismo moderno, le parecerá lisa y llanamente un desvarío la idea de que, más tarde o más temprano, los muchos que hoy son re-nuentes a la ética liberal habrán de transformarse en ninguno.

En segunda instancia, nada de lo que Dworkin arguye en su libro abona el juicio de que, desde la perspectiva del modelo del impacto, sea lógica o pragmáticamente contradictorio desconocer la justicia como canon interno de la conducta individual y reconocerla como pauta externa. La estructura de dicho modelo no excluye *a priori* esta posibilidad (lo que no conlleva que no se la excluya, *a posteriori*, en virtud del parecer que se adopte sobre la clase de marcas que una vida bien vivida imprime en el mundo: quien estima que la mejor vida es la que contribuye máximamente a la preeminencia de la raza aria difícilmente se someta al corsé de la política liberal).

Mas si existen éticas no liberales razonables, ¿no hay entre ellas y liberalismo político a la Dworkin el mismo hiato que separa a jesuitas y nietzscheanos razonables de ciudadanos rawlsianos? ¿No afecta al *continuum* liberal dworkiniano la misma discontinuidad que, de acuerdo con Dworkin, vuelve implausible al liberalismo *interruptus* de Rawls? Pero entonces, ¿no le cabe a Dworkin el mismo sayo que éste coloca a Rawls? ¿No tienen los que profesan éticas del impacto que desprenderse de sus valores y representaciones subjetivas al cruzar el umbral del colegio electoral? ¿No se sienten desapasionados –y, algunos, alienados y "agraviados"¹⁸ al franquear ese paso?

Avizoro dos vías para rescatar a Dworkin –y, con él, a Rawls–. Primeramente, cabe alegar que en una sociedad rawlsiana o dworkiniana, aquellos que no puedan saciar su sed vital en el Estado liberal tienen a mano una infinidad de fuentes privadas de inspiración, que no estarían disponibles en un Estado no liberal; el Estado liberal es, *Nozick dixit*,¹⁹ un marco para las utopías (y, por el contrario, un Estado utópico, encor-

17. *ibidem*.

18. PL: 196.

19. *Anarquía, Estado y Utopía* [AEU], trad. de R. Tamayo, México, FCE, 1988: 287 y ss. [Título original: *Anarchy, State, And Utopia*, New York, Basic Books, Inc., 1974].

setado por *tal* ética o por *tal* otra, la muerte de las utopías –la oficial y las disidentes–).

En segundo lugar, generalizando a las doctrinas no liberales un argumento que Dworkin²⁰ aduce en relación con las liberales, la política liberal es congruente, o, al menos, no conflictiva con, las convicciones *en primera persona* de simpatizantes de doctrinas comprensivas razonables (sea cual fuere su conformación peculiar); sólo impone restricciones sobre convicciones en tercera persona (aun sobre las que se describen espuriamente como convicciones en primera persona), y *únicamente* en la medida en que ponen en riesgo las convicciones de primera persona de los demás. Jugar el juego de la política liberal –una política cuyo *desideratum* es mantener el *ágora* tan lejos como se pueda del espacio de la cotidianidad– no convierte a la vida entera en un juego: el umbral del colegio electoral se cruza de tanto en tanto. Si hay *actos* esquizofrénicos, no hay, empero, una *conducta* esquizofrénica ni, menos, *personalidad* esquizoide: existen, apenas, manifestaciones aisladas, que no comportan el menor peligro para la integridad del yo. Se trata, por lo demás, de un juego que no tiene nada de lúdico: el juego de la política liberal se juega para que nadie sea forzado a jugar juegos no políticos que no quiere jugar –o, sencillamente, para que nadie sea obligado a jugar–. Es un juego que hace posible jugar cualquier juego, o no jugar ninguno. La esquizofrenia liberal es, como se ve, una enfermedad muy saludable.

Universidad de Buenos Aires
UNQUI

20. EPIP: 191.

ABSTRACT

Ronald Dworkin stressed the opposition between his comprehensive liberalism and the restrictively political liberalism of John Rawls. Rawls, in attention to considerations of neutrality, desists from aducing elements of judgement extracted from liberal private ethics in support of the liberal principles of public morality; according to Dworkin, this reticence exposes the self-perception of those who adhere to non liberal ideals of personal realization to a kind of schizophrenia. The strategy of discontinuity which Rawls makes use of in order to overcome the difficulty, instead of solving the problem, aggravates it.

This paper tries to prove that neither Rawls totally prescind of dworkinian strategy of continuity neither Dworkin would be able -under pain of inconsequence with liberal political premises- to fully prescind of the rawlsian strategy of discontinuity, and concludes that liberal schizophrenia is a very healthy illness.

LÍMITES DE LA MORAL EN LA REFORMA DE LA CONSTITUCIÓN*

Agustín E. Ferraro

Una de las tesis más importantes sostenidas en la ética contemporánea es que pueden establecerse límites, desde el punto de vista de la moral, a la reforma de la Constitución que lleva a cabo un pueblo soberano. Dicha tesis caracteriza a una de las dos orientaciones propias de la corriente universalista en ética, esto es, el "substancialismo", mientras que la otra orientación, conocida como "procedimentalismo" se inclina a negar la posibilidad de establecer tales límites.

Se trata de formas de pensamiento que comparten una visión universalista de la ética, al coincidir en la posibilidad de fundamentar principios morales cuya validez supera los límites de una comunidad o situación histórica y cultural determinada.

Para los partidarios del substancialismo, ciertos principios de justicia, fundados filosóficamente, pueden ser usados como criterio para verificar la legitimidad de un ordenamiento social positivo. Para el procedimentalismo, por el contrario, la filosofía debe limitarse a examinar los *procedimientos* de acuerdo con los cuales una sociedad logra regular su vida común en forma democrática. Establecer principios substantivos de justicia es, para esta última posición, algo de lo que deben ocuparse los ciudadanos mismos. Puesto que, en el presente trabajo, voy a suscribir una posición procedimentalista, mi objetivo ha de ser mostrar, antes que los límites morales de la reforma de la constitución, más bien los *límites de la moral en la reforma de la constitución*.

Para ilustrar ambas corrientes del universalismo corresponde señalar que fueron representadas, en un reciente debate, por John Rawls¹

* Este trabajo fue leído en las Primeras Jornadas de Ética Teórica, Pública y Aplicada, organizadas por el Instituto de Filosofía de la FF y L de la UBA y el Centro de Investigaciones Filosóficas celebradas en Buenos Aires en el mes de noviembre de 1998.

1. Rawls 1995.

—la corriente substancialista— y por Jürgen Habermas² —la corriente procedimentalista. En lengua castellana, y particularmente entre autores argentinos, puede caracterizarse a Ernesto Garzón Valdés³ como un partidario del substancialismo y a Osvaldo Guariglia como un partidario del procedimentalismo, si bien cabe aclarar que la posición de este autor es moderada dentro de dicha corriente teórica, pues contempla la posibilidad de fundamentar un criterio del bien, aunque meramente formal, a partir de las condiciones de ejercicio de la razón argumentativa práctica.⁴ Este criterio, en otras palabras, es interno respecto al procedimiento argumental por el cual se fundamentan normas. La posición de Guariglia refleja un tipo de análisis característico en el procedimentalismo, que consiste en indagar formas *positivas* de argumentación o de discurso, para establecer sus condiciones ideales de posibilidad. Este rasgo del procedimentalismo resulta fundamental para la analogía que voy a trazar a continuación.

La oposición entre las dos escuelas de pensamiento señaladas, substancialismo y procedimentalismo en la ética universalista, produce una discusión que, a mi modo de ver, comienza a cobrar mayor relevancia para la ética que la polémica sostenida durante los últimos veinte años entre universalistas, por un lado, y comunitaristas, por otro lado. Aquel debate, en efecto, va más allá de los problemas de la fundamentación de normas y de la naturaleza del sujeto moral, para reabrir una confrontación esencial sobre la organización de las sociedades modernas, la disputa entre el positivismo jurídico y la escuela del derecho natural.

La identificación del substancialismo con la escuela del derecho natural, así como la identificación del procedimentalismo con el positivismo jurídico, se distinguen con claridad cada vez mayor, a mi juicio, en el debate contemporáneo. No puede negarse, sin embargo, que la vinculación entre el positivismo jurídico y la corriente universalista de la ética ha sido oscurecida, en este siglo, por la tendencia de los propios positivistas a presentar su posición como el producto de meras consideraciones epistemológicas. Esta tendencia ha sido especialmente marcada en la Argentina.

2. Habermas 1995, Habermas 1997, 65-127.

3. Vd. Garzón Valdés 1993, pp. 455 y ss.

4. Guariglia 1996, p. 175.

Pero volvamos al paralelismo propuesto. La afinidad entre la escuela del derecho natural y el substancialismo en la ética universalista no debería causar mayores problemas. Los partidarios de una posición substancialista formulan, en efecto, principios de justicia cuya fundamentación reposa en procedimientos por completo independientes a los mecanismos de creación del derecho positivo. Esos principios conforman así un derecho natural, cuyo papel en la realidad jurídico-política ha de ser el mismo que le atribuían las grandes escuelas iusnaturalistas del siglo XVIII, esto es, la verificación de la legitimidad del derecho positivo existente y, eventualmente, el carácter de programa para la legislación futura.

El procedimentalismo, como queda dicho, descrea de la posibilidad de formular tales principios substantivos en base a una fundamentación llevada a cabo por especialistas, y procede más bien a precisar las condiciones bajo las cuales las personas pueden alcanzar un acuerdo real sobre la forma en que quieren regular su vida común. El procedimentalismo renuncia así a formular principios de derecho natural, y se presenta como una teoría sobre los procedimientos que posibilitan la creación democrática del derecho positivo. Tal evidente conexión entre el procedimentalismo y el concepto normativo de democracia puede causar algunas dificultades al intentar mostrar su analogía con el positivismo jurídico. Pues, como se dijo antes, la visión que muchos positivistas tienen de su propio punto de vista se concentra sobre consideraciones epistemológicas y concede, en este marco, una especial atención al famoso principio de la neutralidad valorativa. Voy a criticar, en lo que sigue, la vinculación ya tradicional entre el positivismo jurídico y el principio de la neutralidad valorativa, a través de la obra del positivista más renombrado de nuestro siglo, Hans Kelsen, para volver, finalmente, al debate actual entre el positivismo y la escuela del derecho natural acerca de los principios de organización de las sociedades modernas.

La identificación de la "pureza metodológica", defendida por Kelsen, con el principio de la neutralidad valorativa, constituye uno de los tópicos más característicos de una tradición interpretativa muy extendida en lengua castellana y especialmente en Argentina.⁵

5. Vd. Bulygin 1991, p. 502, Nino 1980, p. 40, Guibourg 1996, p. 35, Calsamiglia 1996, p. 21.

Sin embargo, la pureza metodológica es introducida por Kelsen, como veremos, con el propósito explícito de desarrollar una teoría *universalista* del derecho, y debe notarse que no utiliza este autor, en su obra escrita, la expresión "neutralidad valorativa" para caracterizar su propia posición. Tal importante omisión no puede considerarse una mera casualidad. Kelsen, como es sabido, era partidario del *relativismo* en cuestiones éticas substantivas, esto es, cuestiones de valor, pero este relativismo, como veremos, no está en absoluto reñido con la afirmación de principios generales del discurso práctico, o de principios de una moral universal que actúan como supuestos en la teoría jurídica.

En su obra de 1920 *El problema de la soberanía y la teoría del derecho internacional*⁶ presenta y desarrolla Kelsen su concepción de una norma fundamental (*Grundnorm*), la que se convierte rápidamente en el aspecto quizás más discutido de su *teoría pura del derecho*. La referida obra está cargada de consecuencias, pues allí introduce Kelsen también la caracterización de su teoría jurídica como una "teoría pura".

La norma fundamental y la pureza metodológica son introducidas por Kelsen en el marco de una argumentación que conecta *en forma explícita* sus hipótesis fundamentales con las premisas de la ética universalista desarrolladas por la escuela neokantiana de Marburgo, especialmente por Hermann Cohen.

Las dos innovaciones están estrechamente ligadas. La idea metodológica de la pureza había sido propuesta por Cohen para aludir a los principios trascendentales que forman las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la acción, sea en el plano del ser o del deber, respectivamente.⁷ La noción de pureza tiene una clara inspiración kantiana, que vuelve de por sí problemático identificarla, en Kelsen, con una pretendida neutralidad valorativa. Kelsen declara también *en forma explícita*, en dicha obra de 1920, su plena adhesión al método trascendental, cuyo punto más fuerte se encuentra en el concepto de una "norma fundamental" o "norma base" (*Grundnorm*), que constituye la principal condición de posibilidad del derecho positivo. No voy a discutir ahora los detalles técnicos de la fundamentación trascendental del derecho positivo que lleva a cabo Kelsen. Me interesa solamente hacer notar aquí que, al postular un principio trascendental del derecho, que es, jus-

6. Kelsen 1920.

7. Ver Cohen 1904, p. 67 y ss.

tamente, la norma fundamental, se propone Kelsen determinar la *unidad* del derecho, en cuanto objeto del conocimiento, siguiendo una preocupación característica del neokantismo.

Ahora bien, la unidad del derecho postulada por Kelsen lleva a consecuencias que le interesan a éste, en especial, al discutir un problema que consideraba de primera importancia para la teoría jurídica, cual es, la relación de los sistemas jurídicos nacionales con el derecho internacional. El principio trascendental de la unidad del derecho tiene como consecuencia principal pensar al derecho internacional y a los derechos de los estados particulares como un todo sistemático, en contra de la visión tradicional que sostiene la primacía del derecho nacional frente al derecho internacional, primacía fundada en la "soberanía" del estado. Para Kelsen, la unidad teórica del derecho puede ser interpretada a partir de la *primacía teórica del derecho internacional*, tesis cuyos supuestos éticos y políticos expone sin reservas.

En primer lugar, la tesis de la primacía del derecho internacional es asociada por Kelsen a la noción de una *civitas maxima*, o "unidad jurídica de la humanidad", sostenida por el clásico iusnaturalista alemán Christian Wolff. Desde aquí pasa a afirmar Kelsen que su concepto puro del derecho, al que caracteriza como "objetivista", no puede sino ser, a la vez, un *concepto ético*:

La unidad jurídica de la humanidad, que solamente en forma provisoria, y en ningún caso definitiva, está dividida en estados formados de manera más o menos arbitraria, la *civitas maxima* como *organización del mundo*: éste es el núcleo político de la hipótesis jurídica de la primacía del derecho internacional, pero es también el pensamiento fundamental del *pacifismo*, que representa, en el marco de la política internacional, la contracara del imperalismo. Tanto como para una concepción objetivista de la vida el concepto ético del hombre es la humanidad, así para una teoría jurídica objetivista el concepto del derecho es idéntico con el concepto del derecho internacional y, justamente por esto, a la vez, un concepto ético.⁸

No se trata de una cita aislada. Mientras que, por un lado, el carácter "objetivista" y "universalista" de la teoría pura del derecho será consecuentemente afirmado por Kelsen en ambas ediciones del trabajo en que sintetizaba y también simplificaba bastante su pensamiento, para

8. Kelsen 1920, p. 319 (mi traducción en todas las citas).

una mayor difusión, esto es, en las dos ediciones de la *Teoría pura del derecho*,⁹ la obra mencionada al principio, *El problema de la soberanía*, se destina en su conjunto a mostrar que, por otro lado, la fundamentación trascendental del derecho no puede sino realizarse mediante una discusión de principios y posiciones morales básicas y universales.

Así por ejemplo, al sostener Kelsen que la "soberanía" de los estados particulares no resiste un análisis por la ciencia jurídica, sin revelarse como un "dogma" carente de todo asidero, observa que, si quisiéramos a toda costa hablar de soberanía, en el mejor de los casos podría atribuirse una propiedad tal al derecho internacional, en cuanto los derechos de los estados particulares le están subordinados desde el punto de vista de la teoría jurídica. Esta es la función del derecho internacional, que hace a todos los estados miembros del mismo rango en una comunidad jurídica; a lo que agrega Kelsen:

Y en la medida en que el primado del derecho internacional cumple con esta función, se completa el concepto de derecho tanto en sentido formal como material: *el derecho se convierte en la organización de la humanidad y, con esto, se vuelve uno con la idea ética más alta*.¹⁰

La vinculación explícita que Kelsen establece entre su propuesta de una teoría pura del derecho y ciertos principios de la ética encuentra su formulación genérica, por otro lado, en un trabajo de 1933, en el que subraya, justamente, el nexo interno, o trascendental, que existe entre toda posición en la teoría del conocimiento y una posición ético-política:

El que la teoría del estado o de la sociedad y la ética se encuentren en la relación más íntima no debe ser motivo de sorpresa. Pues, en el fondo, no pueden separarse una de la otra, aquélla es solamente una subdivisión de ésta. Más significativa, en cambio, es la extensa analogía que existe entre una posición teórica sobre el estado o la sociedad y una posición en la teoría del conocimiento.¹¹

Está claro que la dimensión ético-trascendental de la teoría pura del

9. Vd. Kelsen 1934, p. 60 y Kelsen 1960, p. 195.

10. Kelsen 1920, p. 205 (el subrayado es mío). La idea ética más alta es, para Kelsen, la humanidad.

11. Kelsen 1933, p. 1924.

derecho ha sido completamente dejada de lado, en lengua castellana, por una tradición de lectura basada casi con exclusividad en las mencionadas dos grandes síntesis generales hechas por Kelsen, esto es, las dos ediciones de la obra que lleva el título *Teoría pura del derecho*, de 1934 y 1960. En efecto, Kelsen realiza allí una presentación lo menos polémica posible de su famosa teoría, evitando referirse en detalle a los presupuestos éticos y políticos que, sin embargo, representan un papel decisivo para su conformación metodológica.

Ahora bien, es importante observar que Kelsen sigue una estrategia argumentativa enteramente análoga a la del procedimentalismo kantiano, esto es, *en ningún momento pretende establecer o prescribir los contenidos del derecho positivo*, sino que se limita a mostrar las condiciones trascendentales del derecho, y es en este último terreno donde encuentra principios éticos de carácter universal, que actúan como condición de posibilidad de instituciones jurídicas. Esta forma de proceder resulta idéntica a la de Hermann Cohen, quien había sido el primero en formular la idea de una crítica de la razón pura práctica, de donde surjan, por un lado, las condiciones de posibilidad del derecho positivo pero que, asimismo, permita establecer límites a las posibilidades especulativas de la ética.¹² La noción de "pureza" caracteriza así, tanto para Kelsen como para Cohen, a la forma trascendental de argumentación.

Hasta aquí, podemos concluir que la interpretación corriente, que consiste en asociar la teoría pura del derecho con la neutralidad valorativa como criterio epistemológico, resulta algo apresurada y bastante superficial frente a las verdaderas intenciones de Kelsen. Debe observarse, en cambio, que el positivismo jurídico se compromete con una cierta forma de *neutralidad del jurista*, desde el momento en que renuncia a prescribir contenidos al derecho positivo. Pero esta neutralidad no guarda absolutamente ninguna relación con las pretensiones epistemológicas de la neutralidad valorativa, puesto que tiene un fundamento ético-político, que voy a exponer brevemente a continuación.

Las revoluciones democráticas de 1918, tanto en Austria como en Alemania, conducen a la victoria electoral del socialismo reformista, en el marco de reformas constitucionales muy profundas en ambos países. Uno de los más importantes puntos de apoyo teórico de este movimien-

12. Ver Cohen 1904, p. 227 y ss.

to político se encontraba, precisamente, en el así llamado "socialismo kantiano" desarrollado por Hermann Cohen y la escuela de Marburgo. Para esta escuela, los presupuestos teóricos del socialismo debían buscarse en la ética, esto es, en la razón práctica, a la que Cohen fundaba en una teoría de la intersubjetividad, de forma de superar el solipsismo de la consciencia trascendental kantiana. Mediante su teoría de la intersubjetividad intentaba Cohen desarrollar las aplicaciones prácticas y políticas de la tercera formulación del imperativo categórico de Kant, en el cual, desde su punto de vista, se contiene el programa del socialismo.¹³

El socialismo reformista lleva a cabo su programa político mediante el instrumento del voto universal, al que enlaza directamente con el postulado de la autonomía del sujeto moral. En este sentido, el socialismo reformista se vió comprometido a la realización de sus objetivos políticos en el marco de una sociedad pluralista, a diferencia del socialismo revolucionario, que asocia la realización de su programa con la imposición violenta de una forma de vida determinada mediante el aparato estatal.

El instrumento por excelencia del socialismo reformista es, así, el de la creación democrática de derecho. Pero esto lleva, inevitablemente, al problema de la aplicación de ese derecho por parte de los jueces. Es en este momento que, al haber renunciado a la conquista armada del aparato del Estado, el socialismo reformista se encuentra dependiendo en gran medida de una *consciencia profesional positivista* de los jueces y de los juristas en general. La neutralidad del juez, en este sentido específico, es identificada por Kelsen a su "ética profesional", tal como lo sostiene al defender un criterio formalista de garantías constitucionales, en su famosa polémica con Carl Schmitt sobre criterios formales o sustanciales para la defensa de la constitución.¹⁴

Toda comprensión substancialista del derecho es, en este sentido, un obstáculo potencial a la creación democrática del derecho positivo, pues postula fuentes de legitimidad que resultan ajenas a ese mecanismo de creación. De lo que se trata, en síntesis, es de que los jueces, así como la burocracia estatal, apliquen el derecho positivo en razón de su creación mediante el proceso deliberativo de la democracia, pero no por razones sustantivas. Esto, por otro lado, conduce a privar a la burocracia

13. Ver Cohen 1896, pp. 112 y ss. y Cohen 1904 pp. 320 y ss.

14. Kelsen 1931, p. 1912.

cia estatal, de la que los jueces también forman parte, de fuentes de legitimidad propias, independientes de la sociedad civil.

El formalismo de la teoría pura del derecho completa entonces, a mi modo de ver, un movimiento teórico iniciado por Rousseau, y que continúa en las obras de Kant y Cohen: se trata de privar al estado de toda soberanía, para colocar esta propiedad en los procesos deliberativos y resolutivos que los ciudadanos llevan a cabo por fuera del estado, en la arena de la opinión pública y en los mecanismos no burocratizados de asociación política.

Ahora bien, la situación en que se encontraba el socialismo reformista en Alemania y Austria, a fines de la segunda guerra mundial, estaba condicionada por un problema que sigue afectando a toda sociedad moderna. Se trata de la evidente capacidad que ha mostrado la burocracia estatal para volverse autónoma frente a la sociedad civil, capacidad que se instrumenta, particularmente, en la creación de un derecho cuya legitimidad radica en sus contenidos sustantivos, ya sean tales contenidos de naturaleza técnico-científica o ético-política.

La inserción de principios morales en la esfera constitucional, esto es, su conversión en principios jurídicos, conlleva, en el marco de este proceso, el riesgo de abastecer la programación de una burocracia cuyo automatismo ha de sostenerse argumentativamente con esos mismos principios. A partir de este punto de vista, puede sostenerse que la ética, como disciplina, está llamada a establecer los límites de la razón práctica ante el proceso de la reforma constitucional, y que dichos límites consisten, como lo quería Cohen, en evitar la fundamentación de principios jurídicos en forma independiente al proceso constitucional mismo.

Universidad de Buenos Aires

BIBLIOGRAFÍA

- BULYGIN, Eugenio (1991), "Validez y positivismo", publicado originalmente en *Segundo Congreso Internacional de Filosofía del Derecho*, La Plata, 1987 y en versión reelaborada con el título "An Antinomy in Kelsen's Pure Theory of Law" en: *Ratio Juris*, 3 (1990) pp. 29-45, ahora en: Carlos Alchourrón, Eugenio BULYGIN, *Análisis lógico*

- y *Derecho*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1991, pp. 499-519.
- CALSAMIGLIA, Albert (1996), "Ciencia jurídica", en: Ernesto Garzón Valdés / Francisco Laporta (eds.), *El derecho y la justicia*. Volumen 11 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Trotta, 1996, pp. 17-27.
- COHEN, Hermann (1896) *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur "Geschichte des Materialismus" von F.A. Lange* (1ª edición Leipzig 1896), 3ª edición, Leipzig, Friedrich Brandstetter, 1914, en: *Werke*, edición del Archivo-Hermann-Cohen en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Zürich, bajo la dirección de Helmut Holzhey, Hildesheim - New York, Georg Olms, 1977 y ss., tomo 5, 2ª parte, 1984.
- COHEN, Hermann (1904) *Ethik des reinen Willens* (1ª edición Berlin 1904), 2ª edición, Berlin, Bruno Cassirer, 1907, en: *Werke*, op. cit., tomo 7, 2ª parte, 1981.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1993), *Derecho, Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- GUARIGLIA, Osvaldo (1996), *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- GUIBOURG, Ricardo (1996), "Los conceptos jurídicos fundamentales en la teoría pura del derecho", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 16 (año 1996), pp. 33-50.
- HABERMAS, Jürgen (1995), "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, N° 3 (Marzo 1995), pp. 109-131.
- HABERMAS, Jürgen (1997), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- KELSEN, Hans (1920), *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre* (1ª edición Tübingen 1920), 2ª reimpresión de la 2ª edición Tübingen 1928, Aalen, Scientia, 1981.
- KELSEN, Hans (1931), "Wer soll der Hüter der Verfassung sein?", *Die Justiz*, 6. Band (1931), pp. 5-56, reimpreso en Hans Klecatsky / René Marcic / Herbert Schambeck (eds.), *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, Vol. I-III, Viena, Editorial Europa, 1968, Vol. III, pp. 1873-1922.
- KELSEN, Hans (1933), *Staatsform und Weltanschauung. Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1933, reimpreso en Hans Klecatsky / René Marcic / Herbert

- Schambeck (eds.), *Die Wiener Rechtstheoretische Schule. Schriften von Hans Kelsen, Adolf Merkl, Alfred Verdross*, Vol. I-III, Viena, Editorial Europa, 1968, Vol. III, pp. 1923-1942.
- KELSEN, Hans (1934), *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, 2ª reimpresión de la 1ª edición Leipzig y Viena 1934, Aalen, Scientia, 1994.
- KELSEN, Hans (1960), *Reine Rechtslehre*, reimpresión de la 2ª edición Viena 1960, Viena, Österreichische Staatsdruckerei, 1992, p. 195.
- NINO, Carlos (1980), *Introducción al análisis del derecho*, Buenos Aires, Astrea, 2ª edición 1980 (1ª edición 1973).
- RAWLS, John, "Reply to Habermas", *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, N° 3 (Marzo 1995), pp. 132-180.

ABSTRACT

An important thesis of contemporary ethics proclaims that there are moral limits to the reform of a constitution, i.e., that the sovereignty of the people has moral limits. This position can be described as the present school of natural law. Positivism, on the contrary, has maintained that the validity of the law must be established without regard to its moral content. I try to show in this paper that the latter position has a deep connection to the republican tradition in democracy. The real foundation of positivism is not epistemological but political: that the specialist-jurist can not (shall not) decide which are the limits of the law, because this means that the will of the people can be curtailed at the discretion of an elite of experts.

Desarrollo Económico

Revista de Ciencias Sociales

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

ISSN 0046-001X

Vol. 39

Julio - setiembre 1999

Nº 154

DAVID STARK y LASZLO BRUSZT: Fuentes institucionales de la coherencia de las políticas en el postsocialismo.

ROSALIA CORTES y ADRIANA MARSHALL: Estrategia económica, instituciones y negociación política en la reforma social de los '90.

DANIEL F. SOTELSEK: Crisis bancaria en un esquema de *currency board*: la experiencia argentina.

SUSANA TORRADO: Transición de la familia en la Argentina, 1870-1995.

EMILIO DE IPOLA: Tulio Halperín Donghi y la sociología.

ALBERTO R. LETTIERI: Una experiencia republicana en Buenos Aires, 1852-1861.

CRITICA DE LIBROS

TORCUATO S. DI TELLA: Entre la profecía y la ingeniería social.

ALEJANDRO GRIMSON: Desafíos culturales para América Latina. Entre las políticas y el mercado.

JOSE ANTONIO BORELLO: La geografía regional y el diálogo con otras disciplinas.

INFORMACION INSTITUCIONAL ♦ INFORMACION DE BIBLIOTECA

Desarrollo Económico es indizada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: *Current Contents* (SSCI, Institute for Scientific Information); *Journal of Economic Literature* (AEA); *Sociological Abstract* (Cambridge Scientific Abstracts); *International Bibliography of the Social Science* (British Library of Political and Economic Science y UNESCO). También en varias otras ediciones periódicas y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en diversos índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONOMICO – *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, Africa y Oceanía, U\$S 80. Ejemplar simple: U\$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información disponible en la Web site: www.clacso.edu.ar/~ides. Pedidos, correspondencia, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 ♦ 1425 Buenos Aires ♦ Argentina
Teléfono: 4804-4949 ♦ Fax: (54 11) 4804-5856
Correo electrónico: ides@clacso.edu.ar

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV Nº 2 (Primavera 1999)

LO RACIONAL, LO ACONSEJABLE, Y SU RELACIÓN CON LAS CREENCIAS Y LOS DESEOS*

Joshua Gert

I

A medida que transcurre nuestra vida diaria, nosotros y los que nos rodean hacemos cosas. Somos agentes, y actuamos. Nosotros mismos y los demás podemos someter a evaluación todas nuestras acciones. Podemos decir que pedir el mismo tipo de café un día tras otro es *aburrido*. Y puede considerarse *grosero* demostrar nuestro disgusto a otro conductor cuando el tránsito está atascado. Pero hay una categoría de términos para la evaluación de acciones que es, en apariencia, muy básica. Esta categoría incluye términos como "loco", "estúpido", "irracional", "tarado" y otros semejantes. Las evaluaciones que utilizan términos de este tipo son especiales y los filósofos han escogido la categoría que los incluye para analizarla. Ocurre que hay una diferencia importante entre calificar una acción de *irracional* y calificarla de *grosera* o *aburrida*. Cuando señalamos a alguien que ha hecho algo grosero o aburrido, podemos esperar que, al menos en algunos casos de la vida real, responda: "¿Y eso qué tiene que ver? Yo *quería* ser grosero con esa persona" o "Bueno, a mí me gusta el café con leche". Pero cuando señalamos a alguien que ha hecho algo estúpido o irracional, ese tipo de respuesta no resulta apropiada. Si alguien reconoce la irracionalidad de su propia acción, también debe reconocer que no debería realizarla, es decir que las razones a favor de esa acción son insuficientes para justificarla, aún a sus propios ojos. Porque si esa persona nos ofrece una razón que considera suficiente para justificar su acción, no considera que esa acción sea irracional.

Cuando alguien queda impasible ante el hecho de que su acción sea grosera, podemos decir: "Bueno, simplemente no le importa". En cam-

* Conferencia leída en el Centro de Investigaciones Filosóficas el 9 de octubre de 1998.

bio, cuando alguien no se ve afectado por el hecho de que su acción sea irracional, nuestra frustración es de diferente tipo. O bien concluimos que la persona simplemente no entiende algo que le hemos señalado, o bien concluimos que no hay posibilidad de discutir con esa persona acerca de esa cuestión práctica en particular. Se parece a alguien que está dispuesto a aceptar una contradicción en un argumento relativo a lo que debe creerse. En este sentido, decir que una acción es irracional parece ser equivalente a decir que no debería realizarse de ningún modo. También parecería que algo funciona mal en la mente de alguien que actúa de esa manera.

Por el momento, denominaré "irracionales" a esa clase de acciones y a una caracterización de tales acciones, una caracterización del concepto de racionalidad. Si, al desarrollar una caracterización del concepto de racionalidad, hemos de guiarnos *de algún modo* por el uso común del lenguaje y las creencias de los no filósofos, no deberíamos pasar por alto tres creencias ordinarias. En primer lugar, parece indudable que en algunos casos la moralidad y el autointerés entran en conflicto - incluso el autointerés ilustrado. Esto es, que, en ocasiones, la moralidad parece requerir un genuino sacrificio. Por ejemplo, se puede desear mucho obtener un trabajo para el cual no se poseen las calificaciones requeridas, y todo lo que nos impide obtenerlo es decir la verdad acerca de nuestros méritos; o bien sería posible encontrarse en una situación en la que pudiéramos apoderarnos del dinero de la empresa en que trabajamos con poco riesgo, y que ese dinero nos permitiera salvar nuestra granja, nuestra casa o nuestro matrimonio.

La segunda creencia ordinaria consiste en que es perfectamente racional actuar por autointerés, pero de un modo inmoral, *cada vez que* los intereses personales entran en conflicto con exigencias morales. Por supuesto, en una acepción muy corriente de "deber", *no debería* hacerse lo que es inmoral. Sin embargo, por lo común, no se considera que quien lo hace sea *loco* o *irracional*. Muchas personas consideran que ciertos actos de extrema monstruosidad moral, como la tortura y el asesinato de los judíos, los gitanos, los homosexuales y otras personas en los campos de concentración durante la segunda guerra mundial, o incluso las actuales atrocidades en la ex Yugoslavia son actos absolutamente cuerdos.¹ De hecho, muchos los consideran más terribles porque fueron o

1. A pesar de que esta afirmación no es resultado de una encuesta amplia,

son actos deliberados de gente racional. En verdad, si es correcto considerar a tales actos como irracionales, al menos debería ser plausible sostener que los agentes que los cometieron con más frecuencia y del modo más extremo deberían ser considerados irracionales. Sin embargo, nadie ha intentado jamás excusar tales crímenes sosteniendo que los actos mismos son prueba de la irracionalidad de quienes los cometieron.

La tercera creencia ordinaria, y tal vez la más extendida de las tres, es que aun cuando pueda ser contrario a los propios intereses actuar como lo requiere la moralidad, *siempre* es por completo racional actuar moralmente. En otras palabras, es perfectamente racional sacrificar los propios intereses en pro de la moralidad. Incluso, muchos no considerarían irracional a una acción tan extrema como, por ejemplo, tirarse sobre una granada para salvar a un grupo de extraños. Elogiamos tales acciones como heroicas, en lugar de condenarlas como insensatas e inexplicables. De hecho, gran cantidad de personas adhiere a *ambas* creencias al mismo tiempo. Esto es, creen en las dos cosas siguientes. Primero, que *siempre* es racional actuar por autointerés. Segundo, que *siempre* es racional hacer lo moralmente exigido. La persona que está decidiendo si mentir en su *curriculum*, o apropiarse dinero ajeno, puede decidir en forma racional, aun cuando no moralmente, actuar de cualquiera de las dos maneras. Estas son creencias ordinarias que deberíamos tomar en cuenta al construir caracterizaciones del concepto de racionalidad.

En primera instancia, parecería que las últimas dos creencias ordinarias están en un conflicto insoluble: si se debe hacer siempre lo que es racional, estas dos creencias parecen decir al mismo tiempo que se debe favorecer al autointerés por sobre la moralidad y que no se debe hacerlo. Como si intentaran dar una respuesta a este conflicto aparente, los filósofos por lo general han estado de acuerdo sólo con una de estas creencias ordinarias o con la otra, pero no con ambas al mismo tiempo. Los egoístas racionales, por un lado, apoyan el punto de vista positivo de que siempre es racional actuar teniendo en cuenta el propio interés. Además, defienden la tesis negativa de que, si la moralidad requiere un sacrificio auténtico, la moralidad es un "fraude". Muchos kantianos, por otra parte, defienden la postura positiva de que la racionalidad no

ha sido confirmada por conversaciones con un número considerable de personas.

sólo permite sino que exige el comportamiento moral. De este modo, también adoptan una perspectiva negativa, esto es, que "la razón no promete nada a las inclinaciones". No existe un consenso filosófico acerca de que alguna de las creencias ordinarias deba ser *falsa*. De hecho, cada una de ellas tiene su propia legión de defensores filosóficos. Sin embargo, lo típico es que los filósofos no adopten como verdaderas ambas opiniones positivas al mismo tiempo.

Si se pudiera concebir un enfoque coherente que permitiera incluir ambas creencias positivas y si además se pudiera formular alguna explicación del hecho de que los filósofos siempre han apoyado sólo una de las creencias, ese punto de vista tendría un buen apoyo. La perspectiva que voy a defender permite incluir ambas creencias ordinarias. La tesis que defenderé considera irracional actuar en contra del propio interés *sin ninguna* razón, pero permite que los intereses de otras personas puedan justificar acciones en contra de nuestro autointerés *sin exigir tales acciones*. Esto permite que haya una clase de acciones que están justificadas pero no son exigidas, de modo que uno puede o bien realizarlas, o bien abstenerse de realizarlas. Mentir en el propio *curriculum* o apoderarse ilícitamente de dinero son casos de este tipo. Por otra parte, al proporcionar una clase de razones que pueden justificar acciones pero no exigir las, mi postura posee otra virtud: da cuenta de las intuiciones de aquellos que, como los humeanos modernos o los teóricos de la elección racional, creen que las razones o el estatus racional de una elección, dependen de las preferencias del agente. Sin embargo, mi caracterización muestra que esta intuición es válida sólo para una cierta subclase de razones y elecciones.

Al desarrollar caracterizaciones del concepto de racionalidad, muchos filósofos comienzan por preguntar "¿Qué significa decir que un acto es racional?". Centrarse en el término positivo "racional", en tanto opuesto al término negativo "irracional", es una elección metodológica. Una vez que tales filósofos han proporcionado una caracterización de la acción racional, están en condiciones de dar una caracterización simple de la acción irracional: lo que no es racional, es irracional. Atendiendo a la mera forma de las palabras, esta parece una ruta promisorio. Sin embargo, al dar una caracterización *unificada* de la acción racional, es difícil que pueda realizarse una distinción entre acciones racionalmente permitidas y racionalmente exigidas. En esencia, las caracterizaciones positivas del concepto de racionalidad proporcionan modos de decidir qué acción es la acción racional, dado un cierto conjunto de circunstan-

cias. Por ejemplo, para David Gauthier, la acción racional es la que maximiza la satisfacción de las propias preferencias examinadas.² O bien una acción hace esto, o bien no lo hace. Según Gauthier, si una acción maximiza la satisfacción de las propias preferencias examinadas, entonces, a menos que haya otras acciones que lo hagan igualmente bien, esa es la acción que se debe racionalmente realizar.³ Por otra parte, para Thomas Nagel, la acción racional es la que toma en consideración del mismo modo todas las razones provenientes de todos los intereses de las personas afectadas por la acción.⁴ Si la acción de uno privilegia los intereses de algunas personas por sobre otros, entonces es irracional, según Nagel. Esto se debe a que Nagel cree que, puesto que todas las personas poseen igual valor, la deliberación de un agente racional debe dar igual peso a las razones provenientes de los intereses de todas las personas.

Tanto Gauthier como Nagel tienen intuiciones iniciales plausibles acerca de lo que vale como una acción racional. Y las acciones que ellos rotulan como "racionales" son, en verdad, casi siempre racionales. Porque *casi* siempre es racional actuar de modo de satisfacer nuestras preferencias y es racional dar igual peso a todos los agentes afectados por nuestra acción. Pero, a pesar de que ambos tipos de acciones son típicamente racionales, no puede ser cierto que siempre que la propia acción satisface una de estas descripciones, uno esté racionalmente obligado a realizarla, o más aún que uno debería hacerla. En muchos casos habrá acciones incompatibles, una que satisface la definición de "racional" de Gauthier y otra que satisface la definición de Nagel. Lo que me interesa señalar es algo más que el hecho de que las perspectivas de Gauthier y Nagel son incompatibles, cosa que es obvia. Se trata de que la fuente de su incompatibilidad reside en cierta medida en que ambos buscan una caracterización positiva y unificada de lo "racional". Si, en lugar de to-

2. Cfr. David Gauthier, *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

3. Si hay otras acciones que maximizan igualmente bien la satisfacción de las propias preferencias examinadas, estas no forman una clase del tipo correcto, es decir, que coincida con las tres creencias ordinarias presentadas más arriba. Porque esa clase no siempre incluirá tanto la acción moralmente exigida y las acciones inmorales que beneficien al agente.

4. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

mar "racional" como término básico, se toma "irracional", entonces se puede definir "racional" simplemente como "no irracional". Y entonces resulta fácil definir tanto "racionalmente exigido" como "racionalmente permitido". Cualquier acción que sea irracional omitir, es racionalmente exigida. Y cualquier acción que no sea irracional ni es racionalmente exigida, será racionalmente permitida. Por el contrario, si se toma "racional" como término primario, sólo suele dar cabida a lo irracional. Tomar "irracional" como primario permite contar con una categoría de acciones racionalmente permitidas. Y esta categoría incluye las creencias de sentido común mencionadas más arriba, que suponen que cuando el autointerés y la moralidad entran en conflicto, está racionalmente permitido elegir cualquiera de las dos opciones.⁵

II

¿Qué estamos tratando de expresar cuando llamamos "irracional" a una acción? Como un primer paso en el camino para responder a este interrogante, muchos filósofos han sugerido que la pregunta "¿Por qué ser racional?" debería carecer de sentido. Con esto quieren decir que si pudieran aducirse algunas razones que mostraran por qué se debe ser racional, esas razones derivarían de alguna noción normativa más básica que la de racionalidad. Pero entonces esta noción más básica sería lo que queremos que sea la racionalidad, ya que indicaría un modo más básico según el cual debemos siempre comportarnos. Para poner término al círculo vicioso en la justificación, necesitamos algún principio práctico que sea la noción justificatoria *fundamental*, y que no esté justificada a su vez por nada más básico. Los filósofos han estado de acuerdo en llamar a esta noción "racionalidad". Si no nos centramos en la noción de racionalidad sino en la de irracionalidad, entonces la pregunta básica sin sentido no será "¿Por qué ser racional?" sino "¿Por qué no ser irracional?" Para que esta pregunta carezca de sentido, debería ser analítico que nunca puede haber una razón suficiente para una acción irracional. Esto proporciona una clave acerca de lo que damos a entender cuando decimos que una acción es irracional. Puede ser que queramos

5. Sigo a Bernard Gert en tomar a "irracional" como el término primario. Véase su *Morality: Its Nature and Justification*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 30.

decir, simplemente, que nadie podría sinceramente aducir algo como razón suficiente para tal acción. Por supuesto, podemos ofrecer razones en favor de acciones irracionales y podemos decir a alguien "Pienso que deberías realizar esta acción", aún cuando la consideremos irracional. Porque puede no importarnos si esa persona hace algo irracional. De hecho, podemos querer que esa persona se comporte irracionalmente. Esto puede ser porque nos desagrada esa persona o porque la acción de algún modo nos beneficiará. Pero, si hablamos con sinceridad, no podemos decir "Deberías realizar la acción, por tales y tales razones" si consideramos irracional a la acción. Ahora bien, con frecuencia somos más sinceros en nuestras recomendaciones cuando estamos hablando con los amigos. Por consiguiente, al pensar acerca de las caracterizaciones del concepto de racionalidad, una buena heurística es tener en mente que en general no debería ser posible recomendar una acción irracional a un amigo.

¿Qué acciones, en general, es imposible recomendar a un amigo? Resulta claro que, sin alguna razón, no puede recomendarse ninguna acción que involucre algún riesgo de daño para el amigo. Y si una acción no involucra en modo alguno daño para el agente, entonces parece posible recomendarla a un amigo. Estas dos afirmaciones implican que sólo la acción que involucra algún riesgo de daño para el agente es candidata a la irracionalidad. ¿Todas las acciones de este tipo son irracionales? Otro modo de hacer esta pregunta es el siguiente: ¿Se puede, aunque fuera alguna vez, dar a un amigo razones suficientes para realizar una acción que es probable que lo dañe? La respuesta a esta pregunta es claramente: sí. Se puede recomendar a un amigo que devuelva dinero que ha robado o, incluso, que se una a un movimiento de resistencia política que puede costarle muchas de las cosas que él más valora. Son los beneficios que tales acciones suponen para otros lo que nos permite recomendar tales acciones, incluso a los amigos. En otras palabras, supongamos que vemos que la acción de un amigo reportará beneficios a otras personas, beneficios que consideramos lo bastante significativos como para compensar los daños a nuestro amigo. En tal caso, podemos sinceramente aducir tales beneficios como razones por las cuales pensamos que nuestro amigo debería realizar la acción. Pero es importante señalar que, aún cuando consideremos que los beneficios para otros compensan los daños para nuestro amigo, no es *necesario* que le recomendemos la acción. Supongamos que un amigo mío acaba de recibir una gran cantidad de dinero extra en su trabajo y que me pre-

gunta si yo le recomendaría dar el dinero a su hermano. Su hermano es más pobre que él y podría usarlo de un modo beneficioso. Supongamos que yo creo que el hermano de mi amigo se beneficiaría más con ese dinero que mi amigo. Aún en tal caso, yo puedo decirle con sinceridad: "No, pienso que deberías gastar el dinero en vos mismo, divertirte, etc."

Es muy importante destacar que aquí no estoy ofreciendo ningún *argumento* para probar la corrección de mi descripción de aquellas acciones que un amigo puede recomendar con sinceridad a otro como algo que él debería hacer. Sólo estoy *describiendo* los tipos de acciones que pensamos que los amigos pueden y no pueden recomendar de este modo. Estoy intentando captar correctamente las *extensiones* de los términos "acción racional" y "acción irracional". Y estoy señalando que la existencia de beneficios compensatorios para otros no *exige* que recomendemos acciones a nuestros amigos, aunque ello nos permite hacerlo. No estoy ofreciendo ningún argumento para mi descripción porque, si mi descripción es correcta, no puede haber ningún argumento justificatorio posible. ¿A qué principio normativo podría apelar tal argumento? Cualquier principio que no equivalga con exactitud a mi descripción sería incorrecto y cualquier principio que sea exactamente equivalente sería exactamente equivalente, y por consiguiente no podría desempeñar ningún papel justificatorio en una argumentación. Cuando hacemos caracterizaciones del concepto de racionalidad como término normativo fundamental, una descripción correcta de la extensión del término "acción racional" es el fin del camino.

Nuevamente, de acuerdo con mi descripción, cuando calificamos de "irracional" a una acción consideramos que ésta involucra un riesgo de daño para el agente y ningún beneficio compensatorio para nadie más. No es necesario que recomendemos una acción cuando consideramos que existen tales beneficios compensatorios. Pero cuando consideramos que hay tales beneficios, reconocemos que podrían ser el fundamento de una recomendación y, por consiguiente, no podemos afirmar que no podría aducirse ninguna razón para la acción. Ahora bien, resulta bastante claro que la gente está en desacuerdo acerca de si ciertos beneficios valen como compensaciones para ciertos daños. Y a pesar de que algunos filósofos pretenden haber elaborado una lista exhaustiva de aquello en que "todos están de acuerdo", también es posible que haya disputas acerca de lo que de hecho cuenta como un beneficio o como un daño. Por ello, he decidido proporcionar una caracterización descripti-

va de la noción de *considerar* una acción como irracional, que sirve como fundamento de mi caracterización de la irracionalidad objetiva. Mi caracterización de qué significa *considerar* una acción como irracional es la siguiente:

A1: Una persona *considera* una acción como irracional si y sólo si esa persona cree que la acción involucra un riesgo de daño para el agente, sin ningún beneficio compensatorio para nadie.

Con esta caracterización, es posible definir una noción objetiva de irracionalidad del siguiente modo:

A.2: Una acción *es* efectivamente irracional si y sólo si virtualmente todos la considerarían irracional, si estuvieran plenamente informados.

Esta caracterización en dos partes de "irracional" es similar a las caracterizaciones en dos partes que podrían darse para otras nociones que son objetivas a pesar de ser relativas a la naturaleza humana, tales como las caracterizaciones de lo venenoso, lo confortable, lo dulce y demás. Siempre puede haber una pequeña minoría de personas que no sufran daño por obra de ciertas sustancias, o para quienes cierta temperatura de una habitación sea desagradable, o que no puedan reconocer la diferencia entre el azúcar y la sal. La existencia de esa gente no vuelve falsas afirmaciones tales como que el arsénico es venenoso, que 20°C es una temperatura agradable para una habitación y que el azúcar es dulce. Es cierto que una muy pequeña minoría puede ser a veces el único grupo que sostiene una creencia verdadera. Supongamos, por ejemplo, que hubo un tiempo en que la gran mayoría de la gente creía que la tierra era plana: esto no tuvo ningún efecto en la forma de la tierra. Pero cuando existe un acuerdo abrumador en juicios que no tienen un método independiente de verificación, no es correcto considerar a los juicios o a las reacciones de una pequeña minoría como perspectivas alternativas legítimas, sino que deben estimarse como incorrectos o anómalos.⁶

6. Esta afirmación no debería interpretarse de un modo que parezca validar un conservadurismo extremo. La dosis de acuerdo que hace posible decir que los que disienten respecto de ciertos juicios están "equivocados" debe ser seme-

Mi caracterización del concepto de acción irracional convierte en racional el hacer sacrificios por otros y también torna racional el ignorar los intereses de otros casi por completo. Un problema aparente de esta caracterización proviene del hecho de que infunde racionalidad al actuar de maneras que las personas considerarían racionales *si estuvieran plenamente informadas*, aun si de hecho no lo estuvieran. Como resultado, una acción que probablemente dañe en gran medida al agente, pero que, también probablemente, habrá de salvar la vida de otra persona, sería clasificada como racional según mi caracterización, aun si el agente desconociera por completo los beneficios potenciales de la acción. Esto parece incorrecto para una caracterización de la acción racional, si tal caracterización pretendiera captar algo acerca del funcionamiento mental práctico apropiado. De hecho, esta crítica es correcta. No he proporcionado, en absoluto, una caracterización de la racionalidad en este sentido. Más bien, mi caracterización de la acción irracional incluye la acción resultado de errores que es dañina para el agente. Por razones semejantes, mi noción complementaria de acción racional también incluye acciones erradas que alguien podría recomendar a un amigo, pero que sin embargo parecen locas en algún sentido. Por consiguiente, sería mejor denominar "aconsejabilidad" a la noción que he estado describiendo, en lugar de "racionalidad". En lo que sigue, utilizaré el tér-

jante al tipo de acuerdo acerca de que el cielo despejado se ve azul, o que el hielo se siente frío. Tampoco el acuerdo relevante se da meramente entre los hablantes del lenguaje *en la actualidad*. Estoy dispuesto a admitir que algunas cosas pueden ser simplemente repugnantes, como el vómito y los cadáveres en descomposición, y que los juicios contrarios pueden ser simplemente falsos. Sin embargo, es inapropiado decir que los adolescentes de hoy están equivocados en su juicio de que los pantalones con fundillos bajos quedan "cool". El requisito de un acuerdo *abrumador* es, por sí mismo, suficiente para negar la afirmación de que, por ejemplo, el travestismo es incorrecto. Pero hay otra razón por la cual, aun si virtualmente todos estuvieran de acuerdo en que el travestismo es incorrecto, esto sin embargo no mostraría que lo es. La razón es que es posible argumentar acerca de la corrección o incorrección del travestismo, mientras que no puede haber ningún argumento que convenza a una persona daltónica de que ve azul cuando no lo ve. Es sólo para los juicios que son en cierto sentido básicos (como juicios sobre colores o juicios acerca de la importancia relativa de daños básicos como la muerte y el dolor) que el acuerdo abrumador da lugar a una noción objetiva.

mino "aconsejabilidad" para discutir esta noción. He estado argumentando a partir de la posición de que no tiene sentido preguntar "¿Por qué no actuar de un modo desaconsejable?" Debería quedar claro, entonces, que considero a la desaconsejabilidad como la noción normativa fundamental aplicable a la acción.

Sin embargo, hay una noción que se denomina con más propiedad "racionalidad" y que tiene una conexión más íntima que la aconsejabilidad con el funcionamiento mental apropiado. Las acciones irracionales en *este* sentido son las que calificaríamos de "locas", y que frecuentemente indican algún tipo de enfermedad mental. Uno de los propósitos del presente artículo es distinguir la noción de aconsejabilidad de la de racionalidad. En general, los filósofos han usado el término "racionalidad" para referirse a ambas nociones, lo cual produce un sinnúmero de confusiones. En lo que sigue de mi argumentación, utilizaré los términos "racionalidad" e "irracionalidad" sólo para discutir cuestiones acerca del funcionamiento mental apropiado.

"Racionalidad" es, por supuesto, un término filosófico técnico. Pero hay términos que se utilizan en la vida cotidiana para referirse a lo "racional" e "irracional". Esos términos corrientes se acercan más al sentido filosófico cuando éste se relaciona estrechamente con la idea de funcionamiento mental apropiado. Cuando tomamos el término filosófico "irracional" de este modo, las acciones irracionales siempre involucran una falla en el funcionamiento mental práctico. El otro sentido técnico de "racionalidad", para el cual uso el término "aconsejabilidad", no tiene en realidad un equivalente coloquial en el idioma inglés. Esto no debería ser una gran sorpresa, dado que la búsqueda de esta noción ha sido motivada por un deseo fundacionalista distintivamente filosófico. Pero este sentido normativo fundamental de "racionalidad", que denomino "aconsejabilidad", no tiene un sentido técnico que yo haya inventado. La idea de un "fin en la justificación" es tan antigua como Aristóteles y está presente en la obra de filósofos como Thomas Nagel, Christine Korsgaard, Stephen Darwall y otros.⁷ Cuando los filósofos contemporáneos sostienen que la pregunta "¿Por qué ser racional?" carece de sentido, asumen de manera implícita que la racionalidad es el

7. Cfr. Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, edit. Onora O'Neill, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 (en adelante *SN*); Stephen Darwall, *Impartial Reason*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.

término normativo fundamental. Es decir, están usando el término "racionalidad" en el sentido en que yo uso el término "aconsejabilidad".

Se podría pensar que hay una definición simple de la racionalidad en términos de aconsejabilidad como la siguiente:

R1: Una acción es irracional si y sólo si es desaconsejable en relación a las creencias del agente.

Dicha caracterización convertiría en irracional el hacer algo que uno sabe que será dañino para sí mismo, aun cuando, sin nuestro conocimiento, sea muy probable que salve la vida de otra persona y, por consiguiente, aun cuando la acción sea aconsejable. De este modo, la definición R1 da cuenta del tipo de casos que muestran que mi caracterización del concepto de aconsejabilidad no capta la noción de racionalidad relacionada con el funcionamiento mental apropiado. Pero una definición tan simple no funciona. Uno de sus problemas es que un agente puede notoriamente carecer de la creencia de que su acción será extremadamente dañina. Si el agente *debiera* creer que una acción será dañina, pero no lo cree, la acción de ese agente puede muy bien ser irracional, aunque la definición R1 no la clasificará como irracional. Por ejemplo, supongamos que yo creo que puedo volar y, por consiguiente, que no voy a morir si salto del techo del edificio de mi departamento. A pesar del hecho de que yo no crea que sufriré daño si salto, de todos modos es irracional saltar. En respuesta a tales casos, uno podría tratar de componer la definición del siguiente modo:

R2: Una acción es irracional si y sólo si es desaconsejable en relación a las creencias que el agente debería tener.

Pero supongamos ahora que un agente debería creer que su acción salvará la vida de alguna otra persona, pero que el agente no lo cree. Si el agente sabe que la acción será muy dolorosa, entonces sería claramente irracional realizarla. Y sería irracional a pesar del hecho de que él debería saber que salvará la vida de alguien. Sin embargo la definición R2 no la clasificará como irracional. ¿Qué está ocurriendo aquí? Nuestra estrategia en las definiciones R1 y R2 para determinar la racionalidad de la acción ha sido, en primer lugar, relativizar la acción a un conjunto de creencias, y luego determinar su aconsejabilidad. Pero parece que no podemos relativizar las creencias *reales* del agente o las creencias que el agente *debería* tener. Tal vez la siguiente relativización podría funcionar:

R3: Una acción es irracional si y sólo si es desaconsejable en relación con las creencias que el agente debería tener acerca de los daños que puede sufrir y en relación con las creencias que el agente tiene actualmente acerca de los beneficios para otros.

Esta relativización es simplemente una respuesta a los dos contraejemplos dados más arriba y, por ende, es claramente *ad hoc*. Pero está muy cerca de funcionar. No obstante, no funciona. Consideremos el siguiente caso. Supongamos que alguien decide matarse de un modo muy doloroso a fin de producir terribles sentimientos de culpa a sus padres. En las circunstancias en que elige matarse, puede ver que un efecto secundario de su acción será que su muerte salvará las vidas de un pequeño número de otra gente. Pero supongamos que esa otra gente es gente que el agente odia y a la que desea la muerte. De este modo, el efecto secundario de su acción no es deseado en lo más mínimo. Supongamos además, que el deseo del agente de que esta otra gente muera no es demasiado grande. Aunque lamenta levemente que su propia muerte salve a esa gente, aún cree que, en conjunto, vale la pena matarse para castigar a sus padres. Ahora bien, si esta persona se mata, su acción no es irracional de acuerdo con la definición R3, porque la definición no hace ninguna referencia a los motivos del agente. La definición R3 menciona sólo las creencias del agente, y las creencias que el agente debería tener. Debido a que involucra sólo creencias, la definición no puede distinguir entre casos en que alguien muere *a fin de salvar* a otra gente, de casos en que muere *con el mero conocimiento y desagrado* de que con ello salvará a otra gente. Lo que parece importante en este caso es que la razón en favor del suicidio, a saber que el suicidio salvará a otra gente de la muerte, no motiva al agente en absoluto. De hecho, él estaría aún más dispuesto a matarse en ausencia de esta consideración. Esto conduce a mi última y más extravagante definición *ad hoc*. A fin de volver más comprensible esta definición, necesitaré una definición preliminar de "creencia motivadora". Pero, dado que, de todos modos, descartaré la definición de acción irracional resultante, no intentaré hacer esta definición particularmente rigurosa.

Creencia motivadora: Una creencia es motivadora si y sólo si es una creencia acerca de los resultados de una acción y el contenido de esa creencia (por ejemplo, "la acción evitará que alguien sufra daño") hace que el agente quiera realizar la acción.

R4: Una acción es irracional si y sólo si es desaconsejable en relación con las creencias que el agente debería tener acerca de los daños que puede sufrir y con las *creencias motivadoras* que el agente tiene actualmente acerca de beneficios para otros.

Un problema obvio con esta definición es que las creencias pueden ser motivadoras en diferente grado. Este problema, aunque presenta una fuerte objeción a la definición, podría solucionarse con una definición aún más complicada. Pero en realidad eso no es importante. Lo que ha de notarse es que la definición R4 es tan *ad hoc* que, aún si fuera correcta, fracasaría en proporcionar algún tipo de discernimiento sobre la naturaleza de la acción irracional. Una definición modificada fallaría aún de un modo más espectacular por el mismo motivo. La definición no hace nada para sugerir un principio unificador detrás de cada uno de los contraejemplos. Quisiera sugerir que la lección que deberíamos aprender de las fallas de las definiciones R1 a R4 es que la relación entre racionalidad y aconsejabilidad no puede concebirse con provecho del modo en que lo han hecho estas definiciones. Esto es, la racionalidad no se concibe fructíferamente en términos de aconsejabilidad relativa a alguna clase especial de creencias. Más bien, mi definición de acción irracional es la siguiente:

R5: Una acción es irracional si y sólo si (1) muestra que el agente se encuentra en un riesgo acrecentado de realizar acciones desaconsejables, y (2) criticar la acción puede ser útil.

Las acciones respecto de las cuales la crítica podría ser útil son las acciones que el agente podría evitar en el futuro. La segunda cláusula en mi definición se propone, por consiguiente, eliminar factores tales como la ceguera, la torpeza o la baja inteligencia, para los cuales la crítica es inútil. Si alguien es ciego o torpe y, en consecuencia, se encuentra en un riesgo acrecentado de dañarse a sí mismo, no denominamos a sus acciones irracionales sino desafortunadas. Que las acciones irracionales son acciones para las cuales la crítica podría ser útil se relaciona con el hecho de que "irracional" es, en realidad, un término de crítica. En otras palabras, parte de la utilidad de contar con el concepto "irracional" es proporcionar el tipo de crítica a las que están expuestas las acciones irracionales, y que podrían ayudar al agente a evitar tales acciones en el futuro. Desde mi punto de vista, tal crítica es efectiva porque es desagradable. Esto se relaciona con una característica interesan-

te y de otra manera difícil de comprender de la naturaleza humana: que a la gente le desagraden las críticas, aún cuando con frecuencia sean instrumentalmente tan valiosas como el dinero. En mi opinión, la crítica de los demás es el análogo social del dolor: es un indicio de que algo anda mal y constituye un incentivo para cambiar.

Mi definición R5 explica ciertos hechos. Explica por qué es más importante que un agente *deba tener* una creencia acerca de que su acción la causará daño, que realmente *tenga* tal creencia. Porque si un agente yerra al no tener una creencia cuando debería tenerla, entonces ha dejado de ver algo que debería haber visto y este error lo pone en un gran riesgo de hacer cosas que lo dañarán. Esto explica el primer contraejemplo. Por otra parte, mi definición también explica por qué es más importante que un agente *realmente* tenga una creencia acerca de los beneficios compensatorios de su acción, que *deba* tener una creencia de ese tipo. Porque si el agente meramente *debiera* tener tal creencia, pero no la tiene, y actúa de un modo en que él sabe que le acarreará algún daño, esto muestra que no siente suficiente rechazo por daños que percibe, cosa que lo pone en un gran riesgo de hacer cosas desaconsejables. Esto explica el segundo contraejemplo. Y esta misma explicación da cuenta del hecho de que las creencias acerca de los beneficios hacia otros deben proporcionar un motivo real al agente. Esto es, supongamos que uno sabe dos cosas acerca de la propia acción: que nos causará un intenso dolor y que evitará que otro sufra de una cantidad de dolor semejante. Si a uno no le importa que la acción evite que alguna otra persona sufra dolor, pero igual realiza la acción, entonces la acción involucra una falla por no sentir una adecuada aversión al propio dolor. Esto explica el tercer contraejemplo.

He sugerido que la acción irracional no puede definirse simplemente como la acción que es desaconsejable, relativa a ciertas creencias. Y he sugerido que las motivaciones del agente son relevantes para la determinación de la racionalidad de la acción. Pero es importante señalar que, desde mi perspectiva, las motivaciones del agente no son relevantes del modo en que las consideran algunos neohumanos como Bernard Williams y David Gauthier.⁸ Es decir, las motivaciones del agente no son lo que proporciona al agente todas sus razones. Porque, según

8. Cfr. Bernard Williams, "Internal and External Reasons", *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

mi caracterización, tenemos una razón para abstenernos de realizar acciones que nos dañarán, sin tomar en cuenta si nos importan esos daños. Mi explicación de la relevancia de la motivación del agente pone en claro que la motivación del agente es relevante sólo para un cierto subconjunto de razones: aquellas que involucran beneficios para otros.

La explicación de la relevancia de la motivación del agente es la siguiente. El estatus de una acción como aconsejable o desaconsejable es por completo independiente de las motivaciones del agente y está determinado sólo por los beneficios y los daños que la acción ocasionará a quienes afecta. Pero son sólo los daños para el agente los que pueden hacer desaconsejable a una acción. Por otra parte, el evitar que otras personas sufran daños puede volver aconsejable que el agente haga algo que le ocasionará daño a sí mismo. Sin embargo, el evitar daños para otros no convierte en desaconsejable no realizar la acción. Cuando una acción va a dañar al agente, pero también proporcionará un beneficio a algún otro, tanto la acción como su omisión son aconsejables. Por esta razón, la acción moral es siempre aconsejable. Y también por esto, la acción autointeressada pero inmoral es siempre aconsejable. Las razones que involucran los intereses de otros proporcionan una justificación para las acciones que, sin tal justificación, serían desaconsejables. Sin embargo, tales razones altruistas nunca hacen que las acciones sean exigidas. Dado su papel puramente justificatorio, no es necesario que las razones altruistas motiven a los agentes racionales. Es decir, en general, incluso agentes plenamente informados pueden no ser motivados por tales razones y, sin embargo, actuar siempre de un modo aconsejable: si siempre evitan los daños para sí mismos, nunca actuarán de un modo desaconsejable. Ahora bien, consideremos el caso en que el agente realiza una acción que lo daña y en el que también sabe que beneficiará a algún otro. En tal caso, hay dos explicaciones posibles para la acción. Una es que el agente fue motivado por la razón altruista. La otra es que el agente no sintió suficiente rechazo por su propio daño. En el primer caso, la acción no involucra ninguna falla en su funcionamiento mental. En el segundo caso, la acción involucra una de ese tipo. Por permitir una distinción entre estos dos casos, las motivaciones del agente se vuelven relevantes para establecer el estatus racional de una acción. La pregunta importante para realizar es: ¿Está el agente motivado por la posibilidad de beneficiar a alguien más?

De acuerdo con mi perspectiva, la noción normativa fundamental es la de "acción desaconsejable". Esta noción no se relaciona ni con las

creencias ni con los deseos del agente. Mi noción normativa de acción irracional, por otra parte, deriva de esta noción más fundamental. La noción derivada, en mi opinión, es la que tiene que ver con el funcionamiento mental apropiado. Y esta noción derivada es la que se relaciona con las creencias y los deseos del agente. Algunos filósofos intentan invertir la prioridad normativa de las dos nociones normativas que he descrito. Consideran que la noción normativa fundamental se relaciona con las creencias y los deseos del agente, dando lugar a una noción que se aproxima en general a mi noción de racionalidad. Pero la racionalidad, en tanto relacionada con el funcionamiento mental apropiado, se entiende mejor como una noción derivada definida en términos de una noción más básica que llamo "aconsejabilidad". Por ello, las caracterizaciones del término normativo fundamental que toman como base a la racionalidad en el sentido de funcionamiento mental tienen dificultades en dar cuenta de los juicios acerca de la "aconsejabilidad" de las acciones. En términos más generales, habrá acciones acerca de las cuales querríamos hacer importantes juicios normativos, pero sobre las cuales estas teorías tendrían muy poco que decir. Por ejemplo, no serían capaces de dar cuenta del hecho de que "equivocado" es un término normativo. Y podrían tener dificultades en los casos de acciones que son consecuencia de la ignorancia de la que el agente es culpable. En lo que resta de este trabajo, tomaré la teoría de Korsgaard como ejemplo del error de tomar como noción básica a la racionalidad, en lugar de la aconsejabilidad.⁹ Mostraré cómo el unir los juicios normativos funda-

9. Hay quienes pueden objetar mi afirmación de que la caracterización de la acción racional de Korsgaard está dada en términos de creencias y deseos. En cierto modo, por supuesto, esta objeción es correcta. Porque Korsgaard toma los deseos del agente a lo sumo como el material bruto de las razones, que sólo llegan a ser razones reales cuando la voluntad aprueba una ley que requiere la acción que el deseo favorece. Pero estoy tomando "deseo" en un sentido muy amplio, incluyendo como hace Williams a patrones de respuesta emocional, principios y demás entidades motivacionales semejantes. En tanto es un hecho acerca de una persona que su identidad práctica aprobará impulsos de un cierto tipo más bien que de otro, su identidad práctica es una entidad motivacional tal como uso la expresión. Para Korsgaard, uno no tiene una razón para hacer algo hasta que la voluntad no haya aprobado el impulso para hacerlo. Tales aprobaciones por parte de la voluntad son motivacionales y relativas a agentes particulares en ocasiones particulares.

mentales acerca de la acción con el funcionamiento apropiado de las mentes humanas reales conduce a muchas conclusiones contraintuitivas.

III

Korsgaard reconoce en forma explícita la existencia de dos nociones de "razón" que se aproximan a las nociones normativas que he llamado "racionalidad" y "aconsejabilidad". Ella escribe:

Existen en nuestra tradición dos cosas que los filósofos han querido significar con la palabra "razón". "Razón" se refiere a las capacidades activas de la mente humana, en tanto opuestas a las pasivas, y "razón" se refiere también a un cierto conjunto de principios - principios lógicos, morales y otros principios prácticos.¹⁰

La primera de estas nociones se aproxima a lo que he denominado "racionalidad". Y la segunda noción, que se refiere a principios normativos que pueden afirmarse sin ninguna referencia a la mente humana, se aproxima a lo que he denominado "aconsejabilidad". El proyecto de Korsgaard es reunir estas dos nociones. Y ella, siguiendo a Kant, considera a "las capacidades activas de la mente humana" como más fundamentales normativamente. Es decir que, en sentido amplio, Korsgaard sostiene que las afirmaciones acerca de qué acciones son permisibles u obligatorias dependerán de las afirmaciones acerca de qué acciones intentará realizar un agente cuando las capacidades activas de su mente están funcionando de un modo apropiado. Dado que los "materiales brutos" de la mente incluyen (tal vez entre otras cosas) creencias y deseos, las verdades normativas básicas acerca de las acciones serán relativas a (al menos) las creencias y los deseos del agente. Ya he señalado por qué considero que esto es un error. En lo que sigue, explicaré la fuente de este error en la teoría de Korsgaard y mostraré otros errores particulares a los que ese primer error la conduce.

La teoría de Korsgaard acerca de las razones normativas dice aproximadamente lo siguiente. En tanto criaturas racionales, no podemos evitar reflexionar. De ese modo, cuando un deseo se presenta a noso-

10. SN, p. 236.

tros como algo con respecto a lo cual podríamos actuar, debemos considerar si realmente deberíamos actuar según tal deseo. Si aprobamos el deseo, entonces tenemos una razón. De este modo, en esencia, las razones son impulsos aprobados.¹¹ A esto alude cuando escribe lo siguiente:

Necesitamos razones porque nuestros impulsos deben ser capaces de soportar un escrutinio reflexivo. Tenemos razones si lo hacen. La palabra normativa "razón" significa un cierto tipo de éxito reflexivo.¹²

... la mente reflexiva debe aprobar el deseo antes de que pueda actuar según éste, debe decirse a sí misma que el deseo es una razón.¹³

"Razón" significa éxito reflexivo. De modo que si decido que mi deseo es una razón para actuar, debo decidir que, en base a la reflexión, apruebo ese deseo.¹⁴

... las razones surgen de la aprobación reflexiva.¹⁵

La prueba para determinar si un impulso es una razón es que podamos querer actuar en base a ese impulso como si fuera una ley.¹⁶

Korsgaard sostiene que las diversas concepciones de nosotros mismos - lo que ella llama nuestras "identidades prácticas" como soldados,

11. En algunos lugares Korsgaard habla como si los impulsos fueran razones antes de ser aprobados, en tanto que *podrían ser* aprobados, cfr. SN, p. 113. Esta es una perspectiva intuitivamente más plausible. Pero en la mayoría de los casos habla como si la fuente de valor y de razones es el mero acto de querer, y que el valor y las razones no existen hasta que no hemos realmente aprobado algún impulso o querido que alguna máxima sea una ley. Cfr. SN, p. 99, n. 8, donde Korsgaard explícitamente sostiene que un ser humano *no puede* simplemente actuar en base a un deseo sin aprobarlo en principio, aun si su principio es "actuar en base al deseo del momento". Este es, según Korsgaard, el enfoque más cercano que un ser humano puede adoptar para ser un desenfrenado debido a la restricción de que "una persona debe actuar en base a una razón".

12. SN, p. 93.

13. SN, p. 94.

14. SN, p. 97.

15. SN, p. 102.

16. SN, p. 108. Dado que uno no puede querer actuar *más que* de acuerdo con una ley, las tres últimas palabras de esta cita no son necesarias. Cfr. SN, pp. 229-30.

intelectuales, atletas, miembros del reino de los fines, etc. –determinan qué impulsos aprobaremos y cuáles rechazaremos. Nuestra aprobación no puede darse simplemente al azar, dado que la noción de razones y de normatividad presupone algo semejante a una ley. Nuestras identidades prácticas lo son, dado que determinan qué *tipos* de consideraciones nos proveen de razones y obligaciones: yo no hago este *tipo* de cosa, yo busco este *tipo* de fin. En algunos lugares Korsgaard sugiere que la normatividad de estas identidades proviene del hecho de que sin ellas dejamos de ser agentes.¹⁷ En otros lugares, sugiere que la autoridad normativa de las razones que nuestras identidades proporcionan surge de la autoridad incuestionable de nuestras propias voluntades.¹⁸ Korsgaard argumenta que si aprobamos algún impulso y lo convertimos en una razón, también otorgamos importancia a algún *fin*. Pero Korsgaard afirma que, dado que el fin debe ser importante para *nosotros*, por consiguiente estamos comprometidos no sólo con todos los fines de este tipo, sino también con nuestra propia identidad, en tanto seres que en primera instancia pueden aprobar o rechazar fines. De este modo, Korsgaard argumenta que todos tenemos, entre nuestras diversas identidades prácticas, una de acuerdo con la cual somos seres reflexivos que pueden producir valor al aprobar impulsos. Las cosas que amenazan con dañar a esa identidad particular y universalmente compartida proporcionan a *todos los seres reflexivos* un subconjunto común de razones.

Este breve resumen muestra cómo la perspectiva de Korsgaard comienza con una visión del funcionamiento mental humano. Esto es, comienza con un análisis de lo que denomina la “estructura reflexiva” de la mente humana. Esta estructura reflexiva nos plantea el problema de elegir con respecto a qué impulsos y deseos actuar. Y esta necesidad de elegir, a su vez, ocasiona el requisito psicológico de que uno se valore a sí mismo bajo ciertas descripciones generales –que uno posea alguna “identidad práctica”– de manera tal que se tengan razones para hacer esas elecciones de cierta manera más que de otra. Dado que el argumento anterior muestra que necesitamos *algunas* identidades prácticas a fin de tener razones para actuar, podemos ver que es importante que tengamos esas identidades. El resultado de ello es que todos podemos ser convencidos de valorarnos a nosotros mismos bajo la siguiente des-

17. SN, pp. 102, 150.

18. SN, p. 104.

cripción: la de criaturas que, en primera instancia, pueden tener identidades prácticas. Es decir que todos tenemos una identidad práctica especial –una entre muchas otras– como criaturas reflexivas que necesitan razones para actuar y que las obtienen de identidades prácticas más específicas. Desde esa identidad brotan ciertas razones que todos tenemos –razones para evitar aquellas cosas que pueden amenazar o destruir esta identidad práctica especial. Es de presumir, por ejemplo, que hay siempre razones (no necesariamente decisivas) para evitar la muerte; lo mismo ocurre con el dolor, si éste fuera lo bastante severo como para despojarnos de la capacidad de reflexionar. De este modo, lo malo de la muerte y del dolor *se deriva* de un análisis de cómo se supone que trabaja la conciencia humana reflexiva. Podemos resumir la diferencia entre la perspectiva de Korsgaard y la mía del siguiente modo. Es más apropiado y explicativo, según Korsgaard, decir que la muerte y el dolor son malos porque la gente racional los evita, mientras que desde mi punto de vista es más apropiado y explicativo decir que es racional evitar la muerte y el dolor porque son malos.¹⁹

Para Korsgaard, las operaciones *particulares* de la conciencia práctica reflexiva humana son lo que produce todas las obligaciones y razones. Es decir que las operaciones (apropiadas) de las voluntades individuales, en el contexto tanto de las creencias como de los deseos del agente, son lo que determina qué razones tiene el agente y qué acciones cuentan como racionales o irracionales para ese agente. De acuerdo con la caracterización que he defendido, éste constituye exactamente el orden incorrecto de explicación y de prioridad normativa. O sea que lo que cuenta como un razonamiento práctico humano apropiado está determinado por la relación entre ese razonamiento y las razones que pueden ser clasificadas o no como desaconsejables. Si mi caracterización es correcta y los enfoques como el de Korsgaard, equivocados, entonces

19. De hecho, esta comparación es demasiado cruda. Según mi perspectiva, el hecho de que el dolor y la muerte son malos no es una verdad metafísica inexplicable. En realidad, no es una verdad metafísica en absoluto. Más bien, el hecho de que el dolor y la muerte son malos se relaciona de un modo lógico con algunos hechos generales acerca de la naturaleza humana, es decir, con la casi universal aversión a la muerte y el dolor. Pero, según mi perspectiva, el hecho de que el dolor y la muerte son malos *para un agente particular* no es una función de la naturaleza de ese agente *particular*.

deberá haber acciones para las cuales creemos que hay suficientes razones que *no* se originan en una mente humana real que esté reflexionando en verdad del modo correcto. En efecto, Korsgaard admite que así *parece* ser. Escribe, con su honestidad característica, que

Es la aprobación, y no las explicaciones ni los argumentos que proporcionan el material para la aprobación, lo que realiza el trabajo normativo. Sé que esta conclusión parecerá fantástica a algunos lectores.²⁰

Vale decir que, para Korsgaard, el funcionamiento apropiado de una mente humana real (aquí, la voluntad) es el que produce la obligación, la cual no existe antes de ese funcionamiento. Hasta que yo no apruebe el impulso de tomar el antídoto para algún veneno que he ingerido, no tengo absolutamente ninguna razón para tomarlo. El hecho (en realidad, incluso la creencia) de que el antídoto salvará mi vida es "normativamente inerte", aun a pesar de que ese hecho podría figurar en un argumento y aun a pesar de que ese argumento podría conducirme a aprobar un impulso para tomar el antídoto. Korsgaard está obligada a aceptar esta conclusión contraintuitiva debido a su elección inicial de tomar como normativamente básico el primer sentido de "razón", el que hace referencia a las "capacidades activas de la mente humana".

La definición de Korsgaard de "funcionamiento mental humano apropiado" no reconoce que esta noción es una noción derivada. Por eso es improbable que su definición tenga éxito, al igual que una definición de "comida sana" que no reconociera su dependencia lógica de la noción previa de "persona sana". Hasta aquí, hemos visto una consecuencia del error de no ver que su noción central es derivada: el verse forzada a admitir que el hecho de que una cierta substancia es un anti-

20. SN, p. 257. Cfr. SN p. 112, donde Korsgaard escribe "...los valores son creados por los seres humanos. Por supuesto, nosotros descubrimos que la máxima es apta para ser una ley; pero la máxima no es una ley hasta que la queremos, y en ese sentido creamos el valor resultante (...) La forma de realismo que estoy sosteniendo como correcta aquí es realismo procedural en lugar de sustantivo: los valores son construidos por un procedimiento, el procedimiento de hacer leyes para nosotros mismos." Para más declaraciones explícitas de la idea de que la obligación es creada por la aprobación, y no por las razones o argumentos en que se apoya tal aprobación, véase SN, pp. 252-254.

doto no constituye, por sí mismo, ninguna razón para que una persona envenenada lo tome. Este es el tipo de problema que habrá que enfrentar si se adopta una perspectiva que tome el "funcionamiento mental humano apropiado" como base para toda normatividad. Pero hay, además, otros problemas. Cualquier punto de vista que considere al concepto de "funcionamiento mental humano apropiado" como básico tendrá que proporcionar alguna definición no derivada de ese concepto. Ninguna definición de ese tipo será correcta y cada caracterización que se apoye en una definición de esa índole tendrá, por consiguiente, sus propios problemas peculiares.

La definición particular de Korsgaard de "funcionamiento mental humano apropiado" es algo así como el "funcionamiento mental que permite a una mente reflexivamente consciente aprobar y rechazar impulsos para realizar acciones". Lo que constituye un *problema* para tal conciencia práctica reflexiva —lo que equivale, por ende, a algo que no debemos hacer— es el querer una acción que amenace con privarnos de las identidades prácticas que necesitamos a fin de hacer este tipo de aprobación y rechazo. De un modo consistente con esta definición, Korsgaard explica el mecanismo por el cual nuestras identidades prácticas determinan nuestras razones y obligaciones:

Las concepciones prácticas de nuestra identidad determinan cuáles de nuestros impulsos consideraremos como razones. Y éstas pueden obligarnos, *en la medida en que no podemos actuar en contra de ellas sin perder nuestro sentido de que nuestras vidas valen la pena de ser vividas y nuestras acciones valen la pena de ser llevadas a cabo.*²¹

Nuevamente, con su característica honestidad, Korsgaard admite, respecto de esta postura, que una

... complicación, [más bien] problemática, es que se puede dejar de ser uno mismo por un breve lapso y todavía volver en sus cabales, y en casos en que una pequeña violación se combina con una gran tentación, esto tiene un efecto desestabilizador sobre la obligación.²²

Es decir que, en función de la estabilidad contingente de nuestras identidades prácticas, puede ser posible que uno no esté *realmente* obli-

21. SN, p. 129 (la cursiva es mía). Cfr. SN, p. 150.

22. SN, p. 102.

gado a abstenerse, por ejemplo, de apropiarse ilícitamente de dinero o incluso de hacer *cualquier cosa*. Si un acto aislado de desfalco, o algún otro delito, no plantea una amenaza genuina a mi sentido de que mi vida vale la pena de ser vivida y de que mis acciones valen la pena de ser realizadas, yo no estoy realmente obligado, en ningún sentido, a abstenerme de realizarlo. Y esta misma observación crítica puede hacerse no sólo respecto a actos criminales, sino también respecto a actos que ordinariamente querríamos llamar "locos", "autodestructivos" o "irracionales". Si, en un momento de ira, tiro mi computadora portátil al piso y la destruyo, y si esta acción particular no amenaza mi sentido de que mi vida vale la pena de ser vivida, entonces no puede decirse que yo estaba racionalmente obligado a no hacer eso. Con seguridad, esta es una conclusión problemática.

Pero esto no es lo peor. Como ya he mencionado, el análisis particular de Korsgaard de la conciencia humana reflexiva hace *imposible* que un ser humano actúe sin una razón. Los deseos y los impulsos por sí mismos no generan acciones, desde la perspectiva de Korsgaard. Más bien, ella, al igual que otros kantianos modernos formula explícitamente su rechazo a un modelo de la acción humana que se limite a explicarla sólo en términos de creencias y deseos. El modelo korsgaardiano alternativo de la acción toma a los deseos y los impulsos como el material bruto que se presenta a la voluntad, que ésta puede rechazar o bien aprobar. Sólo si la voluntad aprueba un impulso, éste puede dar como resultado una acción. Pero cuando un impulso es aprobado, la aprobación no sólo contribuye a la acción, sino que también eleva el impulso al estatus de razón normativa. De este modo, en casos como el descrito más arriba, si destruyo mi computadora en un acceso de ira, debo decir que tengo una razón para hacerlo, porque debo haber aprobado el impulso para destruirla. Y en el caso que comentamos, en que mi acción iracunda no amenaza mi sentido de que mi vida vale la pena de ser vivida, esta razón no tiene como contrapeso ningún tipo de obligación, ni racional ni moral, de abstenerme de destruir la computadora. Por ello, resulta difícil ver cómo Korsgaard pueda decir algo normativamente negativo acerca de que yo destruya la computadora. Por el contrario, dada la razón (el impulso aprobado) a favor de la acción, parecería que ella debiera decir que era mi deber haberlo hecho o que era correcto hacerlo. La aprobación de una conducta a todas luces irracional es un peligro latente en cualquier teoría que una los juicios normativos de un modo demasiado estrecho a la psicología real de agentes par-

ticulares. No tiene importancia que la psicología real de distintos agentes particulares compartan todas ellas algunos rasgos necesarios, como sostiene Korsgaard en su caracterización. A pesar de esa universalidad, es típico que tales teorías carezcan de alguna forma objetiva externa de controlar los deseos admitidos como racionales. Tampoco disponen de algún tipo de razones externas objetivas que puedan figurar en argumentos válidos independientes acerca de los deseos o los impulsos, en virtud de los cuales los agentes *deban* actuar o prestar su aprobación. Tales teorías, en consecuencia, necesitan depender de alguna restricción formal interna. En el caso de Korsgaard, la restricción es que la acción no socave nuestra capacidad de ser un agente. Pero esta restricción, como la propia Korsgaard lo admite, es demasiado débil como para generar todas las razones y las obligaciones que "ingenuamente" consideramos que poseemos nosotros y los demás.

IV

Me he referido a muchas cuestiones en este artículo, de modo que haré una breve recapitulación. Comencé por señalar que existe una clase especial de términos para la evaluación de las acciones. Estos términos, que incluyen nociones como "loco" e "irracional", tienen una característica especial. Una persona que entiende que su acción es loca o irracional no puede decir de un modo inteligible "¿Y qué?" y hacerla de todos modos. He señalado que en este sentido de "loco" o "irracional", se cree generalmente que la acción inmoral autointeresada no es irracional, pero que la acción moralmente buena o moralmente requerida, aun si involucra un gran sacrificio, tampoco es irracional. He sugerido entonces que si tomamos "irracional", en lugar de "racional", como la noción básica podemos dar cabida a para una amplia categoría de acciones racionalmente permitidas que no son racionalmente exigidas. Esto daría cuenta de las creencias generales acerca de la racionalidad de la conducta moral y de la racionalidad de la conducta autointeresada. Sostuve que cuando llamamos a una acción "irracional" en ese sentido fundamental, queremos decir que no se puede, con sinceridad, aducir nada como razón suficiente para tal acción. Proporcioné una definición de esta noción que, dicho a grandes rasgos, decía que son acciones irracionales las que involucran riesgos de daño para uno mismo, cuando no es lo bastante probable que haya un beneficio correspondiente para nadie más.

Una vez formulada esa definición, señalé que resultaba confuso hablar de "acción irracional", dado que esta noción incluía acciones realizadas con ignorancia justificable de su naturaleza dañina. Por consiguiente, he dado a esta noción normativa fundamental el nuevo nombre de "acción desaconsejable". Sin embargo, he reconocido que existe otra noción, que los filósofos suelen denominar "racionalidad", que se conecta más estrechamente con la idea de funcionamiento mental apropiado y que también podría llamarse "cordura". Examiné luego algunas definiciones posibles de esta noción en términos de aconsejabilidad, para rechazar varios intentos de definir la racionalidad como aconsejabilidad relativa a las creencias, o a algún subconjunto de creencias, del agente. En su lugar, he definido la acción irracional en términos de lo que tal acción muestra acerca del estado del agente. En particular, una acción es irracional (1) si muestra que el agente se encuentra ante un riesgo elevado de realizar acciones desaconsejables y (2) si la crítica a la acción puede tener utilidad.

Una vez presentadas las definiciones de aconsejabilidad y de racionalidad, señalé que la aconsejabilidad de una acción no se encontraba en relación con los deseos ni con las creencias del agente, mientras que la racionalidad de una acción dependía de ambas. Asimismo, sostuve que la aconsejabilidad es la noción básica, mientras que la noción de racionalidad es derivada. A modo de ilustración, analicé la teoría normativa de Christine Korsgaard. Observé que el término normativo fundamental empleado por Korsgaard dependía tanto de las creencias como de los deseos del agente y que, por consiguiente, no podía hacer el trabajo que un término normativo fundamental debe realizar. Al igual que todas las teorías de este tipo, la de Korsgaard no propone un modo convincente de argumentar acerca de que las consecuencias no conocidas o no deseadas puedan ser tanto buenas como malas. Las particularidades de su teoría implican que siempre hay razones para toda acción humana, sin importar lo loca que pueda parecer. Además, Korsgaard se ve obligada a admitir que no hay obligación de evitar muchas acciones que ordinariamente llamaríamos "estúpidas" o incluso "irracionales". Estas consecuencias derivan del error de cualquier caracterización del funcionamiento mental apropiado que no reconozca, para esta noción, su dependencia lógica de una caracterización previa del tipo de acciones que uno nunca debería realizar.

Traducción: María Victoria Costa

ABSTRACT

To say that an action is irrational seems to be to say two things: first, that it absolutely should not be done, and second, that if someone does act in this way, then something has gone wrong in the practical mental functioning of that person. I argue in this paper that one notion of irrational action cannot stand immediately behind both of the above types of claims. And I will argue that the relation between the two conceptions of rational action is more complex than is generally assumed. It is much more complex than the simple relation, for example, between Brandt's objective and subjective rationality. In the second half of the paper I show how the relations of belief and desire to the two types of normative claims about actions shed light on the normative theory of Christine Korsgaard and allows us to diagnose some of its shortcomings.



Vol. 3, Núm. 12, México, octubre • diciembre • 1999

NÚMERO ESPECIAL

MÉXICO: MEMORIA DEL FUTURO

ESTOICISMO, VIRTUD POLÍTICA Y MEXICANIDAD. UNA REFLEXIÓN
DESDE EL PENSAMIENTO DE OCTAVIO PAZ Y ALFONSO REYES

Javier Campos Daroca

ANTONIO CASO Y LA REPÚBLICA BOVARISTA EN MÉXICO

Alfredo Echegollen Guzmán

EL SENTIDO DE LO HISTÓRICO EN LA OBRA
DE PABLO GONZÁLEZ CASANOVA

Sergio Bagú

EDMUNDO O'GORMAN Y EL "PORVENIR" DE LA HISTORIA

Conrado Hernández López

OCTAVIO PAZ: LA CONQUISTA DE LA TRADICIÓN REBELDE

Miguel Ángel Rodríguez

EN MEMORIA DE ALFONSO REYES. EL LABERINTO LITERARIO

Agapito Maestre

JESÚS REYES HERÓLES: EL PAÍS IMAGINADO

Israel Arroyo

JOSÉ VASCONCELOS: ODISEO EN LA RED

José Antonio Aguilar Rivera

GABRIEL ZAID O LA SABIDURÍA DEL SENTIDO COMÚN

Ramón Cota Meza

LEOPOLDO ZEA Y EL SIGLO XXI

Abelardo Villegas

TRAVESÍAS DEL FANTASMA: PEQUEÑA METAPOLÍTICA DEL 68 EN MÉXICO

Bruno Bosteels

Suscripciones: Playa Eréndira 19, Barrio Santiago Sur, México, 08800, D.F., MÉXICO

Tel. (01) 56 33 38 73. Fax (01) 56 33 38 59, e-mail: metapolitica@cepcom.com.mx

Página web: <http://www.cepcom.com.mx/metapolitica>

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV N° 2 (Primavera 1999)

UNA TRAGEDIA FILOSÓFICA: DEL "SE ES" DE PARMÉNIDES AL SER-UNO DE MELISO*

Néstor Luis Cordero

Como es sabido, Platón, en el *Sofista*, tiene el propósito declarado de refutar a Parménides. Se trata, para él, de desembarazarse del peso filosófico (y, por qué no, también espiritual) de su "padre Parménides".¹ La tarea no será fácil, pues Platón había ya admitido que Parménides era un individuo "venerable y temible"² pero el hábil discípulo no tarda en encontrar el talón de Aquiles del maestro: la teoría de la "unidad" del Ser. Esto es así porque, para Platón, Parménides fue un filósofo que, en tanto representante de la "escuela eleática",³ habría afirmado que "todo es considerado un ser único" (*hen on*) (*Sof.* 242d), y esta fórmula es autocontradictoria. En efecto, Platón no tarda en darse cuenta de que dicha tesis supone la existencia de tres elementos: el ser, lo uno y el todo. Tres realidades, para alguien que pretende ser monista, es demasiado...

Pero ¿cuál fue la responsabilidad de Parménides en la elaboración de la tesis monista? Si examinamos atentamente la fórmula empleada por Platón en el *Sofista* para caracterizar al "eleatismo", es decir, "*pan-ta...hen (on)*" nuestra sorpresa será grande, pues se trata de una cita textual de...Heráclito (fr. 50). Puede sostenerse, para evitar hacer de Heráclito un eleático, que el filósofo de Éfeso concebía la unidad como la

* Este trabajo es la versión corregida de una conferencia pronunciada en el C.I.F. el 22 de mayo de 1998. El lector eventual perdonará el estilo oral, que no he querido modificar.

1. *Sof.* 241d.

2. *Teeteto*, 183e.

3. Acerca de la "escuela eleática", cf. nuestros trabajos "Simplicius et l'école éléate", en *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, ed. I. Hadot, Berlin/New York, 1987, et "L'invention de l'école éléate", en *Études sur le "Sophiste" de Platon*, ed. P. Aubenque, Nápoles, Bibliopolis, 1991.

reunión de una multiplicidad, mientras que los eleáticos habrían afirmado la existencia de un único ser. Si es así, hay un filósofo, considerado eleático, que expuso la teoría atribuida por Platón a dicha escuela. Se trata de Meliso de Samos, quien escribió: "sólo hay lo uno" (o "un solo ser"): "*hen monon esti*" (fr. 8). Curiosamente, el nombre de Meliso no aparece nunca citado en el *Sofista*, pero como, según Platón, él no es sino un partidario de Parménides,⁴ es la teoría del maestro la que debe ser refutada.

Nuestro trabajo se propone mostrar que un largo camino separa a Parménides de Meliso y que el descubrimiento de Parménides —que, como suele ocurrir con un descubrimiento, es más un grito de alegría que una estructura conceptual— se transforma en una débil caricatura una vez separado de su contexto originario por su "heredero" Meliso.

Veamos, muy rápidamente, cómo Parménides presentó la noción central de su filosofía. Casi al final del texto conocido hoy como "fragmento 1", Parménides presenta a su interlocutor eventual su proyecto de investigación: "Es necesario que tú estés al tanto de todo: tanto del corazón imperturbable de la bien redondeada verdad, como de las opiniones de los mortales, en las cuales no hay verdadera certidumbre" (fr. 1,28-30). Y en un texto que parece ser la continuación de estas líneas (fr. 2), Parménides presenta estos dos contenidos como sendos caminos a recorrer. Él los llama "caminos de investigación", y cada uno tiene un punto de partida, que actúa como un auténtico axioma (pues no es demostrado) del cual se extraen ciertas conclusiones. El punto de partida del primer camino, que será caracterizado como "verdadero", es, como es sabido, una sola palabra: "*esti*". Se trata de la tercera persona, singular, presente, del verbo "ser". Pero esta forma verbal aparece *sin sujeto*.

Ya en tiempos de Parménides, este hecho resultaba inusual. Otros autores habían utilizado y utilizarán la misma fórmula, pero en todos los casos que hemos podido repertoriar, el sujeto se encuentra en la frase precedente. Dos ejemplos, apenas. Después de afirmar que el hombre es la medida de *cada cosa*, Protagoras agrega: "de las que son, que son (*hôs esti*), de las que no son, que no son (*hôs ouk esti*)" (fr. 1). El sujeto de "que son" y de "que no son" son "las cosas", expresado *antes* de las formas verbales en cuestión.

Platón, en el *Cratilo*, propone esta definición de lo verdadero: lo ver-

4. Cf. *Teeteto*, 180e.

dadero consiste en presentar *las cosas (ta onta)*, como son, "*hôs esti*" (385b). Los ejemplos podrían multiplicarse, pero el caso de Parménides es diferente: ningún sujeto se encuentra en una frase precedente. ¿Cuál es el sentido de esta anomalía? No se trata, evidentemente, de un error gramatical; la ausencia de sujeto es voluntaria. Una rápida referencia a la estructura ortodoxa de la frase nos dará la solución. En una fórmula de tipo sujeto-predicado, el sujeto es el núcleo significativo y el predicado informa ("denuncia", se dice en griego)⁵ acerca de una cualidad, estado, etc. del sujeto, por ejemplo, "*Sócrates es calvo*", o "*Sócrates filosofa*". En cambio, desde el momento en que el sujeto está ausente, el peso de la significación resulta acaparado por verbo. Cualquier sujeto habría atenuado la fuerza del *esti*; su aislamiento, por el contrario, le confiere un carácter a la vez impersonal y universal, que sólo aproximativamente refleja la única "traducción" posible que se nos ocurre en español: "se es". *Esti*, aislado, es la atestación o el reconocimiento de un hecho: el hecho de que se es. El resto del Poema buscará el fundamento de este hecho, su fuente, y, en un momento dado, se llegará a encontrar una noción originaria que hará las veces de sujeto, pues proveerá el contenido significativo de la enigmática tercera persona. Ese sujeto será el [*hecho de*] *ser*. Pero no hay experiencia de ese hecho sino gracias a la certidumbre real y efectiva de que "se es". La parte visible que emerge del iceberg (*esti*) remite al fundamento, invisible pero básico (*einai*).

Vale decir que, didácticamente, la soledad del *esti* es una invitación a remontar hasta su fuente, a reflexionar sobre esta palabra banal y cotidiana que llega a ser, para quien sabe desentrañar su riqueza, el corazón de la verdad. Parménides, que es un auténtico profesor de filosofía, guía su interlocutor para mostrarle que la admisión de *esti* es la tarea esencial (en el sentido de "fundamental") de la filosofía, previa a la búsqueda de eventuales principios o elementos. En efecto, puede cuestionarse que el *arkhe* de todo sea el agua o el aire, o que la *physis* tenga la costumbre de ocultarse, pero ¿quién puede negar que se es? La realidad misma de quien formula la pregunta da la respuesta. Un "ente", es decir, alguien que es, no puede negar que haya ser. "Siendo (*eon*), se es (*esti*)", dice el verso 6,1. No sabemos si los marcianos existen o no, pero

5. *Kathēgorēi*. Las "categorías", especialmente en Aristóteles, son pruebas de que un sujeto es esto o aquello. Se puede entonces "acusar" a Atenas, por ejemplo, de estar en el Ática (categoría del lugar).

esta duda no sería imaginable para un marciano, si existiera. Siglos después, cuando la filosofía debió recomponerse para intentar dar cabida a nociones tales como la creación o las verdades reveladas, Descartes, para reivindicar la razón, postuló su *cogito*. También Parménides dará cabida al *cogito*, al pensar, pero él habría invertido la fórmula cartesiana para afirmar "*sum, ergo cogito*". Y seguramente habría agregado un tercer elemento: el discurso significativo (*logos*), pues, para Parménides, "es necesario decir y pensar que hay ser", que "lo que es, es", que "siendo, se es" (fr. 6,1).

En realidad, cuando Parménides parte del "es" y llega a "ser" no hace sino seguir el camino que la gramática griega le señala: el infinitivo ("ser") se despliega en formas verbales, entre ellas, la tercera persona singular del presente, "es". Sin "ser" no habría "es". Pero Parménides, que no piensa "es" como una mera forma verbal, sino como una experiencia vital, infiere de inmediato la siguiente consecuencia filosófica: "siendo, se es, porque ser es posible" (fr. 6,1). Y como "no es posible no ser" (fr. 2,3b), la nada no existe (fr. 6,2).

Volvamos a ocuparnos de la gramática. Parménides comprende que el carácter concreto y puntual del *esti*, y el aspecto general y casi abstracto del infinitivo *einai*, coinciden en la forma verbal que la gramática llama "participio presente": "ente", "lo que es [ahora]", o, literalmente, "siendo": *eon* (o, *to eon*). El participio presente exhibe concretamente el contenido significativo del verbo en algo que existe ahora, en el presente (pues hay también un participio pasado y otro futuro; pero a Parménides no le interesan). *Eon* es lo que está presente ahora, *nun*, como dice el verso 8,5 del Poema, y la traducción más literal de la fórmula "*eon esti*", que es la verdadera tesis de Parménides, sería la siguiente: "siendo (*eon*), se es (*esti*)".

Agreguemos que como el participio es una auténtica síntesis del contenido del Poema, *eon* (excepcionalmente, *to eon*) reemplaza al *esti* en varios pasajes del mismo, especialmente en el extenso fr.8, donde se presentan las propiedades o "signos" (*semata*) del hecho de ser. Esto es así porque el participio, que es en realidad un adjetivo substantivado, puede devenir sujeto de una frase predicativa, lo cual estaba vedado al *esti*. Por eso Parménides puede afirmar que "lo que es" (*eon*) es, por ejemplo, inengendrado (fr. 8,3), homogéneo (fr. 8,22), completo (fr. 8,33).

¿Y la unidad del Ser? Si la presentación de la filosofía de Parménides que hemos ofrecido hasta acá es pertinente, una eventual "unidad" del

Ser no tiene cabida en este sistema. Un espíritu irónico podría incluso afirmar que Parménides jamás habló de El Ser. El tema de su Poema es la presentación de un *hecho* presente, no de un objeto. Ese hecho es necesario, total y *único*, pues tiene carácter absoluto. Éste es el sentido del atributo "uno" (*hen*) (fr. 8,6), transmitido por la mayor parte de la tradición manuscrita.⁶ Se trata de la "unidad" propia de los conceptos, de las nociones, universales que se presentan en sus manifestaciones, como la humanidad está presente en los hombres o la grandeza en todo lo que es grande. La diferencia del hecho de ser respecto de otras "nociones" es la siguiente: dado su carácter general (pues todo lo que es, es), su contrario es imposible; él es, por consiguiente, único y total. El pasaje de "sólo hay ser, pues todo es" a "el Ser es Uno" o "sólo lo Uno existe" es no sólo ilegítimo sino también abusivo.

La unidad del Ser, no obstante, no es un fantasma. Hay filósofos que han dicho que el Ser es uno, o que existe un único Ser. Hemos citado al comienzo un texto de Meliso, en el cual se expone esta idea. Pero para que el Ser pueda ser cuantificado, lo cual permitirá hablar de monistas y de pluralistas, la presencia presente del *esti* debió transformarse previamente en un *objeto*. Esta auténtica cosificación del "se es" produjo El Ser, y en esta metamorfosis el sutil Zenón de Elea jugó un rol decisivo.

Para una antigua tradición filosófica, Zenón era (a) un monista empedernido, y (b) un discípulo fiel de Parménides; *ergo*, Parménides era monista. Ambas afirmaciones son totalmente infundadas. Hasta hace algunas décadas, el hecho de privilegiar el "testimonio" platónico del *Parménides* apoyaba dichas hipótesis. Análisis de dicho diálogo llevados a cabo desde nuevas perspectivas⁷ muestran que nada hay en él de testimonial: Sócrates no es Sócrates (¿cómo un joven de menos de veinte años puede hacer suya la teoría de las Formas?), Parménides no es Parménides (históricamente, Parménides nunca pudo haber conocido a Sócrates, y ninguna idea parmenídea se expresa en el diálogo) y Zenón no es Zenón. Se trata de caracteres filosóficos que dialogan entre sí. El verdadero Zenón se encuentra en el *Fedro*, donde Platón hace de él un dia-

6. El adjetivo está ausente, por ejemplo, del texto de Asclepio.

7. Cf., ya en 1971, el excelente trabajo de F. Solmsen, "The tradition about Zeno of Elea re-examined", *Phronesis*, 16, 2, 1971, pp. 116-141; cf. también nuestro trabajo "Zenón d'Elée, moniste ou nihiliste?", *La parola del passato*, 43, 1988, pp.100-126.

léctico capaz de demostrar que todo es a la vez uno y múltiple (261d), y en el *Alcibiades I*, donde Zenón es presentado como alguien que ofrece cursos a cambio de dinero (es decir, como un sofista) (119a). Una larga serie de testimonios no platónicos confirman esta imagen.⁸

Si vamos directamente a las fuentes, es decir, tanto a las citas de Zenón transmitidas por autores antiguos, como a los testimonios pertinentes, nuestra sorpresa será grande, pues comprobamos, como quería Platón, que Zenón fue un crítico despiadado de la multiplicidad (y, entonces, habría sido un monista), pero comprobamos también que hay textos de Zenón en los cuales se critica *también* la unidad, lo uno.⁹ Y si Zenón pudo criticar tanto la unidad como la multiplicidad es porque él encaró "lo que es", las cosas, si se prefiere, desde el punto de vista de las dimensiones, del tamaño (*mégetos*); el "ser" que él estudia es el "ser" concretizado en los entes. Incluso Platón, siempre en el *Parménides*, había presentado a Zenón como un interlocutor posible de Sócrates pero sólo en lo que concierne al llamado "mundo sensible". Ambos filósofos discuten sobre la coexistencia de los contrarios en una misma cosa sensible, pero, cuando Sócrates lleva la discusión al terreno de, por ejemplo, lo Uno en sí (es decir, la Forma de lo Uno), Zenón se eclipsa: nada tiene que decir al respecto y cede el puesto a su maestro Parménides. La gimnasia ejercitada por Zenón —y elogiada por Parménides, es decir, por Platón, en el *Parménides*— concierne sólo el mundo sensible, caracterizado por el tiempo y por el espacio, categorías que permiten a Zenón llevar a cabo sus terribles paradojas sobre el movimiento, fenómeno que supone, precisamente, el espacio y el tiempo.

El primer "fragmento" de Zenón muestra claramente que su óptica encara solamente el mundo concreto, sensible: "Si lo que es (*to on*), o el ser, no tuviese tamaño (*megetos*), no existiría". Y luego agrega: "Si existe, es necesario que posea tamaño, espesor, y que posea partes distintas las unas de las otras".¹⁰ Esta descripción sólo es válida para el ser concreto, físico, y Zenón la utiliza para exponer su teoría de la divisibilidad al infinito, pues todo lo que tiene dimensiones puede ser dividido. Una realidad caracterizada por la dimensión, entonces, conduce a la multi-

8. Cf. por ejemplo, Diógenes Laercio, VIII, 57; Plutarco, *Pericles*, 4,5; Simplicio, *Phys.*, 139,3; 1288,37; 1012,22; Proclo, *In Parm.*, 620,1; Elías, *Categ.*, 109,6; etc.

9. Cf. Eudemo, fr. 37 y 37a; Séneca, *Ep.*, 88,45; Simplicio, *Phys.*, 139,9.

10. Fr. 1, según Simplicio, *Phys.*, 140,34.

plicidad, que conduce, a su vez, a una división al infinito. Esto demostraría que Zenón defiende la unidad, y la mayor parte de los investigadores se han detenido aquí. Pero Zenón dice que la verdadera unidad, para escapar a la división al infinito, debe ser indivisible. Pero "según este axioma, dice Aristóteles, si lo uno en sí es indivisible, no existe" (*Mét.* B,4,1001b). ¿Por qué? Porque el mismo Zenón decía que, aquello que unido a un conjunto no lo aumenta, y que sacado de un conjunto no lo disminuye, no existe. Y éste es el caso de la unidad.¹¹ La unidad, entonces, no existe.

Simplicio, que había leído atentamente el *Parménides* de Platón, expresa sus dudas. En su Comentario a la *Física* de Aristóteles cita el texto en el cual Eudemo se refiere a Zenón (fr. 6 de Eudemo) y afirma: "Acá, como dice Eudemo, Zenón destruye lo uno" (p. 99). Pero unas páginas más adelante, Simplicio duda una vez más y supone que "el argumento de Zenón no pretende anular lo uno" (p. 139). El peso de la tradición perturba al sutil Simplicio. Este peso sigue vigente aun hoy. Un autor actual, David Furley, confiesa: "debemos ("we must") encontrar una solución";¹² y, como suele ocurrir en estos casos, la solución salvadora llega en el momento oportuno: "hay dos unos, el físico, criticado por Zenón, y el Uno eleático". Furley no se atreve a decir que ningún texto de Zenón habla de este "Uno eleático". Zenón habló sólo de la unidad y de la multiplicidad sensibles.

El *amphoteroglossos* ("lengua doble") Zenón, como lo califico Timón,¹³ fue un dialéctico extremadamente sutil, inventor, quizá, de las "antilogías", y, como todos los filósofos que cohabitaron con el naciente atomismo, se interesó en ese ser que, como es "algo" (*ti*), no se confunde con la nada. Pero en ese contexto, la nada comienza a identificarse al vacío, y sin la admisión de la realidad del vacío, las dicotomías de Zenón resultarían inexplicables. De ahí la necesidad de tomar posición respecto de esta noción un tanto molesta, el vacío, que debe ser reivindicada por los pluralistas, pues la multiplicidad supone el vacío (ya que entre ente y ente hay una separación). Contra esta noción se insurge Meliso.

Lacitas del tratado de Meliso que han llegado hasta nosotros demuestran, especialmente por la terminología empleada, un conocimien-

11. Fr. 2, según Simplicio, *Phys.*, 139,5.

12. *Two studies in greek Atomists*, Princeton, 1967, p. 67.

13. Según Diógenes Laercio, IX,25.

to del Poema de Parménides, pero ello no significa una adopción lisa y llana de las ideas de su predecesor. Pareciera, en cambio, que Meliso *adapta* ciertas ideas parmenídeas a un contexto ideológico caracterizado, como acabamos de ver, por una polémica contra el atomismo. Otros filósofos del momento (Anaxágoras, que habla ya de "objetos", *khremata*, y Diógenes de Apolonia) se ocupan también de los seres concretos; éstos son siempre *onta* ("entes"), claro está, pero son, en el mejor de los casos, particularizaciones del *eon* parmenídeo, ese hecho de ser siempre presente. La diferencia principal entre el punto de vista parmenídeo y el de Meliso surge con toda claridad de los argumentos presentados por el uno y por el otro para justificar la necesidad absoluta y total del ser. Para Parménides esta necesidad se apoya sobre la imposibilidad de concebir, de pensar y de expresar lo que no es, la nada. El hecho de ser es absoluto y necesario porque es imposible no admitir que "se es". Para Meliso, eco de su tiempo, "el" ser es necesario porque *el vacío* resulta inconcebible. Y, consecuencia necesaria de la inexistencia del vacío, el Ser es uno.

Varias veces hemos hecho alusión a los atomistas. No podemos resolver en los estrechos límites de este trabajo la cuestión crucial de la cronología: ¿critica Meliso a los primeros atomistas? ¿Responden los atomistas a Meliso? Sea como fuere, ambos se interesaron en la noción de vacío. Un texto de Aristóteles expone uno de los puntos básicos del atomismo: "Leucipo y su compañero Demócrito afirman que los elementos son lo compacto y el vacío, llamados, respectivamente, ser y no ser; concluyen así que el ser no posee mas existencia que el no ser" (*Met.* A,4,985b4). El vacío es no solo reivindicado, sino que, a pesar de ser asimilado al no ser, se afirma que existe. Meliso adopta una posición diametralmente diferente. El vacío simboliza, para él, el principio capaz de destruir al ser. Para eliminar este peligro el ser debe ser ilimitado, pues, si tuviese límites, más allá de sus límites comenzaría el vacío, y el vacío no puede existir. Meliso da a entender que Parménides no fue consciente del peligro, pues afirmó que el ser era limitado. Para corregir a su maestro, Meliso dirá que el ser es infinito, pero sólo un ser que se encuentra en el espacio puede ser infinito...

¿Qué encontramos en Parménides? Él dijo, sin lugar a dudas, que lo que es es *tetelesmenon* (fr. 8,42), y que la necesidad lo mantiene en los lazos del límite (fr. 8,30-31); pero se trata en ambos casos de señalar el carácter "completo" y "acabado" del hecho de ser: es imposible ser a medias. El adjetivo *tetelesmenon* tiene dicho sentido en Homero, cuando

Ulises dice que lo que él ha decidido, "se cumplirá", "culminará" (*Il.* IX,310). Para apoyar la interpretación literal de los "límites" de lo que es no puede aducirse tampoco la imagen de la esfera, pues Parménides dice con claridad que el hecho de ser es "como la masa de una esfera bien redondeada" (fr.8,43). Se trata, evidentemente, de una analogía: no se puede ser más o menos, de la misma manera que la masa de una esfera (si ella está bien redondeada) no puede tener más densidad en un punto que en otro. En Parménides el hecho de ser no puede ser interpretado como "limitado" en el espacio, simplemente porque no se encuentra en el espacio.

Meliso razona de la siguiente manera: "como [el ser] es inengendrado, es, siempre fue, y siempre será, pues no tiene ni principio (*arkhe*) ni término (*teleuten*)" (fr. 2). El sentido de estos límites no es demasiado explícito (¿son espaciales, son temporales?), pero todo se aclara en el fr. 3: "Como siempre es, entonces, también debe ser infinito (*apeiron*) en tamaño (*megetos*)". Más claro imposible: la infinitud del ser melisiano es una infinitud espacial (la cual va acompañada, claro está, de una infinitud temporal), y ella es posibilitada por la inexistencia del vacío (fr.7,6). Aristóteles había ya criticado severamente este razonamiento de Meliso, especialmente el paso ilegítimo de la infinitud temporal a la infinitud espacial. Este tipo de razonamiento es grosero, dice Aristóteles (*Fís.* A,2,185a10) y es digno más bien de un campesino (*Mét.* A,5,987b27). Menosprecio aparte, Aristóteles vio con claridad que Meliso habla de un ser caracterizado por la materialidad: "Él dice que el ser es infinito, lo cual supone que posee cierta cantidad (*poson ti*)" (*Fís.*, A,2,185a33). Para un lector del Poema de Parménides, que el ser sea cuantificable le parecerá extraño...

Pero, estrechamente relacionada con esta novedad, hay otra diferencia importante entre Meliso y Parménides: como el ser es infinito, ilimitado y ocupa todo el espacio, para Meliso, el ser es uno. Simplicio ofrece esta paráfrasis del fr. 6: "Si es infinito, el ser es uno, pues, si hubiese dos seres, no podrían ser infinitos, ya que uno limitaría con el otro; por consiguiente, el ser es uno" (*Phys.*, 103,28). Filópono dice lo mismo: "Si es infinito, es evidente que tiene que ser uno, pues, en efecto, ocupa todo el espacio, y, de ese modo, no puede admitirse que exista otro" (*Phys.* 50). La lógica del razonamiento es impecable, pero los presupuestos son antitéticos respecto de los de Parménides.

Una vez llzados a este punto, no se puede negar que Meliso fue el inventor de la llamada "unidad eleática". Ya en 1969, F. Solmsen había

escrito: "Los estudiosos tienen una tendencia a hablar de la unidad eleática como si esta noción tuviese un fundamento histórico. El único filósofo al cual podemos mirar con cierta esperanza de encontrar en él la noción, es Meliso".¹⁴ Y, más recientemente, J. Barnes escribió: "Meliso tendría que ocupar en la historia de la filosofía el puesto de inventor del monismo".¹⁵ Nuestra modesta investigación llega a la misma conclusión.

Hemos recorrido el largo camino que conduce del *esti* parmenídeo al *hen on* de Meliso. Platón se encuentra en la línea de llegada. Seguramente "siendo se es", la tesis de Parménides, le parece tan obvia que no merece comentario alguno. Se trata ya de una verdad propia del dominio filosófico. En cambio, y por razones que conciernen su propio sistema (especialmente la necesidad de justificar cierta forma de no ser y de dinamizar la noción de un ser que él encuentra demasiado rígido), Platón, pasados los sesenta años, decide desembarazarse de Parménides. La tarea es difícil –lo dijimos al comienzo–, pero para él el parmenidismo es lo que ha llegado hasta su tiempo de las ideas del maestro, es decir, un Parménides cuyo "se es" se espacializó y se temporalizó en un ser-Uno, especie de masa eterna e inmensa. Parménides había dicho que lo que es, está presente "ahora", como una presencia irrefutable. Meliso, que quiere a toda costa negar todo tipo de límites, comienza con los límites temporales y afirma: "[el ser]es, siempre fue y siempre será" (fr. 2). El paso del "ahora" parmenídeo a las tres instancias *temporales* (pasado, presente, futuro), significa el paso del presente a-temporal a la eternidad temporal, lo cual coloca al ser *en el tiempo*. Esto supone una "duración", es decir, una continuidad forzosamente divisible (de ahí las paradojas sobre la divisibilidad o no del tiempo hasta el infinito).

La otra novedad melisiana, es decir, la asimilación del ser a la unidad gracias a la negación del vacío, coloca al ser *en el espacio*. Este Ser espacio-temporal nada tiene que ver con el "*siendo, se es (eon esti)*" de Parménides, pero es esta caricatura, fácilmente criticable, la que permite la refutación del maestro. El "parricidio"¹⁶ del *Sofista* es una tragedia

14. *The "eleatic one" in Melissus*, Amsterdam, 1969, p. 223.

15. "Parmenides and the Eleatic One", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, 1979, p.21.

16. *Sof.* 241b.

no porque Parménides sea refutado (en el caso en que se llegue realmente a una refutación) sino porque el padre es condenado por los defectos del hijo. Un mito tradicional había ya contado una historia similar. Faetón, hijo del Sol, quiso también él apropiarse de una realidad que no supo dominar. Pero la mitología se mostró más ecuánime que la historia de la filosofía: el hijo pagó su culpa, ya que Zeus lo fulminó.

Universidad de Rennes I

ABSTRACT

Parmenides' philosophy is the presentation of a general *notion* expressed by the verb "to be" at the present tense, third singular person: "is" (*estin*). The absence of a grammatical subject denotes and reinforces the general meaning of the notion, because "everything" *is*. Parmenides' Poem is an analysis of the *fact* of being: it is always present, homogeneous, and its *absence* (that is, its refusal) is impossible to conceive, because whenever we think and speak, we think or say "some-thing". "No-thing" is not. Some years later, Melissus of Samos, concerned, as all Ionian philosophers, by concrete realities (placed in time and in space), applied Parmenides' theory to reality. Thus, Parmenides' "is" become the "Eleatic One", criticized by Plato in the *Sophist*. The condemnation of the father (Parmenides) because of a fault of the son (Melissus) is a genuine philosophical tragedy.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Editor: Michel MEYER

Université de Bruxelles, C.P. 188

50, avenue F.D. Roosevelt - 1050 Brussels, Belgium

Each number is devoted to a particular movement, a particular philosopher, or a particular problem.

We publish 4 issues annually. Articles are written in English, French, German, or Italian.

Our last issue was devoted to *Le pragmatisme / Pragmatism*.

Articles by: Jean-Pierre Cometti, *Introduction* – Richard Rorty, *Pragmatism as Anti-Authoritarianism* – Joëlle Zask, *John Dewey on Political Action and Social Philosophy* – Claudine Tiercelin, *Comment donner un visage humain à la vérité sans la défigurer?* – Bjorn Ramberg, *Dennett's Pragmatism* – Richard Shusterman, *Emerson's Pragmatist Aesthetics* – Jean-Pierre Cometti, *Remarques sur le pragmatisme, la politique et la culture* — Comptes rendus: John J. Stuhr, *Genealogical Pragmatism, Philosophy, Experience, and Community* & Raymond D. Boisvert, *John Dewey, Rethinking Our Time* (Jean-Pierre Cometti).

Coming numbers: Hannah Arendt – Les neurosciences.

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV N° 2 (Primavera 1999)

¿SE AUTO-REFUTA EL RELATIVISTA PROTÁGORAS? ENSAYO DE RECONSTRUCCIÓN DE TEETETO 171A-C*

Graciela E. Marcos de Pinotti

En *Teeteto* 171a-c, luego de una cuidada exposición de la doctrina protagórica del hombre-medida, Platón pone en boca de Sócrates un sutil argumento cuya conclusión es que la verdad que el sofista dio a publicidad en sus escritos "no es verdadera para nadie, ni para algún otro, ni para él <Protágoras> mismo" (cfr. *Teet.* 171c5-7). Me interesa examinar las razones sobre las que reposa esta afirmación, cuyo verdadero sentido dista de ser inmediatamente evidente. Si nos atenemos, al menos, a la letra del texto platónico, el cual reproduce un diálogo hipotéticamente entablado entre Protágoras y un grupo de oponentes anónimos a su doctrina, en ningún momento vemos al primero afirmando que esta doctrina es falsa, que no todo hombre es medida, que hay opiniones verdaderas y también opiniones falsas, ni ninguna tesis contraria a las que tradicionalmente se le atribuyen. En cuanto a suponer que Protágoras está obligado, en virtud de su doctrina, a conceder razón a sus oponentes cuando mantienen que él está equivocado, la interpretación relativista que Sócrates mismo ha hecho de Protágoras a lo largo de la primera parte del *Teeteto*¹ hace que no sea sencillo ver cómo fun-

* Agradezco sinceramente al experto designado por la RLF las críticas y sugerencias que hiciera a mi trabajo, que me dieron la oportunidad de mejorarlo. Sus observaciones, en la medida en que me llevaron a repensar el problema de fondo, me han sido de preciosa ayuda no sólo al momento de redactar la presente versión, sino para la prosecución de mi investigación en torno a la *peritropé*.

1. M. Burnyeat (1976), p. 39, destaca la diferencia entre el argumento que Sexto Empírico (*adversus Mathematicos* VII 389-90) dirige contra la doctrina protagórica del hombre medida, a la que interpreta como la tesis subjetivista de que toda apariencia es verdadera, y el argumento del *Teeteto*, donde Platón presenta a Protágoras como un relativista que mantuvo que todo juicio es verdadero para la persona que juzga. Mientras que en el primer caso hay *peritropé* o auto-refutación (AR) porque una de las cosas que aparece (se juzga) es que no

ción el cargo de auto-refutación (AR) contra la posición así caracterizada.²

La cuestión no es de fácil resolución, entre otras cosas porque exige reconstruir el sentido de *Teeteto* 171a-c, más conocido como argumento de la AR de Protágoras, a la luz de los pasajes precedentes del *Teeteto* que exponen la doctrina del hombre-medida, para a partir de allí resolver hasta qué punto esa doctrina, según sugeriría Sócrates, se refuta a sí misma. Mi hipótesis, sobre la base de que para Platón hay ciertas posiciones que resultan refutadas una vez enunciadas y así auto-refutadas,³ es que la doctrina protagórica presentada en el *Teeteto*, a los ojos de Platón, podría correr una suerte similar, en cuyo caso el terreno propicio para que su inconsistencia se haga evidente no sería otro que el del *logos* en tanto manifestación oral de lo pensado.⁴ El hecho de que en el pasaje del *Teeteto* que expone el argumento de AR se describa un diálogo hipotéticamente entablado entre Protágoras y la mayoría de los hombres, opuesta a su doctrina de la medida, con especial referencia al momento en que tal doctrina se expone a la consideración de los otros,⁵

toda apariencia es verdadera, en la versión platónica ya no se advierte tan fácilmente cómo funciona el cargo de AR contra el sutil relativismo del sofista.

2. Aquellos autores que impugnan la validez del argumento aducen, precisamente, que si desde la óptica protagórica toda afirmación es verdadera *para* (en relación con) quien la hace, a lo sumo Sócrates podría concluir legítimamente que la doctrina del *homo mensura* es falsa para los oponentes de Protágoras, pero *no* para este mismo. Cf. p.e. Grote (1875), II, pp. 347 ss.; Vlastos (1956), p. xiv, n. 29; Bostock (1988), pp. 89-90.

3. Protágoras debería incluirse, en tal caso, entre aquellos que en última instancia "no necesitan ser refutados" —según expresa Platón en *Sofista* 252c— porque "llevan consigo a su enemigo y a su contrincante, y, como el insólito <ventríloco> Euricles, llevan en ellos mismos siempre ... una voz interior".

4. Cf. *Teet.* 189e4-190a6, 206d1-5, 208c4-5, *Sof.* 263c3-264a3, *Fil.* 38e1-8.

5. Cf. espec. *Teet.* 170d4-9. El momento en que el juicio u opinión de Protágoras sale a la luz (*apophaine*), i.e. se da a conocer a los otros, es también el momento en el que esa opinión, por muy cierta que sea para el propio Protágoras, inevitablemente se hace pasible de ser considerada verdadera o falsa por los otros. J. Mc Dowell (1973), p. 170 nota *ad loc.* 170a3-171c7, entiende que la opinión de la mayoría cuando sostiene, contra Protágoras, que hay opiniones verdaderas y también opiniones falsas, constituye una premisa adicional (Q) sin la cual no podría derivarse de la tesis protagórica (P) su propia falsedad (-P). Sobre este punto véase también Burnyeat (1976), pp. 42-43.

apoya, en principio, tal interpretación e invita a ensayar una reconstrucción del intercambio dialógico en cuyo transcurso la verdad de Protágoras, al decir de Sócrates, dejaría de ser verdadera para él mismo.

He dividido este trabajo en tres secciones. La sección I es una exposición sumaria de las principales tesis que Platón atribuye a Protágoras a lo largo de la primera parte del *Teeteto* y que constituirían el blanco de la crítica desarrollada en 171a-c. Dichas formulaciones, aunque previas a la argumentación que es objeto de este trabajo, contribuyen a su comprensión y resultan decisivas a la hora de reconstruirlo. En la sección II ofrezco la traducción del texto del argumento de AR, seguida de una discusión de las principales críticas que le dirigen quienes impugnan su validez. Por último, en la sección III propongo una posible reconstrucción del diálogo entre Protágoras y sus adversarios, cuya descripción proporciona Sócrates en el pasaje mencionado.

I

Comencemos precisando cuál es el blanco de la crítica formulada en *Teeteto* 171a-c. Me refiero a las tesis atribuidas por Platón a Protágoras y discutidas extensamente en la primera sección del diálogo, considerada con razón una de las fuentes más importantes para el estudio de la doctrina protagórica. La exposición que sigue no pretende ser exhaustiva, sino proveer el marco de referencia en donde poder encuadrar, luego, mi interpretación del pasaje 171a-c. Por consiguiente, me detendré sólo en algunas de las tesis defendidas por el Protágoras platónico, particularmente en aquellas que a mi juicio contribuyen a la mejor comprensión del argumento de AR y que permitirían, incluso, detectar posibles estrategias que se le ofrecen plausiblemente a Platón para refutar a Protágoras.⁶

Vayamos entonces a la doctrina de la homomensura.

1º) Esta doctrina asigna igual validez a todas las opiniones y pareceres individuales, al precio de negar la posibilidad de un pronunciamiento sobre el objeto en sí mismo, i.e. independientemente de su aparecer al sujeto. Afirmaciones distintas o aun contrarias sobre, presuntamente, la misma cosa, todas ellas se consideran de igual valor en tanto no versan sobre el objeto que mencionan, sino sobre el objeto tal como es percibi-

6. Sobre este punto cf. Marcos de Pinotti (1996), pp. 433-435.

do por el sujeto que juzga. Así sugiere el ejemplo que Platón brinda en *Teet.* 152b con el propósito de rastrear el sentido del *dictum* de Protágoras, asociado desde un principio con la identificación de conocimiento (*epistémē*) y percepción (*aísthesis*). Cuando sopla el mismo viento –reza el ejemplo– uno de nosotros siente frío, otros no. Frente a este desacuerdo perceptivo, en lugar de mantener que el viento mismo por sí mismo (*autò eph' heautón tò pneûma*) es frío o no lo es, todo lo que se ha de decir, siguiendo a Protágoras, es que es frío para el que así lo percibe y no lo es para el que no.⁷

Las afirmaciones que de ordinario hacemos sobre objetos, afirmaciones no relativizadas que presumiblemente expresan nuestro saber acerca de ellos, para Protágoras no harían así más que describir estados del sujeto que a través de ellas se expresa. Los predicados que se adscriben a las cosas, como bien señala M. Burnyeat, se sostienen de ellas “para y sólo para la persona cuyo juicio expresa el enunciado”.⁸

2º) Percepción (*aísthesis*) y juicio (*dóxa*) no se diferencian: pensar que algo es así significa que así lo percibimos. Nuestras creencias son la simple articulación de un estado de cosas que se ofrece directamente a la experiencia de nuestros sentidos,⁹ de suerte que cada uno de nosotros es medida o criterio (*méttron*, *Teet.* 152a3; *kritérion*, 178b6) pero no, meramente, de lo dulce y lo amargo, sino también de lo justo, lo bello y en general –como proclama la célebre sentencia– “de todas las cosas” (*pánton chremáton*, 152a2-3). En tal sentido, la doctrina protagórica de la homomensura no se limita a afirmar que los sentidos proporcionan algún conocimiento –algo que Platón, dentro de ciertos límites, está dispuesto a aceptar– sino que niega la posibilidad de pensar algo más allá de ellos. No busca aprehender *qué* son las cosas sino sólo *cómo* son, de donde la captación a través de los sentidos se convierte en el caso paradigmático de conocimiento. Encadenada a lo sensorial, no es sorprendente que la *dóxa* tome la forma de un “parecer” (*phantasía*) que se pretende tan infalible como lo es, de hecho, la *aísthesis*.¹⁰

7. Cf. espec. Pl., *Teet.* 152b2-10. Para un comentario más detallado de este pasaje véase Marcos de Pinotti (1995), espec. pp. 69ss.

8. E. Burnyeat (1976), p. 57.

9. Cf. p.e. *Teet.* 161d2-5, 170a3-5, 178b3-7. Sobre la cuestión véase los excelentes trabajos de Cooper (1970) y Modrak (1981).

10. Cf. *Teet.* 188c-189b, donde se sostiene que es imposible el juicio falso a

3º) La imposibilidad de ir más allá de lo que cada uno experimenta explica un aspecto interesante de la doctrina protagórica, pocas veces advertido. Se la describe habitualmente como una doctrina para la cual todo juicio es verdadero para quien lo hace, pero lo cierto es que Protágoras, tal como lo presenta Platón, habría rehusado servirse del epíteto ‘verdadero’ al igual que de ‘falso’. En efecto, en *Teeteto* 167a6-b1, el Abderita termina admitiendo que la asignación del título de *verdadero* al pensamiento y al discurso es inconsistente, vacía, en tanto fruto “de la inexperiencia” (*hupò apeirías*).¹¹ Una vez asimilado el proceso de pensamiento al de percepción, sin más función que articular un estado de cosas ofrecido a la experiencia actual del sujeto, pensar o decir que una proposición es verdadera carece de sentido, tanto como decir que es falsa, puesto que *verdadero* y *falso* son cualidades que al fin y al cabo no convienen a ningún objeto de los sentidos. En suma, asignar un valor de verdad a lo pensado o dicho requeriría un pronunciamiento que lo sería, por otra parte, sobre un pronunciamiento, lo que vendría a infringir *doblemente* la consigna de no ir más allá de lo que se experimenta. A esto apunta precisamente Platón, al comienzo de la argumentación que desemboca en el cargo de AR, cuando afirma que se puede conceder a Protágoras que el que juzga tiene para sí por verdadero aquello que juzga (*krínein*), pero no ya, una vez que el juicio ha sido expresado (*apopháinein*), que a los otros no les sea posible constituirse en jueces de ese juicio (*perì tês sês kríseos... kritâis*, *Teet.* 170d4-e3).¹² Vamos a ver que

partir de una falsa analogía, de raigambre protagórica, entre percibir y juzgar, entre *aísthesis* y *dóxa*. Acerca del status ambiguo de la *phantasía*, a la que Platón define como una “mezcla de percepción y juicio”, cf. *Sofista* 264b.

11. Como bien señala Maguire (1973), pp. 134-135, al rechazar la posibilidad de lo falso, Protágoras está también rechazando la verdad, pues si las creencias son siempre verdaderas, ni verdad ni falsedad tienen significado alguno. *Verdadero* no tiene, pues, una referencia objetiva, careciendo de sentido al igual que *falso*. Según Kerferd (1949), p. 23 n. 23, lo afirmado en 167a sugiere que para Protágoras los juicios lo son sólo sobre “experiencias” y por consiguiente no hay “juicios sobre juicios”, i.e. su tesis no se aplicaría a juicios de segundo orden. *Contra* Lee (1973), p. 244 n. 31.

12. Mediante la expresión “*perì tês sês kríseos ... kritâis*”, Platón se referiría a enunciados del tipo ‘p es verdadero’, esto es, enunciados que no se refieren a un hecho como lo haría ‘p’, sino a un enunciado sobre un hecho. Es la distinción –aclara J. Habermas siguiendo en este punto a Austin– entre afirmar un

el hecho empírico, que el Protágoras del *Teeteto* no puede plausiblemente negar, de que la mayoría de los hombres mantenga un punto de vista diferente del suyo -i.e. que hay juicio falso y que la doctrina de la medida, por consiguiente, es falsa- se convierte en una pieza clave para el cargo de AR contra la misma.

II

Es momento de abordar el argumento que autorizaría a Platón a concluir que la doctrina de la homomensura no es verdadera para nadie, ni siquiera para el propio Protágoras. Una vez admitido el hecho de que la mayoría de los hombres, considerando que las opiniones pueden ser verdaderas o falsas, se opone al punto de vista de Protágoras, tendrías lo siguiente:

"Sócrates: (...) [1] Protágoras, al convenir (*homologôn*) que todos juzgan las cosas que son, de algún modo admite (*synchorêi*) que es verdadera, acerca de la propia creencia, la creencia de sus oponentes por medio de la cual mantienen (*hegouîntai*) que él está equivocado.

Teodoro: En efecto.

Sócrates: [2] ¿No admitiría (*synchorôi*) acaso que la propia creencia es falsa, si conviene (*homologeî*) que es verdadera la de quienes mantienen (*hegoumênon*) que él está equivocado?

Teodoro: Necesariamente.¹³

Sócrates: [3] Pero los demás, por su parte, no admiten (*synjoroûsin*) estar equivocados.

Teodoro: Ciertamente no.

Sócrates: [4] Mientras que él, de acuerdo con lo que ha escrito, conviene (*homologeî*) que esta opinión es verdadera.

Teodoro: Así parece.¹⁴

enunciado y constatar metalingüísticamente que lo afirmado es el caso; cf. Habermas (1972), pp. 115-116. En este sentido véase la observación de Kerferd citada en nota anterior.

13. Mientras que en *Teet.* 171a6-b3 [1]-[2], según Burnyeat (1976), pp. 51-52, se hace referencia al juicio de Protágoras acerca de la opinión de sus oponentes de que su teoría es falsa, a partir de 171b4 [3], Sócrates introduciría el juicio de los oponentes de Protágoras acerca de la propia opinión.

14. Cf. *Teet.* 171a6-b8. Mi traducción sigue el texto establecido por A. Diès (1926), si bien en 171b4, conforme hacen la mayoría de los estudiosos, leo el

La conclusión que Sócrates extrae ahora es que *todos* ponen en tela de juicio la doctrina de la medida, incluido Protágoras, quien en este aspecto termina coincidiendo (*homologésetai*) con la mayoría.¹⁵ Así, en *Teeteto* 171b9-c7 leemos lo siguiente:

"Sócrates: [5] Desde todo punto de vista, pues, empezando por Protágoras, su opinión será puesta en tela de juicio (*amphisbetésetai*), o más bien será convenido (*homologésetai*) por él. Cuando admita (*synchorê*) que el que dice lo contrario juzga la verdad, entonces Protágoras mismo admitirá (*synchorésetai*) que ni un perro ni el primer recién llegado es medida de una sola cosa que no haya aprendido ¿No es así?

Teodoro: Así es.

Sócrates: Puesto que es puesta en tela de juicio (*amphisbeteîtai*) por todos, la verdad de Protágoras no es verdadera para nadie, ni para algún otro, ni para él mismo."¹⁶

Diversos autores objetan que esta conclusión no se sigue válidamente del argumento ofrecido. Así p.e. W. Runciman advierte que puesto que para Protágoras 'verdadero' debe ser sustituido en todos los casos por 'verdadero para X', su admisión de que la propia opinión es falsa para sus oponentes es compatible con que continúe siendo verdadera para él.¹⁷ De acuerdo con esta sugerencia, Protágoras no estaría obliga-

acusativo *heautoús* (W) en lugar del dativo *heautoîs*. En cuanto a la numeración que figura entre corchetes, es la asignada por E. Emilsson (1994) a los distintos pasos del argumento. Me ocupo pormenorizadamente de la interpretación que brinda este autor en Marcos de Pinotti (1999).

15. La armonía heraclítica como armonía entre factores opuestos, que se armonizan a pesar suyo, es una buena imagen de este singular acuerdo que se produce entre Protágoras y sus oponentes. No deja de ser significativo que Platón utilice aquí *homologeîn*, verbo que como es sabido usó el mismo Heráclito.

16. En el curso del argumento -como bien observa Waterlow (1977), p. 31- nada permite asegurar que Protágoras, aun cuando acuerde o conceda algo a sus oponentes, haga él mismo el juicio en cuestión, mientras que esta afirmación final de *Teet.* 171c5-7 es la única que sugiere que el sofista de hecho comparte la opinión de sus oponentes.

17. Cf. Runciman (1962) p. 16. Véase también los autores citados en n. 2. Lee (1973), p. 245, puntualiza que cuando Protágoras concede que es verdadero para él que es verdad para sus oponentes que su opinión es falsa, no hace otra cosa que admitir que algunas personas adhieren a la terminología no-relativizada

do a admitir "que la propia creencia es falsa" (171b1), como reza el consecuente de [2], sino a lo sumo que es falsa *para ellos*, ni tampoco tendría que terminar aceptando que la opinión de aquéllos "es verdadera" (171b6), como expresa Sócrates en [4], sino sólo que dicha opinión (de que su doctrina es falsa) es verdadera *para ellos*. Mc Dowell hace hincapié, precisamente, en la omisión de los relativizadores en 171b1 y b6 y observa que el argumento, aun cuando deja a Protágoras en una situación vulnerable, no prueba que la tesis de la medida sea falsa para él mismo.¹⁸

Por mi parte, encuentro dificultades en la interpretación de la doctrina protagórica que subyace a objeciones como las mencionadas. En primer lugar, considero que si Protágoras admitiese que *su tesis*, falsa para sus oponentes, es verdadera para él, lejos de poner a salvo su doctrina del cargo de AR, terminaría asociándose involuntariamente al consenso de la mayoría, para la cual es posible juzgar verdadera y falsamente acerca de lo mismo.¹⁹ No por azar la tesis sofística de la imposibilidad de la contradicción, que en *Eutidemo* 285d-286b Platón remite al círculo de Protágoras, reposa sobre la negación de que dos sujetos que en apariencia se contradicen puedan estar hablando acerca de la misma cosa.

que su doctrina invita a abandonar. Lo verdadero para Protágoras es que esa opinión (de que su propia opinión es falsa) es verdadera para ellos, pero *no* para él mismo. En esta dirección véase también el comentario de Burnyeat (1990), p. 29.

18. A menos, añade, que se acepte el principio de que "si es verdad para una persona X que una proposición dada es falsa para una persona Y, entonces tal proposición es falsa para X", principio que sería injusto atribuir a Protágoras. Cf. Mc Dowell (1973) p. 171 nota *ad loc.* 170a3-171c7. Bostock (1988) p. 90 señala la omisión de relativizadores, además, en 171a8-9 [1].

19. *Contra* Emilsson (1994), p. 142, para quien es la mayoría la que no admite "que la misma cosa puede ser verdadera para una persona y falsa para otra. Negar la doctrina de la medida es, precisamente, sostener que tal relatividad de la verdad no es el caso". Por mi parte, considero que Protágoras relativiza la verdad, pero no por negar una verdad capaz de suscitar el acuerdo unánime, como parece pensar Emilsson, sino por hacer a la verdad mera expresión de la subjetividad de cada uno, negando así que dos individuos puedan discutir, y eventualmente disentir, acerca de una misma cosa. La mayoría, en cambio, contraria a la doctrina de la medida, admite esto sin dificultad, aunque considere que sólo una de las partes estará en la verdad.

Y a esto apunta precisamente el Protágoras del *Teeteto*, a mi modo de ver, al insistir en que cada uno tiene sus *propias* impresiones (*idiai aistheseis hekástoi*) y que lo que aparece a cada uno llega a ser *sólo* a aquel a quien aparece (*to phainómenon mónoi ekeínoi gígnito*).²⁰ Afirmaciones éstas, ciertamente, que el mero hecho de discutir con otros "en torno a la propia creencia" (*perí tês hautou oiéseos*, *Teet.* 171a7; *ten hautou*, b1) se ocuparía de desmentir,²¹ lo que me inclina a considerar que lanzar a Protágoras a la arena del diálogo y obligarlo a enfrentar a sus adversarios forma parte, en realidad, de la estrategia de Sócrates para refutarlo.

En segundo lugar, quienes impugnan la validez del argumento de AR en razón de la omisión de los relativizadores terminan por adjudicar a Protágoras un cierto uso de la noción de falsedad que, a mi modo de ver, nuestro sofista tuvo que haber evitado cuidadosamente.²² De acuerdo a su doctrina, hemos visto, todas las opiniones son semejante-

20. Cf. *Teeteto* 166c4-6, pasaje clave en que Protágoras desafía a probar que cada uno de nosotros *no* vive en un mundo privado en el cual todo aquello que nos aparece es verdadero. Véase también 161d4-5, donde sobre la base de que para Protágoras nadie es mejor juez que uno mismo de sus propias experiencias y son éstas todo lo que nuestros juicios expresan, se le adjudica la doctrina según la cual nadie tiene derecho a examinar si es verdadera o falsa la opinión de otro. Esto es refutado, a mi juicio, en *Teeteto* 170d4-9, pasaje clave al que he hecho referencia en n. 5. No creo que el mismo introduzca una premisa adicional Q, sin cuya conjunción no se podría derivar de la tesis protagórica, P, su propia negación, -P, como sugieren algunos de los autores mencionados en dicha nota. A mi modo de ver, el pasaje describiría más bien un tránsito perfectamente legítimo desde el juicio u opinión (*doxa*) de Protágoras al de su expresión en un *logos*, tránsito que derivaría en la emisión de "juicios sobre juicios" -para usar los términos de Kerferd (cf. *supra* n. 11)- esto es, juicios de segundo orden.

21. Mc Dowell (1973), nota *ad loc.* 170a3-171c7, p. 171, que advierte el problema, plantea cómo podríamos explicar "la implicación de que es la misma cosa la que es verdadera para mí y falsa para usted". Su respuesta es que "sin el concepto de verdad *simpliciter*, Protágoras encontraría difícil justificar su suposición de que él y sus oponentes hablan el mismo lenguaje, o de algún modo se entienden uno con el otro".

22. A juicio de Lee (1973), p. 243, la discusión del argumento de AR por lo general no concede la importancia que merece a la afirmación de Sócrates en el pasaje inmediatamente precedente, *Teet.* 170c5-d2, cuando afirma que los propios principios que defiende llevan a Protágoras a mantener que nadie considere que hay ignorantes que emitan juicios falsos.

mente verdaderas en virtud de que no tienen que ver con características objetivas de las cosas, sino que traducen deseos y preferencias del sujeto que las expresa.²³ En tal sentido, un recurso al que debía echar mano un sofista como Protágoras para articular su tesis de la irrealidad de lo falso habría consistido en reducir expresiones tales como 'falsedad', 'engaño', 'mentira', etc. a meros ruidos desprovistos de cualquier significación, frente a la necesidad de negar *cualquier valor de verdad* al reto de sus oponentes expresado en afirmaciones tales como 'hay falsedad', 'es posible pensar o decir lo falso', etc.²⁴ Lo curioso es que aun quienes reconocen que Protágoras, fiel a su posición según la cual nadie piensa lo que es falso, no puede decirles a sus oponentes 'están equivocados (*simpliciter*)', consideren que sí puede referirse a la falsedad de una cierta creencia, siempre que relativice su afirmación por medio de la expresión 'para mí'.²⁵ Hay ocasiones, sin embargo, en que al expresar 'p es falsa para mí' no hacemos algo realmente distinto de aseverar 'p es falsa' o aun de negar 'p'. Una diferencia es, quizás, que nos limitamos a lo último cuando estamos seguros de la falsedad de p, en tanto que reservamos la expresión 'p es falso para mí' para los casos en que nuestro interlocutor disiente con lo que decimos. El pasaje en discusión justificaría, en este sentido, el empleo de expresiones por el estilo, pues hace referencia precisamente al momento en que la verdad de la tesis protagórica es puesta en tela de juicio por un grupo de opositores anónimos. Mas si cuando aseveramos 'no es cierto que p' o 'p es falsa' en definitiva *no* expresamos algo distinto de 'p es falsa para mí', las dificultades en que se vería envuelto Protágoras al servirse de aquellas expresiones subsistirían en el caso de que las sustituyera por la última. Se le haría escaso favor a Protágoras, en una palabra, si para intentar salvaguardar su doctrina del cargo de AR se insistiera en la restitución de los relativizadores en las líneas antes mencionadas.

Otro camino posible para poner a salvo la tesis protagórica de la crítica de AR ha sido sugerido por S. Waterlow, para quien la doctrina de

23. Véase al respecto la lúcida analogía del psicoanalista frente a su paciente, sugerida por Lee (1973), pp. 246-247, en el sentido aclarado *infra* n. 28.

24. Estas afirmaciones no pueden ser consideradas verdaderas, naturalmente, pero tampoco falsas, pues en cualquiera de los dos casos habría que aceptar su verdad, i.e. que hay falsedad. Cf. Marcos de Pinotti (1991) pp. 268-269.

25. Cf. p.e. Emilsson (1994), pp. 141 y 144.

la medida no entraña contradicción aun cuando Protágoras, en virtud de su doctrina, en cierto modo tenga que concordar (*homologeîn, synchoreîn*) con sus oponentes. Es cierto, admite la autora, que si A concuerda con B y B sostiene la opinión O, A debería estar preparado para afirmar una opinión de idéntico contenido; y si la misma fuese inconsistente con alguna de las opiniones sustentadas por A, A caería en contradicción.²⁶ Hay un segundo sentido, empero, en el cual puede decirse que A concuerda con B: cuando B sostiene O y A le concede que su opinión es verdadera. Aunque la lógica ordinaria dictamina que este tipo de acuerdo es equivalente al anterior, de suerte que si creo que p es verdadera, yo mismo creo que p, lo cierto es que el relativismo profesado por Protágoras lo liberaría, según Waterlow, de esta implicación, permitiéndole sostener que todas las opiniones son verdaderas, pero sin por ello suscribir él mismo todas las opiniones. Al admitir Protágoras que la opinión de otro es verdadera, no se trataría sino de la admisión de que hay, relativamente a ese individuo, una realidad que la hace verdadera, pero sin que esto "implique la existencia de una realidad relativa similar o cualitativamente idéntica para algún otro creyente".²⁷

Por mi parte, admito que si Protágoras se mantuviese firme en que todo juicio, en tanto no hace otra cosa que traducir la propia experiencia perceptual, es verdadero para el sujeto que lo hace, no tendría siquiera que considerar la opinión de sus oponentes cuando éstos pretenden constituirse en jueces de su *propia* tesis. Podría responder que la opinión de sus oponentes es verdadera para ellos y que la doctrina del hombre-medida subsiste verdadera para su autor, o que nadie es mejor juez que uno mismo de las *propias* impresiones, descalificando a los otros en calidad de jueces de lo que *él*, Protágoras, escribió.²⁸ En ambos

26. Cf. Waterlow (1977), p. 29.

27. Cf. Waterlow (1977), p. 30. Véase también p. 33, donde la autora sugiere interpretar la doctrina protagórica como un "relativismo factual" y no un relativismo de la verdad.

28. Sobre la negativa de Protágoras a reconocer que la mayoría niega su propia tesis cf. Lee (1973), p. 246, para quien el Abderita trataría esas afirmaciones como si fueran meros informes sobre experiencias privadas antes que como afirmaciones de segundo orden. Al admitir, pues, que tales afirmaciones son verdaderas, estaría simplemente concediendo a sus oponentes que están haciendo afirmaciones válidas-sólo-para-ellos.

casos, es cierto, evitaría la AR, aunque al alto precio de la cesación del debate. En efecto, no veo de qué modo podría prosperar el intercambio dialógico entre dos adversarios toda vez que uno de ellos se empeña en que *ambos*, a pesar del aparente desacuerdo, tienen razón. El igualitarismo de las opiniones inherente a la doctrina protagórica, contra todas las apariencias, no abre sino que cierra la posibilidad del diálogo entendido como búsqueda en común de la verdad, condenando a Protágoras a la vana repetición de su tesis de que "todos", i.e. tanto él como sus adversarios, dicen la verdad, pero sin que esto selle un acuerdo genuino entre uno y otros.²⁹ En esta dirección, precisamente, se encamina la reconstrucción del argumento de AR que propondré a continuación.

III

Intentaré, por fin, reconstruir el diálogo hipotéticamente entablado entre Protágoras y sus oponentes. Me basaré, para ello, tanto en la exposición de la doctrina protagórica presentada a lo largo de la primera parte del diálogo, a la que hice referencia en la sección I, como en la descripción que Sócrates brinda en *Teeteto* 171a-c, cuya traducción figura en la sección anterior. Este relato que Platón pone en boca de Sócrates no transcribe en forma forzosamente literal, sin embargo, el diálogo en cuestión,³⁰ y lo cierto es que el empleo de verbos con el significado de *admitir* o *conceder* (*synchoreîn*, *homologeîn*), como se verá, puede inclinarnos a atribuir a Protágoras ciertas afirmaciones que éste no necesita haber hecho explícitamente. Con esto deseo sugerir que no hay una única reconstrucción correcta del intercambio dialógico al cual el pasaje hace referencia. Una reconstrucción aceptable será, en todo caso, la que además de ajustarse al relato de Sócrates a Teodoro, sea consis-

29. La posición de Protágoras, si se me permite la comparación, es en este aspecto muy similar a la que adoptan Eutidemo y Dionisodoro en *Eutidemo* 294c. Allí los viejos sofistas, sin dejar de repetir que conocen todas las cosas, se resisten tenazmente a salir del plano puramente verbal y brindar cualquier demostración de su pretendida omnisciencia. La prueba que Sócrates les sugiere, y que como es de esperar rehúsan, consiste en que cada uno responda cuántos dientes tiene el otro, proceder luego a contarlos y verificar así si efectivamente conocen *todo*.

30. Cf. *supra* n. 16.

te con la presentación que Platón ha hecho de Protágoras a lo largo de la primera parte del *Teeteto*. La reconstrucción que sigue, como procuraré justificar a continuación, aspira a satisfacer sendos requerimientos.

[1]-[2]

Protágoras: Todos juzgan las cosas que son.

Oponentes: ¡Estás equivocado, Protágoras! Y no puedes decir lo mismo de nosotros (i.e. que estamos equivocados). Al contrario, debes estar de acuerdo en que decimos la verdad y admitir, por consiguiente, que estás equivocado.

Protágoras:³¹ *Todos* juzgan las cosas que son.

[3]-[4]

Oponentes: ¡Estás equivocado! No todos juzgan las cosas que son, sino que hay juicios verdaderos y también juicios falsos.³² Y tú no puedes sino estar de acuerdo con nosotros, una vez más, en que decimos la verdad.

Protágoras:³³ *Todos* juzgan las cosas que son

En el curso de las observaciones que siguen espero poder justificar la reconstrucción propuesta.

(i) No considero necesario poner en boca de Protágoras otra cosa que su tesis de que lo que parece a cada uno es verdadero para aquel a quien parece o, como reza [1], que "todos juzgan las cosas que son", única afirmación que cabe atribuir con seguridad al Abderita y que funcionaría como punto de partida de todo el argumento.³⁴ No es la mayo-

31. Protágoras podría optar por guardar silencio o, como propongo, por reiterar su afirmación inicial de que *todos* dicen las cosas que son, i.e. la verdad, ensayada aquí a título de defensa ante el ataque del adversario: si *todos* juzgan la verdad, entonces él *no* está equivocado.

32. Sobre la opinión de la mayoría, opuesta a la doctrina de la medida, cf. p.e. *Teeteto* 170b6-10. Una variante de este paso del argumento será sugerida *infra* n. 40.

33. Nuevamente, las opciones que se le presentan a Protágoras son refugiarse en el silencio o en la obstinada reafirmación de su tesis, en este caso para expresar que también él, no menos que sus oponentes, dice la verdad.

34. *Contra* Emilsson (1994) p. 141, para quien son los oponentes de Protágoras los que inician la discusión.

ría quien abre el fuego, en efecto, sino Protágoras, cuya doctrina de la medida –más exactamente una consecuencia de ella, la de que “todos dicen las cosas que son”, i.e. la verdad– constituye un verdadero desafío a la opinión del común de los hombres. Es aconsejable así constituir-la en premisa de toda la argumentación, a lo que bien podría estar apuntando la expresión “de acuerdo con lo que escribió” (*eks hōn gé-graphen*), que Platón pone en boca de Sócrates en 171b7. Las posteriores alusiones a dicha tesis constituirían, en cambio, afirmaciones explícitas de Protágoras en su afán de defenderse de la crítica que le dirigen sus adversarios.

(ii) Por las razones que he explicado anteriormente, no he atribuido a Protágoras *ningún* uso del término ‘falso’, ni siquiera mediante el añadido de la expresión ‘para x’. La afirmación de Sócrates de que Protágoras “de algún modo (*pou*) admite” que es verdadera la opinión de quienes “mantienen que está equivocado” (171a7-9), pues, o la que lo presenta aceptando que su propia creencia es *falsa* (171b1), en la medida en que apelan explícitamente a la noción de falsedad (*pseúdesthai*, 171a8; *pseudê*, 171b1), no tenemos que considerarlas transcripción textual, transparente, de palabras que pudiera emitir el mismo Protágoras, sino expresiones de Sócrates para referirse a aquello que según su punto de vista,³⁵ el Abderita, en virtud de la doctrina que dio a publicidad, debería conceder. En mi reconstrucción son los adversarios de Protágoras, entonces, los que mencionan explícitamente la falsedad, ante lo cual el autor de la doctrina de la medida no tiene más alternativa que guardar silencio o, como mucho, caer en la vana repetición de su tesis. Este es todo el alcance, a mi entender, que tienen aquí las afirmaciones socráticas de que Protágoras admite (*synchoreîn*) esto o aquello.

(iii) Al menos los dos casos en que Sócrates menciona explícitamente la falsedad ilustrarían, pues, un singular uso del verbo ‘admitir’ (*synchoreîn*), que no significaría asentir de propia voz a lo que *otro* sostiene ni, por consiguiente, suscribir una opinión ajena (*admite*¹), sino aceptar, sea explícita o tácitamente, algo que se sigue de las *propias* admisiones (*admite*²). Este segundo significado es el que se impone, a mi entender,

35. Punto de vista contrario a la doctrina de la medida, desde luego. “Todos los hombres”, en rigor, como explícitamente se afirma en *Teeteto* 170a7, se oponen a ella, sosteniendo que hay juicios verdaderos y también juicios falsos. En este aspecto, todo interlocutor de Protágoras es a la vez su adversario.

para dar sentido a las palabras de Sócrates en 171a6-8 o en 171 b1-2, en que describe las intervenciones de Protágoras mediante afirmaciones que muy improbablemente éste haría, pero cuya verdad, así y todo, no tiene modo de rehusar a sus oponentes, por desprenderse de otras que ha admitido expresamente y dado a publicidad. A la luz de esta distinción entre dos sentidos de ‘admitir’, el relato de Sócrates adquiere buen sentido. Es cierto que Protágoras no *dice* a sus oponentes que tienen razón allí cuando mantienen que él está equivocado y mucho menos *dice* que su doctrina de la medida es falsa, pero no es menos cierto que no puede refutar a quienes así dicen ni tiene qué aducir en su defensa, excepto insistir en que *todos* dicen la verdad.³⁶ Si bien no *admite*¹ tales cosas, pues, “de algún modo” –como apunta Sócrates– las *admite*², incapaz de dar una respuesta satisfactoria a sus adversarios.

(iv) En *Teeteto* 171a6-b3, Sócrates expresa que por acordar o convenir (*homologôn*) que *todos* juzgan la verdad, Protágoras no puede dejar de admitir (*synchoreîn*) que sus oponentes están en lo cierto [1], al tiempo que acordar (*homologeîn*) algo semejante –la cadena de implicaciones continúa– conlleva admitir (*synchoroîn*), quiéralo o no aceptar el Abderita, que la propia creencia es falsa [2]. Repárese en el singular encadenamiento de las proposiciones introducidas por el verbo *homologeîn* (acordar, concordar, convenir) con las introducidas por *synchoreîn* (admitir, conceder, transigir), relacionadas entre sí al modo en que se relaciona lo dicho a título de premisa con lo que va implicado o se desprende de ello como su conclusión.³⁷ En tal sentido, es posible establecer una distinción entre aquello a lo que Protágoras brinda su asentimiento, diría-

36. Convengamos, siguiendo a Wieland (1991), p. 25, que “sería un comportamiento inadecuado, cuando se tiene que comunicar algo, querer obstinarse en una determinada formulación lingüística”, al modo en que se comportan Eutidemo y Dionisodoro en el pasaje citado en n. 29, o el propio Protágoras en el pasaje que nos ocupa.

37. Y dado que no siempre estamos dispuestos a aceptar de buen grado todo lo que se sigue de nuestras creencias, la diferencia entre *homologeîn* y *synchoreîn* serviría eventualmente para expresar la diferencia entre prestar nuestro asentimiento inmediato a algo y aceptarlo forzosamente, por no poder dejar de reconocer que se desprende de lo asentido previamente. Esto explicaría por qué todos los usos de *homologeîn* en el presente pasaje están directamente ligados a la noción de verdad (*homologôn tà ónta doxázein hápantas*, 171a9; *homologeî alethê einai*, 171b2; *homologeî kai taúten alethê tèn dóxan*, 171b6).

mos, de buen grado, y lo que como *consecuencia* de ello se vería obligado a admitir. Ejemplos de lo primero lo constituirían las tesis de que el hombre es medida de todas las cosas, que nadie es mejor juez que uno mismo de las propias impresiones, que toda opinión es verdadera o, como reza [1], que "todos juzgan las cosas que son". Admitir que es verdadera la opinión de sus oponentes al afirmar que él está equivocado [1] y que, por consiguiente, su propia creencia es falsa [2], constituirían en cambio ejemplos de lo segundo. El Protágoras cuyo retrato ofrece Sócrates es, en esta perspectiva, un sofista bastante peculiar que acepta el *principio de consecuencia argumentativa*, de acuerdo al cual no es posible hacer ciertas admisiones y rechazar, a la vez, lo que se sigue de ellas.³⁸ Es la verdad que el sofista dio a conocer en sus escritos, en el caso presente, la que Sócrates pone a prueba,³⁹ reclamándose coherencia entre la letra y el espíritu del *lógos* protagórico.

(v) Veamos la afirmación de Sócrates en 171b4, allí donde afirma que los oponentes de Protágoras "no admiten (*où synchoroûsin*) estar equivocados" [3].⁴⁰ La afirmación sorprende a un autor como Emilsson, para quien cualquier mención de admisión o de rechazo a admitir algo a la parte opositora debería proceder de Protágoras, cuya doctrina está siendo enjuiciada, más bien que de sus oponentes.⁴¹ El autor se pregunta entonces qué podría haber dicho Protágoras como para que sus opo-

38. Sobre el compromiso de aceptar lo que se sigue de lo dicho y todo lo que implica el acto de decirlo, son particularmente claras las referencias de Aristóteles en *Tópicos* 156b27-157a1 y 159a18-20. Acerca de si Protágoras aceptó o no un principio de esta naturaleza, cf. Bostock (1988), p. 91. Véase también Waterlow (1977), pp. 26-27.

39. Repárese en la expresión *eks hon gégraphen*, "de acuerdo a lo que escribí", *Teet.* 171b7. El pasaje que nos ocupa en su conjunto -como bien observa Burnyeat (1976), pp. 43-44, responde al propósito de tomar seriamente la doctrina de la medida y llegar a un acuerdo completo, a partir de las afirmaciones del propio Protágoras, acerca de qué quiso decir éste. Cf. *infra* n. 49.

40. Si quisiéramos tomar al pie de la letra la presente afirmación socrática, podríamos reconstruir este paso de la argumentación del siguiente modo: [3] "Oponentes: ¡Estás equivocado! En cambio nosotros, Protágoras, no lo estamos (i.e. equivocados) Y tú no puedes sino estar de acuerdo con nosotros, una vez más, en que decimos la verdad". La cursiva indica la variante con respecto a la reconstrucción de este paso ofrecida *supra* p. 307 del presente trabajo.

41. Cf. Emilsson (1994), p. 139, n.8.

nentes reaccionen tal como Sócrates describe en [3]⁴² y su respuesta es que debe haber manifestado algo acerca de que están equivocados, si no en sentido absoluto (*simpliciter*) -la doctrina de la medida, reconoce Emilsson, niega que haya error- relativizando la afirmación. De este modo, la simple afirmación en 171b4 de que los oponentes de Protágoras "no admiten estar equivocados" [3] es considerada por Emilsson descripción de un intercambio verbal en que el sofista exhorta a sus interlocutores, infructuosamente, a admitir que la opinión de ellos es falsa para él.⁴³ Esto complica considerablemente la cuestión, pues atribuye a Protágoras un cierto uso de la noción de falsedad que, como ya he explicado, debió haber evitado por todos los medios. De acuerdo a mi reconstrucción, en cambio, no es necesario poner en boca del sofista otra cosa que su tesis 'todos juzgan las cosas que son', formulada a título de defensa ante el ataque de sus adversarios. Estos rechazan tal respuesta y reafirman el propio punto de vista, movimiento que Sócrates describiría en las líneas citadas.

Por otra parte, teniendo en cuenta el significado de *synchoreîn* antes sugerido, estaría dentro del propósito de Sócrates en [3] expresar que quienes se oponen a Protágoras no se ven llevados a reconocer (*où synchoroûsin*) en virtud de anteriores, propias, admisiones, que están equivocados, como en cambio sí Protágoras. Habría así un claro contraste entre la posición de éste y la de sus adversarios. Y no es sólo que el primero, en virtud de sostener que todos dicen la verdad, terminará dando la razón a sus oponentes, admitiendo que está equivocado, i.e. que *no* todos dicen la verdad, en tanto que los últimos "no harán una admisión paralela a Protágoras".⁴⁴ Además de ello, y más importante, es que la admisión de estar en un error, puesto que el sofista llega a ella a partir de sostener que *no es posible* equivocarse (lit. "todos dicen las cosas que son", i.e. verdaderas), toma la forma de una contradicción. Sus opositores, en cambio, niegan la doctrina de la medida creyendo que hay opiniones verdaderas y también opiniones falsas, pudiéndose man-

42. Cf. *Ibid.* pp. 140 y 143.

43. Su reconstrucción de este paso del argumento (cf. Emilsson (1994), p. 141) es la siguiente:

"[3] Protágoras: Pero ustedes deben admitir que vuestra opinión es falsa para mí. Oponentes: No, no lo admitimos"

44. Cf. *Ibid.*, p. 142.

tener firme –a diferencia de Protágoras– en esa creencia y evitando, gracias a ello, caer en una contradicción [3]. Una de las enseñanzas del argumento, así interpretado, es que la tesis protagórica no puede ser afirmada consistentemente porque sus consecuencias niegan sus premisas; en cambio, su negación se le impone a quien pretenda llevar adelante un tren de pensamiento sin caer en contradicción, es decir, sin tener que admitir en la circunstancia presente ninguna consecuencia indeseable que se siga de alguna de sus creencias anteriores.⁴⁵

(vi) Protágoras no sólo es incapaz de dar una respuesta satisfactoria a sus oponentes cuando mantienen que él está equivocado, sino que termina aceptando que la opinión de ellos es verdadera [3]-[4]. En una situación normal de diálogo obviamente no hay por qué admitir esto último por el mero hecho de reconocer que se está equivocado, sencillamente porque *ambas* partes podrían estarlo. En el caso presente, en cambio, en que el diálogo enfrenta a quienes mantienen tesis contradictorias,⁴⁶ ello no es posible. No por azar la conclusión que Platón pone en boca de Sócrates, en la que éste presenta a Protágoras poniendo en tela de juicio la verdad de la propia tesis, queda sujeta a la especial condición, anti-protagórica, del interlocutor de aquél: “cuando admita que el que dice lo contrario juzga la verdad” –subraya Sócrates en 171b11– “entonces Protágoras mismo admitirá que ni un perro ni el primer recién llegado es medida de una sola cosa que no haya aprendido” [5].

En suma, tendríamos que una vez dada a publicidad y expuesta a la consideración de la mayoría su tesis de que todas las opiniones son verdaderas, Protágoras no tiene más alternativa que conceder verdad a *cualquier* opinión que esa tesis merezca, incluida naturalmente la de quienes mantienen que no es verdadera y que él está equivocado [1]-[2]. En cuanto a la opinión de la mayoría según la cual hay opiniones verdaderas y también opiniones falsas, la tesis que defiende impide a Protágoras otra cosa que considerarla verdadera. Entendemos mejor

45. Son particularmente ilustrativos en este sentido los empleos de *synchoreîn* en *Teeteto* 165b8 y 166b1. De los múltiples usos registrados por Liddell & Scott, cfr. espec. *Fedón* 94b y 100a (*accede, assent to, acquiesce in*); *Rep.* 383a, c, 489d, 543b, *Eutif.* 13a, c (*concede or grant in argument*); *Crat.* 435b (*agreement, consent*) y *Fedro* 234e (*one must concede*).

46. A propósito de la condición anti-protagórica de los interlocutores de Protágoras cf. *supra* n. 35.

ahora por qué a lo largo de la primera parte del *Teeteto*, Sócrates ha atribuido a Protágoras distintas tesis que arraigan, en última instancia, en la *negación del punto de vista del otro*. Mantener que todo juicio es verdadero para quien lo hace, que lo que parece a cada uno es sólo para aquel a quien parece, que nadie es mejor juez que uno mismo de las propias impresiones o –en los términos del *Eutidemo*– que la contradicción no es posible porque dos sujetos que en apariencia se contradicen no están, en realidad, hablando de lo mismo, todo ello apunta de uno u otro modo a negar la posibilidad de que un sujeto se erija en juez del juicio de otro, algo comprensible tratándose de una doctrina incapaz, a los ojos de Platón, de defenderse cuando es atacada [3]-[4].⁴⁷ Claro que si esto es así, cabe preguntar hasta qué punto Sócrates está autorizado a expresarse como si Protágoras compartiese efectivamente el punto de vista de sus adversarios. En otras palabras, la afirmación final de Sócrates cuando expresa que la verdad de Protágoras deja de ser verdadera para él mismo, ¿fluye válidamente del curso de la argumentación que he intentado reconstruir? Esbozaré, a modo de conclusión, una respuesta.

* * *

Estrictamente, lo que el argumento de *Teeteto* 171a6-c7 muestra es que Protágoras, a la hora de enfrentar a un adversario dispuesto a poner en tela de juicio su doctrina, no puede salir en defensa de ella. Sus únicas opciones son refugiarse en el silencio u obstinarse en que “todos juzgan las cosas que son”, sin que lo uno le permita detener el embate del adversario y sin que lo otro selle un genuino acuerdo con su interlocutor. De ahí a presentar al Abderita concordando con sus oponentes habría, con todo, un trecho, y uno se pregunta qué clase de acuerdo tiene en mente Sócrates al formular su conclusión. No por nada, la validez de la inferencia es impugnada por buena parte de los estudiosos, entre

47. Suscribo plenamente, en este sentido, la afirmación de Waterlow (1977), p. 36: “Un oponente que se confronte con la posición de Protágoras se confronta, por así decirlo, con una nada dialéctica que no ofrece ninguna resistencia. Nada puede llevarlo a alterar, defender, reconsiderar o aun reafirmar sus propias opiniones, puesto que todo lo que puede dar es la instantánea concesión de su verdad”.

quienes se ha ido estableciendo el consenso⁴⁸ de que la tesis relativista de Protágoras, aunque *tiene* que ser falsa, es mucho más fuerte de lo que se piensa y bastante difícil de refutar si es defendida por un protagórico consecuente.

Es posible, sin embargo, interpretar lo afirmado en *Teeteto* 171b9-c7 [5] de modo de ver en estas líneas una descripción aceptable del singular acuerdo que Protágoras, sugeriré, efectivamente establece con sus adversarios. Si coincide con ellos no es porque al cabo de la discusión ya no crea en la verdad de la doctrina de la medida, sino más bien porque al tener por verdadera una doctrina que otros estiman falsa, Protágoras admite que es posible juzgar verdadera y falsamente acerca de la misma cosa y con ello, involuntariamente, se asocia a la opinión de la mayoría. El acto mismo de dar a publicidad su verdad la expone al juicio de los otros y la hace verdadera no sólo *para él*, pasible de ganar la adhesión de unos y el rechazo de otros. El momento en que la opinión de Protágoras sale a la luz y se hace *logos* instala el punto de vista del otro, de cuya negación se nutría el célebre *dictum* del hombre-medida, y convierte a la verdad-de-Protágoras en discutible. A esto está apuntado Sócrates, a mi modo de ver, al afirmar que la doctrina en cuestión es puesta en tela de juicio por *todos*, "empezando por Protágoras", quien en el preciso momento en que se dispone a comunicar su verdad, de algún modo deja de tenerla por verdadera. Pasible de ser puesta en tela de juicio la pretensión de verdad que, quiéralo o no admitir el Abderita, animó su formulación, la doctrina que proclama la imposibilidad de semejante enjuiciamiento se refuta a sí misma. Claro que si confiar a la escritura lo que se tiene por verdadero es ya, en algún sentido, exponerlo al juicio de los otros y pretenderlo verdadero *simpliciter*, ¿por qué, para refutar a Protágoras, en el *Teeteto* se lo lanza a la arena del diálogo? Platón, como sabemos, más de una vez ha alertado sobre el peligro de atenernos sólo a la palabra escrita que, incapaz de defenderse a sí misma, necesita que el autor acuda en su auxilio, sometiendo a prueba las verdades que dio a comunicar por escrito y dejando así empuerados los productos de su pluma.⁴⁹ Un texto no puede explicarse a sí

48. Transcribo a continuación expresiones del árbitro de la RLF.

49. Compárese la preocupación de Protágoras en el *Teeteto* por que sus escritos sean tomados en serio (*spoudázein*, *Teet.* 168de, e1) con las reservas de Platón en *Fedro* y *Carta VII* en cuanto a que lo transmitido a través de la escritura sea

mismo ni responder las preguntas que se le hagan, como tampoco defenderse cuando es atacado. En tal sentido, creo que es signo de honestidad intelectual por parte de Platón, como también de su respeto por Protágoras, el dar a éste la ocasión de acudir en auxilio de sus escritos. Con todo, si es correcta mi reconstrucción del diálogo que entabla con sus adversarios, mi conclusión es que Protágoras, condenado a la vana repetición de su verdad, no sale airoso de la prueba dialógica. Le pasa a su doctrina lo que a las palabras escritas, según *Fedro* 275d: uno creería que el pensamiento las sustenta, pero si se les pregunta con miras a aprender de lo que dicen, "*expresan tan sólo una cosa que es siempre la misma*".

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata
CONICET

BIBLIOGRAFIA CITADA

1. TEXTOS

- DIÈS, A. (1926) *Platon: Théétète* (Paris, Les Belles Lettres)
LEVETT, M. J. - Revised by M. Burnyeat (1928), *Plato: Theaetetus* en M. Burnyeat (1990), *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis-Cambridge, Hackett)
MC DOWELL, J. (1973), *Plato Theaetetus* (Oxford, Clarendon)
VALLEJO CAMPO, A. (1988) *Platón: Teeteto* (Madrid, Gredos)
NARCY, M. (1994) *Platon: Théétète* (Paris, G-Flammarion)

2. BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

- BOSTOCK, D. (1988), *Plato's Theaetetus* (Oxford, Clarendon)
BURNYEAT, M. (1976), "Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*"

tomado seriamente. O la necesidad, marcada en uno y otros textos, de que el autor acuda en auxilio (*boethein*, *boetheia*: *Teet.* 164e5, e7, 165a3, 168c3, 1769e1; *Fedro* 275e6, 277a1, etc.) de sus escritos allí cuando éstos, incapaces de socorrerse a sí mismos, sean atacados o vituperados injustamente.

- tetus", en S. Everson (ed.), *Epistemology* (Cambridge, 1990), pp. 39-59
- BURNYEAT, M. (1990), *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis-Cambridge, Hackett) Transl. by M. J. Levett
- EMILSSON, E. (1994), "Plato's Self-Refutation Argument in *Theaetetus* 171a-c Revisited", *Phronesis* XXXIX 2, pp. 136-149
- COOPER, J. (1970), "Plato on Sense-Perception and Knowledge", *Phronesis* XV, 2, 123-146
- GROTE, G. (1875), *Plato and the other Companions of Sokrates* (Londres)
- HABERMAS, J. (1972), "Teorías de la verdad" en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (Trad. de M. Jiménez Rondo, Madrid, 1989), pp. 15-58
- KERFER, G. (1949), "Plato's Account of the Relativism of Protagoras", *Durham University Journal* 42 (N.S.11), pp. 20-26
- LEE, E. (1973), "'Hoist with His Own Petard': Irony and Comic Elements in Plato's Critique of Protagoras (*Tht.* 161-171)", en E. Lee, A. Mourelatos & R. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented by G. Vlastos* (Assen, 1973), pp. 225-261
- MC DOWELL, J. (1973), *Plato's Theaetetus. Translated with Notes* (Oxford, Clarendon)
- MACKIE, J. L. (1964), "Self-Refutation - A Formal Analysis" *Philosophical Quarterly* (1964) 14 n°56, pp. 193-203
- MAGUIRE, J. (1973), "Protagoras or Plato?", *Phronesis* XVIII, 2, 134-135
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (1991), "Aporías del no ser y aporías de lo falso en *Sofista* 237b-239c", *Revista Latinoamericana de Filosofía* XVII (1991) 2, pp. 259-274.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (1995), *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*, Buenos Aires
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (1996), "La crítica de Platón al relativismo protagórico", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 31/32, UNLP, pp. 429-438.
- MARCOS DE PINOTTI, G. E. (1999), "A propósito de una interpretación reciente del argumento platónico de la auto-refutación de Protágoras (*Teeteto* 171a-c)", *Praxis filosófica* VIII-IX, pp. 227-246
- D. MODRAK (1981), "Perception and Judgement in the *Theaetetus*", *Phronesis* XXVI 1, 35-54
- RUNCIMAN, W. (1962), *Plato's Later Epistemology* (Cambridge, U.P.)
- VLASTOS, G. (1956), *Introduction to Plato's Protagoras* (Indianapolis and N. York)

- WATERLOW, S. (1977), "Protagoras and Inconsistency: *Theaetetus* 171a6-c7", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, Band 77, Heft 1, pp. 19-36
- WIELAND, W. (1991), "La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", *Méthexis* IV, pp. 19-37.

ABSTRACT

This paper deals with the argument by which Plato tries to prove that the Protagorean position is self-refuting. I begin by recapitulating the Measure Doctrine which is attributed to Protagoras early in the first part of the dialogue (Section I). Then, after the translation of the highly problematic argument in which the refutation would be effected, I discuss the commonly accepted view according to which that conclusion can not be derived without an illegitimate dropping of the qualifiers (Section II). Finally, in order to clarify what kind of argument Plato is offering in *Theaetetus* 171a-c, I propose to reconstruct the dialogue between Protagoras and his opponents. If my view is correct, the Platonic argument is a good argument against the Protagorean position.

REVISTA PATAGÓNICA DE FILOSOFÍA



Patagonian Journal of Philosophy
Año 1, Vol. 1, N° 1, setiembre 1999
Publicación semestral

Artículos / Articles:

NICHOLAS RESCHER	<i>The Deficits of Scepticism</i>	5
VÍCTOR RODRÍGUEZ	<i>El tiempo y las imágenes del mundo</i>	31
GÜROL IRZIK	<i>A Re-evaluation of Logical Empiricism</i>	49
RODOLFO GAETA	<i>Significado, referencia y objetividad</i>	69
MARCELO DÍAZ SOTO	<i>Sobre lo mental o cómo evitar el agnosticismo</i>	93
JAVIER LEGRIS	<i>Observaciones sobre el desarrollo de la teoría de la demostración y su relevancia para la filosofía de la lógica</i>	115

Notas / Notes

MARCELO SABATÉS	<i>Roderick Chisholm: In memoriam</i>	133
-----------------	---------------------------------------	-----

Reseñas / Reviews:

OSCAR NUDLER	Niznik, J. y Sanders, John T. (eds.), <i>Debating the State of Philosophy</i>	137
FÉLIX SCHUSTER	Klimovsky, G. – Hidalgo, C., <i>La inexplicable sociedad</i>	145
EDUARDO FLICHMAN	Bird, A., <i>Philosophy of Science</i>	154
SUSANA ROMANIUK	Abrantes, P., <i>Imagens de natureza, imagens de ciência</i>	167
MARÍA INÉS MUDROVIC	Bunzl, M., <i>Real History. Reflections on Historical Practice</i>	175

Director / Editor: Oscar Nudler

Pedidos y suscripciones: Susana Romaniuk - Fundación Bariloche -
Avda. 12 de Octubre 1915 - (8400) Bariloche - Pcia. de Río Negro -
Argentina - rpf@bariloche.com.ar

Precio del ejemplar:	individuos \$ 15	instituciones \$ 30
Suscripción anual:	individuos \$ 25	instituciones \$ 50

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXV N° 2 (Primavera 1999)

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Richard Dedekind. *¿Qué son y para qué sirven los números? y otros escritos sobre los fundamentos de la matemática*. Edición e introducción a cargo de José Ferreirós. Madrid: Alianza, 1998. 194 págs.

Richard Dedekind (1831-1916) fue uno de los grandes matemáticos de la segunda mitad del siglo XIX. Educado en Göttingen, último doctorando del gran Gauss, fue amigo y albacea intelectual de Riemann y también discípulo de Dirichlet, cuyas *Lecciones sobre la teoría de los números* editó y completó. Dedekind fue quizás el primero en adoptar resueltamente el punto de vista abstracto característico del álgebra moderna y no es exagerado describirlo como el fundador, o al menos el más importante precursor de la concepción estructuralista de las matemáticas, difundida en el siglo XX por Bourbaki y preferida, hace años ya, por los matemáticos de profesión y también, últimamente, por algunos filósofos de las matemáticas.¹

Dedekind publicó dos escritos decisivos sobre los fundamentos de la disciplina, el artículo "Continuidad y números irracionales" ("Stetigkeit und irrationale Zahlen"-1872) y el breve libro *¿Qué son y para qué sirven los números? (Was sind und was sollen die Zahlen-1888)*. El presente volumen contiene traducciones de ambos y de otros cuatro escritos breves (dos inéditos) y una selección de cartas de Dedekind que arrojan luz sobre esos mismos temas. Los precede una muy lúcida y bien documentada introducción (pp. 5-71) del Profesor José Ferreirós, quien también hizo la traducción. El volumen incluye además una bibliografía comentada (pp. 72-73), notas del editor (pp. 181-189) y un índice de nombres y conceptos (191-194), práctica esta última que ojalá imitaran todos los que publican obras de filosofía en castellano.

"Continuidad y números irracionales" presenta una de las definiciones de número real, basadas en el concepto de número racional, que surgieron alrededor de 1870. La realidad de los números reales puede considerarse aceptada desde fines del siglo XVI, cuando Simon Stevin reemplaza la definición de Euclides -"número es la multitud compuesta de unidades"- por la siguiente: "Nú-

1. Véase Michael D. Resnik, *Mathematics as a Science of Patterns* (Oxford: Clarendon Press, 1997); Stewart Shapiro, *Philosophy of Mathematics: Structure and Ontology* (New York: Oxford University Press, 1997).

mero es aquello por lo cual se expresa la cantidad de cada cosa" (no importa que sea discreta o continua, *multitudo* o *magnitudo*). Newton la reformula con mayor precisión en su *Arithmetica universalis* de 1707: "Por número entendemos no una multitud de unidades, sino la razón abstracta entre una cantidad cualquiera y otra del mismo género que se toma por unidad". La aplicación de las cuatro operaciones aritméticas a los "números" así concebidos había empezado mucho antes, con Eudoxo (c. 390-c. 337 a.C.). El purismo antisomático de la Europa burguesa no quiere ya entender a los números reales a partir de las magnitudes espaciales, temporales y materiales medidas con ellos, sino, de forma (tenida por) estrictamente aritmética, como series o colecciones infinitas de racionales, es decir, de razones entre números enteros. Cuando el artículo de Dedekind apareció en 1872 ya estaban en circulación las definiciones de Weierstrass y Méray y acababa de publicarse la de Cantor. La definición de Dedekind, que utiliza la noción de "cortadura" (*Schnitt*) asociada duraderamente a su nombre, es sin duda la más popular en los libros de texto.

Una cortadura en el dominio de los números racionales es una partición de los racionales en dos clases mutuamente exclusivas, tales que todos los elementos de una clase (que llamaré 'la primera') son menores que cualquier elemento de la otra (la 'segunda'). Definimos un número real como una cortadura cuya primera clase no contiene un racional mayor que todos los racionales de esa clase. Si x es un número real cuya segunda clase no contiene un racional menor que todos los racionales de esa clase, x es un número irracional.² Es fácil ordenar los números reales de menor a mayor y definir la suma y el producto de un par cualquiera de ellos de modo que el resultado sea un número real, esto es, una cortadura con la propiedad señalada. Premunido de estas operaciones, el sistema de los números reales constituye un cuerpo arquimédico ordenado y completo.

¿Qué son y para qué sirven los números? ofrece una fundamentación de la aritmética elemental —la teoría de los números naturales— muy similar a la propuesta un año más tarde por Peano.³ En este caso, fue la obra de Peano la que ha conquistado el favor de los autores didácticos, aunque el libro de Dedekind parecería calar más hondo. Es este respecto recuerda a *Los fundamentos de la aritmética* de Frege, publicado cuatro años antes,⁴ aunque el punto de vista de

2. Ejemplo: tómese como primera clase el conjunto de todos los racionales cuyo cuadrado es menor que 2 y como segunda clase el conjunto de todos los racionales cuyo cuadrado es mayor que 2. Obtenemos así en efecto una partición de los racionales, puesto que no hay un racional cuyo cuadrado sea igual a dos. Esta partición es evidentemente una cortadura que satisface la definición de número real.

3. Giuseppe Peano, *Arithmetices principia nova methodo exposita* (Torino: Bocca, 1889).

4. Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* (Breslau: Wilhelm Koebner, 1884).

ambos autores es muy diferente. Para un lector de Dedekind es muy difícil entender que Frege haya juzgado importante definir los números naturales de tal modo que nadie corra el peligro de confundir a Julio César con el número dos. De hecho, un lector de Dedekind con alguna fantasía literaria podrá imaginar con toda naturalidad, por ejemplo, que el Secretario Ejecutivo de la Asociación de Ángeles Guardianes, que tiene presentes a todos los seres humanos nacidos y por nacer y conoce el orden preciso de su llegada al mundo, los emplea —tomados en este orden— para hacer aritmética (en vez de usar los dedos, que seguramente no tiene). Para dicho ángel, Julio César ciertamente no es el dos, porque el dos es Eva, pero el dictador romano también tiene su lugar preciso en la serie numérica. Pues, como concisa y elocuentemente dice Dedekind (1888, N° 73),

si en la consideración de un sistema [que cumple las condiciones a , b , c y d del N° 71 y está] ordenado por una aplicación f prescindimos totalmente de la peculiar naturaleza de los elementos, retenemos únicamente que son discernibles y sólo consideramos las relaciones mutuas en que los pone la aplicación ordenadora f , estos elementos se llaman *números naturales* [...]. Las relaciones o leyes que se derivan de las condiciones a , b , c y d del N° 71 y que, por tanto, son siempre las mismas en todos los sistemas ordenados simplemente infinitos —cualesquiera que sean los nombres que casualmente se les dé a los elementos particulares— constituyen el objeto inmediato de la ciencia de los números o aritmética.

La presente edición de Dedekind, con su amplia y muy instructiva introducción, constituye un aporte valiosísimo a la literatura matemático-filosófica en nuestro idioma. Un examen rápido de la traducción, con el original a la vista, me convence de que ella es excelente. Los matemáticos se escandalizarán de que Ferreirós diga 'representación' por 'Abbildung', en circunstancias de que Dedekind nombra con esta palabra al concepto central de la matemática de hoy, que él mismo introdujo (1888, N° 2) y que en castellano llamamos 'aplicación'. Ferreirós explica su decisión (p. 185 n. 15) con argumentos que me parecen razonables pero no acaban de convencerme. Pero no cuesta nada acostumbrarse a leer 'aplicación' donde el texto dice 'representación'. He leído con cuidado la introducción, comprobando, de paso, que el libro está muy bien impreso. Pude detectar solamente dos errores tipográficos (p. 51, línea 10 y p. 57, línea 7). En ambos casos figura la letra hebrea aleph donde debió usarse la N abierta que vemos, por ejemplo, en la p. 57, líneas 8, 9 y 10.

Ojalá el libro que comentamos atraiga la atención de nuestros estudiantes de filosofía, aunque no tengan un interés especial en las matemáticas. La luminosa precisión de Dedekind, admirablemente captada por Ferreirós, es un estu-

pendo antídoto contra el estilo de "fuegos artificiales" y el estilo de "cortina de humo" que suelen alternarse –y combinarse– en la prosa que se dice postmoderna.

Roberto Torretti
Universidad de Chile

Enrique Villanueva (ed.) *Truth Philosophical Issues*, 8, (Atascadero, Ridgeview Publishing Company, 1997)

Los artículos reunidos en esta compilación son, prácticamente en su totalidad, el resultado de las presentaciones realizadas en la novena conferencia de la Sociedad Iberoamericana de Filosofía (SOFIA) realizada en la ciudad de Querétaro (México) en junio de 1996. En aquella oportunidad, se presentaron una serie de trabajos del volumen mantiene las características habituales de estos encuentros: un artículo principal en donde se defienden algunas ideas relacionadas con el tema de la convocatoria y a continuación varios artículos en donde se discuten estas ideas. La elección del tema, en esta oportunidad, fue muy apropiada, ya que en los últimos tiempos se han abierto una gran variedad de líneas de investigación alrededor de las expresiones veritativas.

Es útil recordar que el enfoque tarskiano de la verdad tiene un triple status. Por un lado, es una teoría matemática con ricos resultados: ofrece una definición del concepto de verdad que evita las conocidas paradojas semánticas. Por otro, es una definición reduccionista de la verdad, que trata de incorporar el concepto en un metalenguaje que no contenga conceptos semánticos, indicando en forma sistemática cómo reemplazar las apariciones de la expresión 'es verdadera' por otras expresiones que se suponen claras. Por último, pretende reconstruir la idea tradicional de verdad, brindando un análisis acerca de la naturaleza de la verdad. En esta compilación, Villanueva reúne una variedad de artículos relacionados con estos dos últimos aspectos: el de la reducción de la semántica a la base fisicalista y el de la naturaleza de la verdad. En particular, se presentan una serie de trabajos relacionados con el deflacionismo semántico y la idea según la cual no hay ninguna naturaleza subyacente al predicado veritativo. Todo lo que puede hacerse al dar una definición de verdad es reunir el conjunto adecuado de las oraciones (T) del lenguaje (bicondicionales del tipo 'la nieve es blanca' es verdadera si y sólo si la nieve es blanca) para el cual se quiere efectuar la definición de verdad. Se exploran los límites de esta idea, la noción de análisis conceptual que pueda estar implícita en estas presentaciones, el problema de la vaguedad y algunos problemas técnicos como el

de la estructura gramatical de las expresiones veritativas (si son expresiones predicativas o anafóricas). El primer aspecto de los trabajos tarskianos, el relacionado con las conocidas paradojas semánticas, también es abordado a través de una muy interesante discusión alrededor de la teoría semántica de la revisión. Lo que aquí está en juego es si las paradojas muestran que la verdad es un concepto circular, la plausibilidad de aceptar en nuestros marcos teóricos conceptos circulares y la relación que este concepto circular de verdad tendría con nuestro concepto ordinario de verdad.

Veamos con más detalle el contenido de los artículos que se encuentran en esta compilación. En "The Truth about Deflationism" Scott Soames presenta al deflacionismo como una actitud general frente al problema de la verdad. Ser deflacionista es adherir a la idea según la cual nuestras doctrinas filosóficas acerca de la realidad y nuestra capacidad para conocerla no pueden ser establecidas analizando la noción de verdad. No es habitual encontrar este tipo de caracterización del deflacionismo y cabe mencionar que es difícil que esta presentación haga justicia con el núcleo de la idea original. Autores que defiendan el enfoque correspondentista de la verdad, pero crean que la semántica y la metafísica son cuestiones independientes (Michael Devitt, Alberto Moretti, Eleonora Orlando) quedarían prácticamente enrolados en la corriente deflacionista. Pero bueno, visto así, sostiene el autor, esta corriente es correcta. Sin embargo, argumenta, ninguna de las propuestas deflacionistas específicas (el redundantismo, la teoría performativa de la verdad, la concepción de Tarski y la de Kripke, o el minimalismo) son completamente adecuadas. El autor detalla cuáles son sus razones para sostener sus críticas a estas propuestas específicas y se concentra en las consecuencias filosóficas que se pueden sacar del deflacionismo. En particular, analiza la crítica de Boghossian según la cual no sólo el mencionado enfoque acerca de la verdad es incompatible con la opción más plausible acerca del significado (el anti-factualismo), sino que este último es inconsistente. Manuel García-Carpintero se concentra, en "On an Incorrect Understanding of Tarskian Truth Definitions", en la crítica de Soames a la concepción tarskiana. En particular, discute la interpretación de las oraciones (T). Mark Richard en "Deflating Truth" se detiene en la cuestión de las implicancias filosóficas de adoptar el deflacionismo y argumenta en contra de Soames (y con Boghossian) que este enfoque es inconsistente con el anti-factualismo.

En "Deflationary Truth and The Problem of Aboutness" Paul Horwich explora con detalle la relación entre el significado y la verdad. ¿Puede el deflacionismo iluminar la naturaleza del significado? ¿Qué tipo de objetos son los significados? La respuesta de Horwich es que los significados nos comprometen conceptualmente con mucho menos que lo que los filósofos han creído, intentado vincularlo con el uso de las expresiones. La propuesta es que una teoría mínima de la verdad, que nos vincula con una explicación del significado mediante los usos del lenguaje, puede captar los aspectos representacionales

involucrados en nuestro lenguaje. Huw Price en "What Should a Deflationism About Truth Say about Meaning" rechaza estas ideas apelando a la antigua técnica del *Modus Tollens*: si el minimalismo implica relacionar el significado con el uso y esa concepción semántica resulta implausible, tendremos buenas razones para desacreditar al minimalismo. Alberto Voltolini en "Intentionality Deflated" discute las ideas relacionadas con el Wittgenstein de Kripke a favor del escepticismo semántico. El argumenta, en contra de Horwich, que no es el caso que el escepticismo acerca del significado dependa de sostener que las expresiones veritativas no pueden ser explicadas en términos fisicalistas. Por último, Adam Kovach en "Stretching the Truth: Inflated Claims about Deflated Truth and Reference" argumenta en contra del núcleo de las ideas de Horwich intentando mostrar que el minimalismo no puede dar cuenta de los aspectos representacionales del lenguaje.

En "From Truth to Semantics: A Path through Making it Explicit" Robert Brandom argumenta, tal como lo hace en su excelente y conocido libro, a favor de una semántica que dé primacía a la inferencia y no a la verdad. Para el autor, el significado comienza con la práctica social de dar razones. Su intento es alejar a la semántica del concepto de condiciones de verdad y acercarla al de roles conceptuales. Brandom intenta poner distancia entre la predicación y la verdad, defendiendo la idea según la cual el rol expresivo de las expresiones veritativas es anafórico. Jim Tomberlin, en "Quantifications: Objectual or Substitutional?", discute la interpretación sustitucional que supone el enfoque anafórico de Brandom. Danielle Macbeth en "Brandom on Inference and the Expressive Role of Logic", en cambio, se concentra en el rechazo de Brandom a la idea de que la Lógica nos capacita a formular las reglas que gobiernan nuestra racionalidad. En particular, analiza la crítica del mencionado autor a la noción de inferencia material adoptada por Sellars. Mark Lance en "The Significance of Anaphoric of Truth and Reference" discute detalles de la teoría anafórica y extrae de esta teoría implicancias conceptuales distintas a las de Brandom.

En "Imagination, Stipulation and Vagueness" Timothy Williamson se dedica al tema de la vaguedad semántica. Lo que está en juego es si el predicado veritativo es o no un predicado vago. Si esto fuera así, una pregunta que surge es acerca de la naturaleza de esa vaguedad: si ontológica o cognoscitiva. Williamson defiende la idea de que la vaguedad es un fenómeno epistémico. Por esta razón, Terry Horgan, en "Deep Ignorance, Brute Supervenience and the Problem of the Many", argumenta que el enfoque epistémico acerca de la vaguedad implica algunos hechos acerca de la superveniencia que no tienen una explicación imaginable. Pero, sostiene, tal implicación resulta intolerablemente misteriosa. Mario Gomez-Torrente en "Two Problems for an Epistemic View of Vagueness" discute tanto el optimismo semántico defendido por Williamson, como la relación trazada entre términos ordinariamente vagos y términos de las ciencias naturales. Michael Tye "On the Epistemic View of Va-

gueness" objeta la explicación que efectúa el enfoque epistémico de nuestra ignorancia cognitiva.

En " 'Good' On Twin Earth" Geoff Sayre-McCord se aparta bastante del tema central incursionando en la metaética. ¿Puede un filósofo naturalista ser un realista moral? ¿Pueden nuestros términos morales ('bueno', 'correcto') referir a propiedades reales en el mundo y, al mismo tiempo, tales propiedades ser explicables en términos naturalistas? Geoff Sayre-McCord ofrece una respuesta afirmativa a esta cuestión. Pero, tal respuesta tiene una peculiaridad dentro del marco del naturalismo: no sólo se supone la existencia de tipos naturales, sino también la de tipos morales. Tal propuesta se intenta ligar con el resto de la compilación al requerir de una semántica naturalista emparentada con las teorías causales acerca de la referencia de las clases naturales. Me parece que, si bien la discusión es interesante, es un poco colateral al tema que nos ocupa. Jaegwon Kim, en "Moral Kinds and Natural Kinds: What's the difference for a Naturalist?", sostiene que este punto de vista sólo será aceptable si se puede mostrar, con razones independientes, que los tipos morales son distintos ontológicamente a los tipos naturales. Ernest Sosa en "Water, Drink, and 'Moral Kinds'" intenta mostrar que las supuestas ventajas que Geoff Sayre-McCord extrae de su enfoque semántico pueden ser extraídas de cualquier enfoque semántico plausible.

En "Précis of Coming to our Sense: A Naturalistic Program for Semantics Localism" Michael Devitt presenta una exposición general de su reciente libro en donde destaca la escasa atención que se ha prestado a las siguientes preguntas metodológicas: ¿cuál es la tarea específica de la semántica?, ¿por qué los experimentos mentales, a diferencia de lo que ocurre en otras ciencias, tienen un papel central?, ¿por qué las intuiciones semánticas deben ser explicadas por nuestras teorías? El texto contiene un profundo rechazo por la herencia cartesiana relacionada con, por un lado, el supuesto acceso privilegiado que los hablantes tendríamos a los significados y, por otro, con la supuesta justificación a priori que tendríamos de nuestro conocimiento semántico. Nuevamente, estamos un poco alejados de nuestro tema central. Pero, el rechazo de esta tradición lleva a Devitt a sostener que la tarea básica de la semántica es explicar qué son los significados en el contexto de la atribución de actitudes proposicionales. Al atribuir significados de esta manera intentamos explicar y predecir la conducta de los hablantes y usar sus pensamientos y emisiones como guías hacia la realidad externa a ellos. El trabajo contiene, además, una profunda crítica al holismo semántico y a las denominadas teorías del doble factor. David Sosa en "Meaningful Explanation" parece adherir a este último enfoque e intenta argumentar en contra de las razones de Devitt con la que lo objeta. Ken Taylor en "Some Believers" presenta razones para dudar acerca de que las cláusulas opacamente construidas con las que atribuimos actitudes proposicionales puedan jugar el tipo de rol explicativo que Devitt les atribuye.

El último de los núcleos temáticos fue presentado especialmente por los autores para la realización de esta compilación. Su estructura difiere un poco de las anteriores, aunque regresa al punto que nos ocupa centralmente. El tema es la relación de la definición del concepto de verdad y las paradojas semánticas. En particular, en "Revision" Vann McGee y en "Revision and its Rivals" Donald Martin presentan sus críticas y diferencias al enfoque de la revisión defendido por Belnap y Gupta. Por ello, cierra el apartado "Definition and Revision: A response to McGee and Martin" en donde Anil Gupta responde a las objeciones planteadas. Como he mencionado ya, el punto de partida del enfoque de la revisión es afirmar que el conjunto total de las oraciones (T) del lenguaje, aún aquellas que atribuyen condiciones veritativas a oraciones que contienen expresiones veritativas como el mentiroso ('esta oración es falsa') o el honesto ('esta oración es verdadera'), definen la verdad para ese lenguaje. Si esto es así, argumenta Gupta, hay que interpretar que las oraciones (T) establecen el significado de nuestro concepto de verdad. Pero, si ellas establecen el significado de la verdad y si al igual que Tarski no se está dispuesto a abandonar la idea según la cual las oraciones son o bien verdaderas o bien falsas, entonces la verdad debe ser un concepto circular. Por este motivo, el enfoque de la revisión supone aceptar el carácter irremediabilmente circular de nuestro concepto de verdad y construir un aparato semántico con reglas que, a diferencia del enfoque clásico, determinen la extensión del mencionado concepto solo de manera conjetural (reglas de revisión). La mayor parte de las preguntas y objeciones elaboradas por McGee y por Martin están dirigidas al modo en que se extrae información categórica de estas reglas que especifican la extensión de la verdad de manera hipotética, a la comparación de este aparato teórico con sus principales rivales y su aplicabilidad a los lenguajes naturales.

Como espero haber mostrado, hay muchos temas interesantes en esta compilación. Ellos están tratados con profundidad y rigor. Las ideas que se presentan son sometidas a agudas críticas. Considero que el libro es de imprescindible consulta para los especialistas en las nociones semánticas y para todos aquellos que quieran tener una visión actualizada de esta disciplina.

Eduardo Alejandro Barrio
Universidad de Buenos Aires

Olbeth Hansberg. *La diversidad de las emociones*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996, 198 páginas.

En las últimas décadas ha resurgido el interés por el papel que cumplen las emociones en la explicación de la acción y en la vida moral. Esto naturalmente

ha llevado a nuevas reflexiones sobre la naturaleza de las mismas. Tradicionalmente, este debate ha girado alrededor de la pregunta: ¿cuáles son los elementos básicos que constituyen a las emociones? Si nos atenemos a las teorías más influyentes vemos que la sensacionista formulada por Descartes y luego adoptada con algunas modificaciones por representantes del empirismo inglés concibe a las emociones como sensaciones o sentimientos. La teoría conductista sostiene que las emociones son esencialmente disposiciones para actuar. Y las teorías que actualmente dominan la reflexión filosófica sobre la naturaleza de las emociones, de orientación cognitivista, sostienen que su elemento central es algún tipo de estado cognoscitivo, sean creencias (Joel Marks, Jerome Shaffer), juicios (Robert Solomon), evaluaciones no necesariamente basadas en creencias o juicios (Patricia Greenspan), o una combinación de creencias y deseos (Robert Gordon).

El reciente libro de Olbeth Hansberg *La diversidad de las emociones* es una su- gerente presentación sistemática de algunos de los problemas fundamentales que surgen en el análisis de la naturaleza de las emociones. Hansberg rechaza las teorías sensacionista y conductista, y considera problemático un enfoque puramente cognoscitivo. Ante la pregunta ¿cuáles son las condiciones necesarias y suficientes de las emociones? Hansberg responde que, en principio, no existen tales condiciones. Luego, la autora reconoce su afiliación con el enfoque cognitivista. Las emociones, nos dice Hansberg, están conectadas con actitudes proposicionales. Pero esta es simplemente una condición "vaga" y "débil", y no debe verse como más que eso. El procedimiento óptimo para develar la naturaleza de las emociones es examinar cómo se vinculan con las actitudes proposicionales, puesto que cada una de ellas se relaciona estructuralmente de manera distinta.

Ahora bien, no es realmente novedoso sostener que las emociones constituyen un grupo no homogéneo. Son varios los filósofos que han destacado la heterogeneidad del fenómeno emocional. Sin embargo, en sus estudios sobre la naturaleza de las emociones terminan reduciéndolas a una misma esencia o, si esto no es posible, se ocupan de grupos de emociones que supuestamente comparten ciertos componentes básicos. Hansberg, en cambio, toma la tesis con toda la seriedad que merece y destaca que el mayor problema de los tratamientos estandar de las emociones es que en tanto pretenden ofrecer definiciones que contengan condiciones necesarias y suficientes para la clase de las emociones suponen una homogeneidad emocional que en verdad no existe.

El libro se encuentra organizado en dos partes. La primera ofrece un análisis del miedo, y la segunda, más breve, del orgullo y de la triada enojo, resentimiento e indignación.

En la primera parte Hansberg discute minuciosamente la postura de Robert Gordon en su libro *The Structure of Emotions*. Debo señalar que no queda demasiado claro el criterio utilizado en la selección de los autores a discutir. Parece-

ría que la autora toma como punto de partida de su propia perspectiva posturas que considera interesantes, aunque de alguna manera deficientes en la explicación del fenómeno emocional. Esta es la impresión que da el análisis de la postura de Gordon sobre el miedo. En su libro este autor se dedica a esclarecer fundamentalmente las causas de ciertas emociones y sus efectos motivacionales. Afirma que el miedo es causado por un estado de incertidumbre y una actitud negativa por parte del sujeto hacia aquello que teme –en el sentido que desea que lo que teme no suceda–. Gordon también sostiene que esta emoción tiene un efecto motivacional característico: quien teme está motivado a hacer algo que le permita evitar aquello que teme.

Hansberg se dedica a mostrar cuan inadecuado es este análisis. Contra Gordon, argumenta que la incertidumbre no es ni una condición necesaria ni suficiente para el miedo y que de hecho esta emoción es totalmente compatible con creencias que implican certidumbre.

Hansberg acuerda con Gordon que el deseo es una condición necesaria del miedo, sin embargo considera que Gordon ofrece un análisis limitado de esta noción y justificadamente ve como una deficiencia el que Gordon no le otorgue importancia a la evaluación de peligro por parte del agente. Si bien Hansberg reconoce que no todo miedo es resultado de la creencia de que hay peligro, considera que la noción de peligro es particularmente útil para explicar varios casos de miedo. Finalmente, Hansberg cuestiona la importancia que Gordon da al efecto motivacional del miedo, puesto que si bien algunos miedos tienen tal efecto otros no. Las críticas de Hansberg en general son acertadas y la autora las utiliza para brindar un análisis propio más rico.

La segunda parte comienza con una discusión breve de la tesis de Hume sobre el orgullo y continúa con el examen de la interpretación de Donald Davidson. Davidson trata de enmarcar la explicación del orgullo dentro de una estructura inferencial que, según Hansberg, no es adecuada en casos complejos de orgullo. En este sentido, se inclina por la propuesta de Gabrielle Taylor para quien la relación entre las creencias y el orgullo no es inferencial sino que se ve moldeada por las situaciones específicas de aquellos que sienten tal emoción.

En el último capítulo de la segunda parte Hansberg analiza el enojo, el resentimiento y la indignación. Aquí, Hansberg destaca que pese a que muchas veces solo se distingue a estas emociones por su grado de intensidad, en verdad existen diferencias de fondo entre ellas. Para tratar al enojo la autora vuelve a discutir y a presentar objeciones a la obra de Gordon. Analiza el resentimiento por medio de la discusión de la postura de Strawson y de Nietzsche. Y finalmente se ocupa de la indignación, emoción moral en tanto “la razón por la que la persona indignada desearía que la acción (u omisión) no hubiese sucedido (o la razón por la que tiene una actitud negativa hacia ella) es que piensa que constituye una violación de alguna exigencia moral” (pág. 185). Es decir, la indignación es una emoción moral porque requiere de una serie de conceptos y

creencias que están vinculados con la moralidad. Aunque menos desarrollada que las secciones que la preceden, la autora aquí plantea una serie de preguntas sobre las emociones morales que sin duda resultarán de especial interés a aquellos que trabajan temas de ética, especialmente el papel de lo emocional en la moralidad.

En el ámbito académico iberoamericano no existe una acumulación filosófica significativa sobre el tema de las emociones. Este de por sí es uno de los motivos por el cual el libro de Hansberg merece una cálida acogida. Pero es indudable que no se trata del único ni del más importante. En general, Hansberg construye un caso persuasivo. Escribe con vigor y entusiasmo y nos ofrece un estudio detallado de la naturaleza de algunas emociones particulares. Por último, cabe destacar que el valor del libro de Hansberg no solo radica en la aguda discusión teórica, sino también en lo que puede aportar a la discusión y solución de muchos de nuestros problemas prácticos actuales.

Arleen L.F. Salles, Ph.D.
Montclair State University

Feyerabend, Paul K., *Ambigüedad y armonía* (Introducción de Fernando Broncano, traducción de A. Beltrán y J. Romo), Barcelona, Paidós Ibérica, 1999, 161 pp. (Edición Original: *Ambiguità e armonia. Lezioni trentine*, Roma-Bari, Laterza, 1996).

Si alguna unidad podemos encontrar en el pensamiento de Feyerabend es su actitud crítica respecto de las consecuencias no deseadas de toda investigación que aspire a arribar a una verdad *única*. Esta convicción guió sus primeros trabajos donde señaló que la universalidad atribuida a la teoría *mejor* justificada era contraria al progreso de la ciencia por retardar la aparición de alternativas teóricas, y por el ocultamiento de los principios semánticos *injustificados* que la hacían parecer como tal.

Luego de la apertura universitaria norteamericana, y de su contacto directo con alumnos provenientes de tradiciones culturales diferentes, Feyerabend se dio cuenta de que su crítica aún permanecía dentro de una tradición que apoyaba las teorías *mejor* justificadas. En su caso, aquellas que, a pesar de la adecuación factual, pasaban con éxito el test de la competencia teórica. Dicho de otra manera, el objetivo del proliferacionismo también consistía en encontrar la teoría *mejor*. Por consiguiente, aunque en un nivel mayor de generalidad, su propuesta continuaba asignando preeminencia epistemológica a la tradición *científica* respecto de las restantes. A partir de allí, todo su pensamiento estuvo basado sobre la idea de que la ciencia es *una tradición cultural más*.

Ambigüedad y Armonía es el título de cuatro conferencias pronunciadas en la Facultad de sociología de la Universidad de Trento del 4 al 8 de mayo de 1992 (menos de dos años antes de morir). El título recoge con gran simplicidad aquello que ha sido la preocupación constante de Feyerabend y que, con la generalidad que impone toda conferencia, expone en esta ocasión. "Armonía" es la forma no técnica de referirse a toda pretensión de sistematicidad, universalidad y homogeneidad cognoscitiva; "ambigüedad", por el contrario, implica renegar de los límites precisos, de la univocidad, con el fin de respetar la *diferencia*, tanto semántica como cultural.

De este modo hay un único tema para todas las conferencias, y este es el pluralismo. Por tal motivo resulta un tanto forzada la asignación de títulos para cada conferencia (1. Realidad e historia, 2. Ciencia y progreso; 3. Teoría y práctica; 4. Conocimiento y verdad). Y esto más por el hecho de que Feyerabend se encarga desde el comienzo de dejar en claro que dado que su auditorio ha venido a escuchar ideas, obtendrán ideas... *pero a su modo*, lo cual quiere decir, no de manera sistemática.

La tesis que sustenta su posición pluralista consiste en que no hay manera de establecer que un modo de discurso (teórico, práctico, mítico, religioso) sea mejor que otro. A partir de allí denuncia la pérdida de memoria, la generalización que borra los detalles, los principios abstractos que arrasan con lo idiosincrático de cualquier tradición. Su intención consiste en insistir en la importancia de la dimensión *tácita* del conocimiento, tal como la señalara Michael Polanyi en 1958. Este conocimiento *incorporado al cuerpo* en forma de hábitos prácticos, y que permite *anticipar* tanto actitudes como resultados, es el que guía la conducta de las personas en la vida cotidiana.

Es en este punto donde los argumentos de Feyerabend corren el riesgo de perder el equilibrio y donde sospecha el lector atento. Si bien la reivindicación del carácter *vital* del conocimiento práctico frente a la sistematización teórica permite comprender la actitud de sus críticas, no se llega a ver la razón de su *incompatibilidad*; el hecho de que para *rescatar* el conocimiento práctico debamos *abandonar* toda pretensión de universalidad.

Sin embargo, no es la vocación de Feyerabend plantear una dicotomía o forzar mediante sus ejemplos históricos la elección de un determinado tipo de conocimiento. Son los peligros de la *actitud objetivista* que ha acompañado en muchas ocasiones la teorización los que Feyerabend quiere denunciar. En su opinión teorizar es lícito, sistematizar puede ser útil; pero debe tenerse en cuenta que no por generalizar y abstraer nos acercamos a la verdad, sino que, por el contrario, lo que hacemos es *alejarnos* del objeto. Toda idea debe ser considerada *junto* con el *proceso* que la originó. Es por ello que las opiniones acerca del mundo no ganan privilegios epistemológicos por el hecho de ser generales y sistemáticas y, por consiguiente, no reside allí ninguna razón para suponer una *autoridad superior* para ellas.

Comprender a Feyerabend en este punto supone, a mi juicio, recordar que sus argumentos están guiados por una concepción de la realidad como entidad *caótica* (donde toda teoría o sistema se convierte en *ilusión*) y un ideal de conocimiento no ya *empirista* (máxima testabilidad), sino *humanista* (desarrollo máximo de nuestras facultades mentales). La búsqueda de la verdad por los opuestos, la posibilidad de saltar alternativamente entre modelos incompatibles según las circunstancias —en lugar de reducirlos a una visión única del mundo—, y el respeto por los méritos de toda creencia aún cuando exceda los límites impuestos por la ideología materialista, son todos puntos que deben entenderse en este sentido.

De modo general puede decirse que no hay ideas novedosas para quien esté enterado de la obra de Feyerabend posterior a *Science in a free society* (1978). En tal sentido encontramos muchas reediciones de viejos argumentos, sin que se note una renovación a partir de la crítica que con el tiempo recibieron los mismos (Jenófanes y los dioses homéricos, Copérnico y el heliocentrismo, Galileo y la caída libre, el materialismo y su relación tanto con la mecánica cuántica como con la biología molecular).

Feyerabend reconoce que sus *historias* detalladas pero no *sistemáticas* son criticadas a menudo por resultar superficiales y no llegar al fondo de la cuestión de qué es el conocimiento. A ello responde, que el problema reside en la misma pregunta, la cual ya supone proceder de modo sistemático, utilizando principios y lógica. Pero, ¿de dónde surgieron tales principios? ¿por qué debemos utilizar una versión en lugar de otra?

Por este motivo, si bien encontramos ahora un énfasis mayor en la importancia de los *detalles*, debe tenerse nuevamente en cuenta que los mismos no son entendidos como las partes más pequeñas de un todo armónico. Por el contrario, la función de los mismos es nuevamente la de proporcionar puntos focales que permiten abordar panorámicas diferentes, multiculturales, que permitan ver que la ciencia debe ir por detrás de una idea de hombre, y no a la inversa.

En este sentido, tal vez pueda notarse cierta tensión con la introducción llevada a cabo por Fernando Broncano, quien se ha detenido más en los problemas epistemológicos abstractos que generara la primera obra de Feyerabend (inconmensurabilidad, holismo) y haya buscado reconstruir de modo *armónico* estas reflexiones pluralistas de Feyerabend.

Fernando Tula Molina
CONICET - Universidad Nacional de La Plata

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

(Fundada en 1975)

Editada por el Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF

COMITE EDITORIAL

María Julia Bertomeu - Alejandro Cassini

Osvaldo Guariglia - Leiser Madanes

(†) Ezequiel de Olaso - Mario Presas

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** es una publicación semestral que aparece en otoño y primavera. Consta de artículos, discusiones, estudios críticos, notas, reseñas bibliográficas y actualidad filosófica. Los trabajos, escritos por investigadores iberoamericanos son editados en español y portugués. La revista está abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas. Los artículos, notas y discusiones son recopilados, entre otros, en el *Philosopher's Index* y en el *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*.

Colección completa: Vol. IV a XXV U\$S 538

CASILLA DE CORREO 5379 - 1000 BUENOS AIRES - ARGENTINA
FAX (54-11) 4787-0533 - E-mail: CIFRLF@MAIL.RETINA.AR

Indice de Autores

RLF

XVI (1990) - XXV (1999)

Aguilar Rivero, Mariflor

Discusión

Ideología: creencia, verdad y consenso. XX (1994) 145

Albieri, Sara

Artículo

Milagres e leis da natureza em Peirce e Hume. XXII (1996)
207

Amor, Claudio

Artículo

Liberalismo y esquizofrenia. XXV (1999) 235

Nota

Rawls: principio de ahorro justo y justificación contractual. XIX (1993) 115

Andreoli, Miguel

Artículo

Igualdad: mínimos necesarios, máximos exigibles. XXV (1999) 199

Estudio crítico

Osvaldo Guariglia: "Moralidad, ética universalista y sujeto moral". XXIV (1998) 149

Annas, Julia*Artículo*

Argumentaciones éticas a partir de la naturaleza: Aristóteles y después. XX (1994) 221

Arana, Juan*Estudio crítico*

Un libro póstumo de Giorgio Tonelli sobre Maupertuis. XVI (1990) 108

Araújo Dutra, Luiz Henrique de*Artículo*

Neo pirronismo na filosofia da ciencia. XXI (1995) 169

Bahr, Fernando A.*Artículo*

Pierre Bayle en los "early memoranda" de Hume. XXV (1999) 7

Barceló, Alfons*Estudio crítico*

Noticia del *Treatise on Basic Philosophy* de Mario Bunge. XVII (1991) 343

Barrio, Eduardo Alejandro*Artículo*

Condicionales contrafácticos y realismo semántico. XXI (1995) 249

Comentarios bibliográficos

M. Valdés (comp.), *Pensamiento y lenguaje. Problemas en la atribución de actitudes proposicionales*. XXIV (1998) 340

E. Villanueva (ed.) *Truth Philosophical Issues*, 8. XXV (1999) 322.

Battro, Antonio*Estudio crítico*

Filosofía y ciencia cognitiva. XX (1994) 169

Comentario bibliográfico

Jaques J. Rozenberg, *Bio-cognition de l'individualité. Philosophèmes de la vie et du concept*. XIX (1993) 367

Becerra Batán, Marcela y Marincevic, Juan*Actualidad filosófica*

Elecciones epistemológicas y práctica docente. XXII (1996) 367

Belvedresi, Rosa*Nota*

Cómo debe entenderse la tesis de que: "Toda historia es la historia del pensamiento". XXI (1995) 347

Comentarios bibliográficos

Carmen González del Tejo, *La presencia del pasado. Introducción a la filosofía de la historia de Collingwood*. XIX (1993) 168

M. Cruz, *Individuo, Modernidad, Historia*. XXI (1995) 179

D. Boucher (ed.), *The Life and Thought of R. G. Collingwood, Collingwood Studies*. XXII (1996) 357

C. Roldán, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. XXV (1999) 180

Benítez Grobet, Laura

Artículo

La vía de reflexión epistemológica y el dualismo cartesiano. XXIV (1998) 73

Bertelloni, Francisco

Estudio crítico

Aristóteles en el Renacimiento. XXII (1996) 331

Bertomeu, María Julia

Artículo

La moralidad humana en su máximo grado no puede ser sino virtud. XXV (1999) 119

Estudio crítico

Ética aplicada y problemas de aplicación en ética. El ejemplo de la bioética. XVIII (1992) 353

Comentarios bibliográficos

David Sobrevilla (comp). *Filosofía, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*. XX (1994)

V. Camps, O. Guariglia, F. Salmerón (comp.) *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Vol. II. Concepciones de la ética. XXI (1995) 173

Crónica

VII Congreso Nacional de Filosofía. XX (1994) 377

Vigésimo Congreso Mundial de Filosofía (Boston). XXIII (1997) 191

Twentieth world congress of philosophy. Philosophy educating humanity. XXIV (1998) 379

Bertucci, Alejandra

Comentario bibliográfico

J. L. Molinuevo (coord.), *Ortega y la Argentina*. XXIV (1998) 343

Birulés, Fina

Comentario bibliográfico

Donald Davidson, *Mente, mundo y acción*. XIX (1993) 362

Blanchette, Oliva

Comentario bibliográfico

Jorge J. E. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*. XXIII (1997) 185

Boeri, Marcelo D.

Artículo

Aristóteles y los principios de la metafísica estoica. XXII (1996) 35

Entre motor y movido debe haber contacto: una dificultad en la teoría aristotélica del movimiento. XXIV (1998) 251

Estudio crítico

Comentarios a *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud* de O. Guariglia. XXV (1999) 151

Boido, Guillermo*Actualidad filosófica*

Juan Pablo II y el Caso Galileo. Reflexiones sobre el fin de la controversia. XXII (1996) 169

Brauer, Daniel*Comentario bibliográfico*

Gabriel Amengual Coll (ed.). *Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel*. XVI (1990) 379

Braun, Rafael*Artículo*

Hobbes: Política, religión e Iglesia. XVII (1991) 43

Bunge, Mario*Crónica*

José Ferrater Mora. XVII (1991) 373

Discusión

¿Qué es filosofar científicamente? XXV (1999) 159

Burnyeat, Myles F.*Artículo*

¿Qué sucede cuando Aristóteles ve el color rojo y oye el Do mayor? XX (1994) 3

Cabanchik, Samuel M.*Discusión*

Réplica a la discusión sobre el revés de la filosofía, lenguaje y escepticismo. XXII (1996) 287

Caimi, Mario*Artículo*

Consideraciones acerca de la metafísica de Kant. XVIII (1992) 259

Comentarios bibliográficos

Javier Muguerza, Roberto Rodríguez Aramayo (eds.). *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*. XVII (1991) 163

Rivera de Rosales, *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. XXII (1996) 155

Calvo Martínez, Tomás*Artículo*

El pirronismo y la hermenéutica escéptica del pensamiento anterior a Pirrón. XVIII (1992) 195

Camacho, Luis A.*Artículo*

¿De dónde viene y a dónde va la filosofía de la tecnología? XVII (1991) 55

Comentario bibliográfico

Ernesto Mayz Vallenilla, *Fundamentos de la meta-técnica*. XIX (1993) 163

Caorsi, Carlos E.*Nota*

La lógica paraconsistente y el primer modelo freudiano de la mente. XVII (1991) 117

Capanna, Pablo*Comentario bibliográfico*

J. Gómez Caffarena (ed.) *Religión*, Vol. 3 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. XXI (1995) 174

Cassini, Alejandro*Artículo*

La justificación aristotélica de los axiomas: una evaluación global. XVII (1991) 291

El fundacionismo aristotélico. Un análisis crítico de la interpretación de José Ortega y Gasset. XVIII (1992) 159

¿Por qué el espacio y el tiempo no son sustancias?. XXI (1995) 285

Inducción y descubrimiento automático. XXV (1999) 87

Comentario bibliográfico

S. F. Martínez, *De los efectos a las causas*. XXIV (1998) 337

Castañeda, Héctor-Neri*Artículo*

La forma lógica y la ontología de los juicios de percepción. XVII (1991) 5

Castro, Edgardo*Comentario bibliográfico*

H. Meschonnic, *Le langage Heidegger*. XXII (1996) 355

Cates, Lynn*Estudio Crítico*

Sobre la individualidad. XVI (1990) 219

Chichi, Graciela M.*Artículo*

"El testimonio de Aristóteles sobre Sócrates en *Refutaciones sofísticas* 34, 183b 6-8. XXII (1996) 23

Estudio crítico

Carlos Pereda: "Vértigos argumentales, una ética de la disputa". XXIV (1998) 329

Comentario bibliográfico

G. Varani, *Leibniz e la "Tópica"*. XXIII (1997) 365

Cohen, Diana*Comentarios bibliográficos*

Spinoza's Earliest Publication? The Hebrew Translation of Margaret Fell's *A Loving Salutation of the Seed of Abraham among the Jews wherever they are scattered up and down upon the Face of the Earth*. XVII (1991) 178

Popkin, R.H., *Isaac La Peyrère (1596-1676) his life, work and influence*. XVIII (1992).

Cordua, Carla*Artículo*

Wittgenstein: Generalidad, Causalidad, Hipótesis. XXI (1995) 197

Cordero, Néstor Luis*Artículo*

Una tragedia filosófica: del "se es" de Parménides al Ser-Uno de Meliso. XXV (1999) 283

Costa, Margarita*Comentarios bibliográficos*

Páll S. Ardal. *Passions and Value in Hume's Treatise*. XVII (1991) 174

M. A. Badía Cabrera. *La reflexión de David Hume en torno a la religión*. XXIV (1998) 346

Y. C. Zarka. *Philosophie et Politique à l'age classique*. XXIV (1998) 364

M. Cruz. *Tolerancia y barbarie*. XXV (1999) 175

Costa, María Victoria*Comentarios bibliográficos*

J. M. Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant: qu'est-ce que l'homme?*. XXII (1996) 162

R. R. Aramayo, J. Muguerza y A. Valdecantos (comp.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*. XXIII (1997) 183

L. Olivé y L. Villoro (eds.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*. XXIV (1998) 356

Cragolini, Mónica B.

Distinción Houssay: Nietzsche y el problema del lenguaje en la perspectiva de la música. XXI (1995) 107

Comentario bibliográfico

Avner Cohen y Marcelo Dascal. *The Institution of Philosophy. A Discipline in Crisis?*. XVII (1991) 367

Ricardo Maliandi. *Etica: conceptos y problemas*. XVII (1991) 361

Reboul, *Nietzsche, crítico de Kant*. XXII (1996) 158

Crespo de Blaquier, Carola*Estudio crítico*

Heinrich Wölfflin (1864-1945). Derivaciones del formalismo kantiano en la teoría del arte. XVII (1991) 149

Crónica

Andrés Rómulo Raggio. XVII (1991) 377

Cresto, Eleonora*Artículo*

Escepticismo, verdad y confiabilidad. XXIII (1997) 93

Comentarios bibliográficos

Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*. XIX (1993) 357

O. Nudler (comp.), *La racionalidad: su poder y sus límites*. XXIII (1997) 370

M. Burnyeat y M. Frede (eds.), *The Original Sceptics: A Controversy*. XXIV (1998) 362

Cristin, Renato*Artículo*

Fenomenología y monadología. Lineamientos para un nuevo paradigma filosófico. XXI (1995) 223

Cruz, Adriana V.*Comentario bibliográfico*

A. J. Perona, *Entre el liberalismo y la social democracia. Popper y la "sociedad abierta"*. XXII (1996) 162

Cruz, Manuel*Artículo*

Comprensión e identidad. Encuentro entre filosofía de la historia y filosofía de la acción. XX (1994) 237

Actualidad filosófica

Calidades de la espuma. XX (1994) 175

Cruz Vergara, Eliseo*Comentario bibliográfico*

Carla Cordua, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. XVI (1990) 115

Cuervo, Arturo H.*Comentario bibliográfico*

J. Ortega y Gasset, *El sentimiento estético de la vida* (Antología), XXIII (1997) 374

Cupani, Alberto*Artículo*

Mario Bunge: un estilo polémico de análisis filosófico. XXIV (1998) 237

Discusión

¿Filosofar científicamente? XXV (1999) 171

Di Camillo, Sandra*Comentarios bibliográficos*

Obiols, C.A. y Rabossi, E. (comps) *La filosofía y el filosofar*. XX (1994) 373

C. M. Rowe (ed.), *Reading the Statesman*. XXIII (1997) 180

Di Gregori, María Cristina*Comentario bibliográfico*

Richard J. Bernstein, *Science Hermeneutics and Praxis*. XVII (1991) 364

Dotti, Jorge E.*Artículo*

El juicio como apriori epistemológico. XVI (1990) 291

Comentarios bibliográficos

Renato Cristin, *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel*. XIX (1993) 369

Schmittiana, *Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*. XXII (1996) 141

Durán, Cecilia y otros*Discusión*

Sobre Conocimiento, sociedad y realidad de León Olivé. XVI (1990) 319

Echeverría, Javier*Artículo*

La demostración de los axiomas de Euclides, según Leibniz. XVIII (1992) 33

Crítica y propuesta a la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. XX (1994) 283

Eisenberg, Paul D.

Discusión

Philosophy and its history de Jorge J. E. Gracia. XXII (1996) 111

Esquisabel, Oscar M.

Artículo

Umbra Cartesii. XXIV (1998) 87

Comentario bibliográfico

K. O. Apel y R. Pozzo (eds) *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*. XX (1994) 359

W. Biemel, *Gesammelte Schriften*. XXIII (1997) 383

Femenías, María Luisa

Notas

Algunas observaciones sobre la noción de *Pragma* en Aristóteles. XVI (1990) 213

Aproximación al joven Aristóteles: El orfismo del *Eudemo*. XVIII (1992) 307

Comentarios bibliográficos

J. Annas, *The morality of Happiness*. XX (1994) 363

P. Schollmeier, *Other Selves: Aristotle on Personal and Political Friendship*. XXII (1996) 151

C. Amorós, *Tiempo y feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. XXIV (1998) 349

R. Padel, *A quien Dios quiere destruir, antes lo enloquece*. XXIV (1998) 351

A. Marcos, *Aristóteles y otros animales*. XXIV (1998) 353

Ferraro, Agustín E.

Artículo

Límites de la moral en la reforma de la Constitución. XXV (1999) 243

Nota

La norma básica de Hans Kelsen como presupuesto pragmático del discurso jurídico. XIX (1993) 133

Comentarios bibliográficos

H. Spector, *Analytische und postanalytische Ethik. Untersuchungen zur Theorie moralischer Urteile*. XXII (1996) 360

O. Guariglia, *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenössischen Ethik*. XXIII (1997) 187

Ferreiro, Héctor Alberto

Artículo

La psicología de G. W. F. Hegel: Notas para una relectura. XXV (1999) 39

Fichant, Michel

Artículo

Leibniz y la exigencia de demostración de los axiomas ("La parte es menor que el todo"). XVIII (1992) 43

La "fábula del mundo" y la significación metafísica de la ciencia cartesiana. XXIV (1998) 199

Fierro, María Angélica

Nota

El procedimiento demostrativo en la ética socrática según Aristóteles. XXIV (1998) 311

Flichman, Eduardo

Artículos

Descentración, indexicalidad y compromiso ontológico. XVIII (1992) 241

Causas, leyes naturales y explicaciones científicas. XXI (1995) 37

Comentarios bibliográficos

Roberto Torretti, *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics*. XIX (1993) 179

J. Arana, *La mecánica y el Espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo*. XXII (1996) 147

M. Marsonet, *The Primacy of Practical Reason. An essay on Nicholas Rescher's Philosophy*. XXIII (1997) 169

Frangiotti, Marcos A.

Artículo

Las dos estrategias anti-escépticas de Strawson. XXIII (1997) 23

Freire Ashbaugh, Anne

Nota

La verdad de la ficción (Una lectura de *República* 376e5-377a6). XVII (1991) 307

Fuller, Timothy

Estudio crítico

El fin de la teología histórica del socialismo y su renacimiento en la tesis de Fukuyama. XIX (1993) 141

Gaeta, Rodolfo

Nota

Significado, referencia e inconmensurabilidad. XVI (1990) 80

Comentario bibliográfico

K. Mulligan (comp.) *Language, truth and ontology*. XXI (1995) 186

Galimidi, José Luis

Nota

Conquista y conciencia en el Leviatán. XXII (1996) 265

Gallichio, Santiago

Artículo

El marxismo analítico. XXIII (1997) 55

Comentario bibliográfico

R. M. Hare, *Sorting Out Ethics*. XXIV (1998) 369

García Belsunce, Eduardo*Comentario bibliográfico*Konrad Cramer. *Kant*. XVI (1990) 373*Crónica*

Hernán Zucchi. XXIV (1998) 380

García, Claudia Lorena*Artículo*

Ideas innatas, esencias y verdades eternas en Descartes. XXIII (1997) 273

García, Pablo*Comentario bibliográfico*Evelyn Andreewsky et alia, *Systémique et cognition*. XX (1994) 357**Garzón Valdés, Ernesto***Artículo*

Intervencionismo y paternalismo. XVI (1990) 3

Gende, Carlos Emilio*Comentario bibliográfico*H. G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*. XXV (1999) 187**Gentile, Nélida***Artículo*

Thomas Kuhn y el problema del nuevo mundo. XXIII (1997) 197

Gert, Bernard*Artículo*

Egoismo. XXII (1996) 5

Gert, Joshua*Artículo*

Lo racional, lo aconsejable y su relación con las creencias y los deseos. XXV (1999) 255

Gilabert, Pablo*Comentarios bibliográficos*P. Dieterlen, *Marxismo analítico. Explicaciones funcionales e intenciones*. XXIV (1998) 186M. Costa y E. Mizrahi (comp.), *Teorías filosóficas de la propiedad*. XXIV (1998) 358**Giusti, Miguel***Comentario bibliográfico*Carlos Thibaud, *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. XX (1994)**Gleizer, Marcos André***Artículo*

Spinoza y la idea-cuadro cartesiana. XXIV (1998) 41

Gómez Lobo, Alfonso*Artículo*

Ironía socrática. XIX (1993) 189

Discusión

Sócrates: ¿filósofo en el límite?. XXI (1995) 159

Comentario bibliográfico

Margherita Isnardi Parente. *Stoichi Antichi*. XVII (1991) 357

Gómez Torrente, M.*Artículo*

La teoría de los modos infinitos de Spinoza. XXIII (1997) 295

Gómez, Ricardo J.*Comentario bibliográfico*

R. Torretti, *La geometría del universo y otros ensayos de filosofía natural*. XXIII (1997) 359

Gracia, Jorge J. E.*Artículo*

¿Puede haber interpretaciones definitivas? XIX (1993) 203

Discusiones

Respuesta a Schmitz y Eisenberg. XXII (1996) 123

Respuesta a C. M. Topuzian. XXIII (1997) 137

Guariglia, Osvaldo*Artículos*

"Se debe", entonces "yo debo": ¿implicación?. XX (1994) 303

Virtud, perfección y fin último en la *Metafísica de las costumbres*. XXV (1999) 109

Estudio Crítico

El universalismo en la ética contemporánea. XVI (1990) 353

Discusión

Respuesta a algunas objeciones. XX (1994) 327

Gutiérrez, Carlos B.*Artículo*

Ackerman contra Rawls: del velo de ignorancia a la ciencia ficción. Ilusiones sistémicas liberales. XIX (1993) 17

Gutiérrez, Edgardo*Nota*

Pierre Menard: Hermenéutica y postestructuralismo. XIX (1993) 313

Estudio crítico

Lenguaje significativo y no significativo. *El Kaspar* de Peter Handke. XXIII (1997) 153

Herrera Ibañez, Alejandro*Artículo*

La distinción entre esencia y existencia en Avicena. XVI (1990) 183

Problemas en torno al sistema leibniziano y la jerarquía de sus principios. XVIII (1992) 147

Herrera Lima, María

Discusión

Los ejemplos literarios en la filosofía moral. Comentario al trabajo de Osvaldo Guariglia. XX (1994) 319

Hilb, Claudia

Comentario bibliográfico

H. Arendt, *De la historia a la acción*. XXIII (1997) 173

Holguín, Magdalena

Nota

Sobre la certeza. XX (1994) 347

Hoyos Jaramillo, Luis Eduardo

Artículo

La filosofía trascendental bajo la óptica de la teoría evolucionista del conocimiento. XX (1994) 195

Nota

El círculo cartesiano y el fundamentalismo epistemológico. XXIV (1998) 125

Ibarlucía, Ricardo

Artículo

Walter Benjamin y la génesis de *Passagen-Werk*. XXIII (1997) 319

Janine Ribeiro, Renato

Artículo

Hobbes, Jacobo I y el derecho inglés. XVI (1990) 165

Kapitan, Tomis

Estudio crítico

Perfil de Héctor-Neri Castañeda. XVI (1990) 87

Karczmarczyk, Pedro

Comentarios bibliográficos

T. Eagleton, *Ideología. Una introducción*. XXV (1999) 184

R. Rorty, *Pragmatismo y política*. XXV (1999) 182

Kilgore, William J.

Comentario bibliográfico

Risieri Frondizi. *Ensayos filosóficos*. XVI (1990) 115

Kohan, Walter O.

Comentario bibliográfico

Marco V. García Quintela, *El rey melancólico*. XIX (1993) 364

Kulstad, Mark

Artículo

Apetición y principios en la filosofía de Leibniz. XVIII (1992) 111

Laporta, Francisco J.*Estudio crítico*

La Resolución del Perplejo. XXIII (1997) 145

Laursen, John Christian*Artículo*

El escepticismo y el pensamiento político. XIX (1993) 59

Comentarios bibliográficos

Dascal, Marcelo y Gruengard, Ora (eds.) *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy*. XVII (1991) 171

R. Popkin y A. Vanderjagt (eds.) *Scepticism and irreligion in the seventeenth and eighteenth centuries*. XXI (1995) 176

Lombardi, Olimpia Iris*Artículos*

La construcción del tiempo en Russell. XXIII (1997) 211

Prigogine y la transformación del panadero. XXV (1999) 69

Loparic, Zeljko*Artículo*

Heidegger e a filosofia da finitude. XVII (1991) 21

López Carcía, Alejandro*Comentario bibliográfico*

M. Schraven, *Philosophie und Revolution: Schelling Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr*, y W. Jacobs *Zwischen Revolution und Orthodoxie?*. XXI (1995) 373

López Domínguez, Virginia*Artículo*

Pascal: el hombre ante la perspectiva de la nueva ciencia. XX (1994) 259

Nota

Algunos aspectos de la filosofía de la religión del Fichte maduro. XVIII (1992) 321

López Fenández, Alvaro*Artículo*

La doctrina kantiana de la triple síntesis. XVIII (1992) 287

Maceri, Sandra*Comentario bibliográfico*

G. E. Marcos de Pinotti, *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*. XXIII (1997) 176

Macon, Cecilia*Comentario bibliográfico*

A. Aguilera Pedrosa, *Hombre y cultura*. XXIV (1998) 180

Madanes, Leiser*Crónica*

Adolfo P. Carpio. XXIII (1997) 191

Magnavacca, Silvia*Comentario bibliográfico*

Di Vona, Pietro, *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*. XXII (1996) 149

Maia Neto, José R.*Artículo*

Dúvida antiga e dúvida moderna segundo Kierkegaard. XVII (1991) 243

Mansilla, H. C. F.*Artículo*

La controversia entre universalismo y particularismo en la Filosofía de la Cultura. XXIV (1998) 217

Manzo, Silvia A.*Nota*

Las variantes del atomismo de Francis Bacon. XXII (1996) 83

Comentario bibliográfico

B. Gemelli, *Aspetti dell' Atomismo Classico nella Filosofia di Francis Bacon e nel Seicento*. XXIV (1998) 183

Marcondes de Souza Filho, Danilo*Artículo*

La inocencia por la que se debe luchar: el escepticismo y la idea de filosofía como terapia. XIX (1993) 81

Marcos de Pinotti, Graciela E.*Artículos*

Aporías del no-ser y aporías de lo falso en *Sofista* 237b-239c. XVII (1991) 259

¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de *Teeteto* 171 a-c. XXV (1999) 295

Comentarios bibliográficos

Alfonso Gómez-Lobo. *La ética de Sócrates*. XVII (1991) 165

Osvaldo Guariglia, *Ética y política según Aristóteles*. XIX (1993) 171

Casertano, Giovanni, *L'eterna malattia del discorso (quattro studi su Platone)*. XX (1994) 185

Platón, *Le Sophiste*. XXI (1995) 375

Marincevic, Juan y Becerra Batán, Marcela*Actualidad filosófica*

Elecciones epistemológicas y práctica docente. XXII (1996) 367

Marqués, Gustavo*Artículo*

Crítica al "demarcacionismo": alcances y perspectivas. XXI (1995) 239

Martínez, S. F.*Artículo*

Realismo interno versus realismo contextual, el caso de la mecánica cuántica. XX (1994) 53

Mendoza Hurtado, Marcelo*Crónica*

XIII Congreso Interamericano de Filosofía. XX (1994) 377

Miguel, J. R. de*Artículo*

Rorty: Ironismo y escepticismo. XXII (1996) 69

Mizrahi, Estéban*Comentario bibliográfico*

Carla Cordua, *Explicación sucinta de la Filosofía de Derecho de Hegel*. XIX (1993) 357

Monder, Samuel*Comentario bibliográfico*

E. Sosa, *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*, y E. Sosa *Conocimiento y virtud intelectual*. XX (1994) 361

Monroy Nasr, Zuraya*Artículo*

René Descartes: Sincronía y coherencia del dualismo y la unión mente-cuerpo. XXIV (1998) 5

Mora Charles, S. de*Comentario bibliográfico*

Luigi Cataldi Madonna. *La Filosofía Della Probabilità Nel Pensiero Moderno. Dalla Logique di Port Royal a Kant*. XVII (1991) 169

Moretti, Alberto*Estudio crítico*

La lógica deductiva: entre el lenguaje real y la ontología deseada. XVIII (1992) 173

Mudrovic, María Inés*Artículo*

Voltaire y la Enciclopedia: la génesis del nuevo campo epistémico de la historia. XXI (1995) 53

Nota

La frontera entre el discurso histórico y el de ficción: la propuesta humeana. XVII (1991) 320

Comentario bibliográfico

M. Cruz, *Narratividad: La nueva síntesis*. XVIII (1992).

Naishtat, Francisco*Comentario bibliográfico*

Javier Legris, *Eine epistemische Interpretation der intuitiven Logik*. XIX (1993) 353

Actualidad filosófica

Entrevistas: René Descartes, Cuatrocientos años de actualidad. XXII (1996) 375

Nudler, Oscar*Notas*

Cambio científico y larga duración: el caso de Galileo. XVII (1991) 329

Sócrates: filósofo en el límite. XXI (1995) 145

Discusión

Sócrates: ¿filósofo dogmático? Una replica a A. Gómez-Lobo. XXI (1995) 167

Obiols, Guillermo A.*Crónicas*

La enseñanza filosófica en la escuela secundaria en España. XVI (1990) 251

La enseñanza filosófica en la escuela secundaria argentina o un llamado a la solidaridad. XVII (1991) 184

Olaso, Ezequiel de*Artículo*

El escepticismo y los límites de la caridad. XVIII (1992) 219

Discusión

Respuesta a Villoro. XX (1994) 333

Comentario bibliográfico

Leo Groarke. *Greek Skepticism: Anti-Realist Trends in Ancient Thought*. XVII (1991) 358

Crónicas

Héctor-Neri Castañeda. XVII (1991) 375

José Julián Prado. XIX (1993) 374

Olivé, León*Artículo*

Pluralismo epistemológico. Más sobre racionalidad, verdad y consenso. XXII (1996) 251

Discusiones

Respuesta. XVI (1990) 338

Respuesta a "Verdad y Realidad" de Ana Rosa Pérez Ransanz. XIX (1993) 339

Estudio crítico

El pensamiento de Larry Laudan. XXV (1999) 141

Oliveras, Elena*Comentario bibliográfico*

M. Presas, *La verdad de la ficción*. XXIII (1997) 378

Padilla Gálvez, Jesús*Estudio crítico*

Pensamiento y la estructura del mundo. XVIII (1992) 341

Palau, Gladys*Artículo*

Lógicas divergentes y principios lógicos. Un análisis crítico de algunas tesis de Susan Haack. XVI (1990) 47

Palavecino, Sergio R.*Artículo*

Ideas para una sistematización del concepto de forma de vida. XVII (1991) 51

Discusión

Nota sobre la certeza. Una discusión con Samuel Cabanchik. XXII (1996) 281

Comentario bibliográfico

Marie Mc Ginn, *Sense and Certainty*. XX (1994) 188

Palti, Elías J.*Estudio crítico*

Hans Blumenberg: Sobre la modernidad, la historia y los límites de la razón. XXII (1996) 291

Pavesi, Pablo*Artículo*

El yo como República. Identidad personal y bien público en Hume. XXIV (1998) 263

Pedrana, Yamila*Comentario bibliográfico*

Ch. Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. XXII (1996) 349

Pereda, Carlos*Discusión*

Respuestas y preguntas a Luis Villoro. XXI (1995) 365

Pérez Ransanz, Ana Rosa*Discusión*

Verdad y realidad: comentarios a la propuesta de León Olivé. XIX (1993) 327

Pérez, Diana I.*Artículo*

¿Leyes causales intencionales? Sobre los argumentos de Fodor en favor de las leyes intencionales. XXI (1995) 67

Comentarios bibliográficos

F. Broncano (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. XXII (1996) 353

E. Villanueva (comp.), *Truth and Rationality*. XXIV (1998) 189

Porchat Pereira, Oswaldo*Artículos*

Sobre o que aparece. XVII (1991) 195

Escepticismo y argumentación. XIX (1993) 213

Poser, Hans*Artículo*

Rerum cognoscere causas. Leibniz y Ortega sobre el pensamiento científico. XVIII (1992) 5

Presas, Mario A.*Artículo*

La re-descripción de la realidad en el arte. XVII (1991) 275

Notas

En busca de sí mismo. XX (1994) 87

El juego del tiempo. Nota sobre Borges. XXIV (1998) 301

El Arte como Saber. XXV (1999) 129

Comentarios bibliográficos

E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937). *Husserliana*. XVI (1990) 235

E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1944. *Husserliana*. XVI (1990) 235

E. Husserl, *Ideas pertaining to a pure Phenomenology and to a phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. *Collected Works*. XVI (1990) 236

E. Fink, VI *Cartesianische Meditation*. *Husserliana-Dokumente*, Band II. Teil 1. *Die Ideen einer transzendentalen Methodenlehre*. Teil 2. *Ergänzungsband*. XVI (1990) 236

E. Husserl, *Ausgewählte Texte*: I. *Die phänomenologische Methode*; II, *Phänomenologie der Lebenswelt*. XVI (1990) 237

A. Schütz/Aron Gurwitsch, *Briefwechsel, 1938-1959*. XVI (1990) 237

W. Biemel, *Zeitigung und Romanstruktur*. *Philosophische Analysen zur Deutung des modernen Romans*. XVI (1990) 238

J. C. Sallis, G. Moneta and J. Taminiaux (eds.), *The Collegium Phaenomenologicum. The first ten years*. XVI (1990) 238

G. Hefferman, *Isagoge in die phänomenologische Apophantik*. XVI (1990) 239

D. Lhomar, *Phänomenologie der Mathematik*. XVI (1990) 239

R. Klockenbusch, *Husserl und Cohn*. *Widerspruch, Reflexion und Telos in Phänomenologie und Dialektik*. XVI (1990) 240

F. Kersten, *Phenomenological Method: Theory and Practice*. XVI (1990) 240

R. L. Tieszen, *Mathematical Intuition. Phenomenology and Mathematical Knowledge*. XVI (1990) 241

H. A. Durfee, D. F. T. Rodier (eds.), *Phenomenology and Beyond: The Self and Its Language*. XVI (1990) 241

M. Kusch, *Language as Calculus vs. Language as Universal Medium*. XVI (1990) 242

H. Spiegelberg, *Sollen und Dürfen*. XVI (1990) 242

A.-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana*. Vol. XXIII; *Poetics of the Elements in the Human Condition* (1988), Vol. XXV; *Logos and Life* (1988), Vol. XXVI; *Man within His Life-World* (1989). XVI (1990) 243

S. Ijsseling (ed.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. XVI (1990) 243

E. Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. XVIII (1992) 365

M. Heidegger und K. Jaspers, *Briefwechsel, 1920-1963*. XVIII (1992) 365

D. Papenfuss und O. Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. XVIII (1992) 367

D. Cruz Vélez, *El mito del rey filósofo. Platón, Marx, Heidegger*. XVIII (1992) 367

M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*. XVIII (1992) 368

P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. XVIII (1992) 369

Actualidad filosófica

Estética de la recepción. XXIV (1998) 375

Quintanilla Pérez-Wicht, Pablo*Artículo*

Teoría de la acción y racionalidad en Donald Davidson. XXIII (1997) 5

Racionero, Quintín*Artículo*

Razón teórica y razón política en Leibniz. XVIII (1992) 83

Ilustración política y teoría del Estado en Leibniz (Materiales para una reflexión contemporánea). XIX (1993) 245

Raggio, Andrés*Nota*

El cincuentenario de los *Grundlagen der Mathematik* de Hilbert y Bernays. XVI (1990) 197

Ramos, Pedro*Artículo*

El argumento fregeano de las oraciones aseverativas como nombres propios. XXIII (1997) 35

Ranea, Alberto Guillermo*Artículo*

El reino en el desierto: Socio-deconstructivismo cartesiano y racionalidad científica. XXIV (1998) 55

Comentarios bibliográficos

M. Costa, *La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII. Vigencia de su problemática*. XXIII (1997) 178

G. Boido, *Noticias del planeta tierra. Galileo Galilei y la revolución científica* y M. Levinas, *Las imágenes del Universo. Una historia de las ideas del cosmos*. XXIV (1998) 172

Razza, Claudia*Nota*

El *Lebenswelt* entre fenomenología y metaforología. XX (1994) 95

Rescher, Nicholas*Artículo*

La deuda del escepticismo griego con los sofistas. XIX (1993) 33

Reyes Mate, Manuel*Artículo*

El derecho y la justicia o sobre la particularidad de la universalidad occidental. XX (1994) 37

Robles, José A.*Artículo*

Locke, el infinito y la inmensidad de Dios. XVII (1991) 69

Rodríguez Pereyra, Gonzalo*Nota*

Kripke y las descripciones rígidas. XIX (1993) 109

Comentario bibliográfico

C. Brown, *Leibniz and Strawson. A new essay in descriptive metaphysics*. XXI (1995) 182

Rodríguez, Víctor*Artículo*

Comentarios sobre la teoría de las cantidades conservadas. XXI (1995) 23

Roetti, Jorge Alfredo*Comentarios bibliográficos*

Richard Martin. *Metaphysical Foundations: Mereology and Metalogic*. XVI (1990) 246

J. Padilla Gálvez, *Referenz und Theorie der möglichen Welten*. XX (1994) 371

Roig, Arturo A.*Nota*

El "Regreso a la Naturaleza" como liberación en el mundo antiguo. XVII (1991) 97

Roldán Panadero, Concha*Artículo*

El principio de perfección y la idea de progreso moral en Leibniz (Resumen). XVIII (1992) 127

Rosenfield, Denis L.*Artículo*

Sofocles e a logica da beleza. XXIII (1997) 239

Arnauld e as tensões do cartesianismo. XXIV (1998) 23

Rosenkrantz, Carlos F.*Artículo*

El nuevo Rawls. XXII (1996) 223

Rosler, Andrés*Estudio crítico*

Gnosticismo, modernidad e historia: Eric Voegelin y la nueva ciencia de la política. XXII (1996) 133

Comentario bibliográfico

Furio Semerari, *Potenza come diritto*. Hobbes, Locke, Pascal. XIX (1993) 166

Rossetti, Livio*Comentario bibliográfico*

M. Baldini. *Epistemologia e pedagogia dell'errore*. XVI (1990) 244

Rossi, Luis A.*Comentarios bibliográficos*

J. de Zan, *Libertad, poder y discurso*. XX (1994) 367

N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragione e significati di una distinzione politica*. XXI (1995) 378

O. Schutte, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. XXII (1996) 153

A. J. Cappeletti, *Filosofía argentina del siglo XX*. XXIV (1998) 360

Salas Ortúeta, Jaime de

Artículo

Leibniz y Ortega ante el sentido interno de la vida. XVIII (1992) 121

Salles, Arleen L. F.

Nota

Racionalidad, emociones y acción moral. XX (1994) 111

Comentarios bibliográficos

J. O. R. Dworkin, *Life's Dominion, An Argument on Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. XXII (1996) 364

O. Guariglia (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. XXIII (1997) 380

O. Hansberg, *La diversidad de las emociones*, XXV (1999) 326

Salmon, Wesley

Artículo

La comprensión científica en el siglo veinte. XXI (1995) 3

Sánchez Sorondo, Marcelo (h)

Artículo

Del alma al espíritu: la antropología de Tomás de Aquino. XX (1994) 21

Sánchez, Halley D.

Comentario bibliográfico

Keith Lehrer. *Theory of Knowledge*. XVII (1991) 179

Santa Cruz, María Isabel

Artículo

División y dialéctica en el *Fedro*. XVI (1990) 149

Nota

Actualidad del tema del hombre: los estudios de la mujer. XX (1994) 337

Crónica

Simposio Platónico en Perugia. XVI (1990) 127

Satne, Paula

Comentario bibliográfico

B. Cassin, *Aristotele et le logos*. XXV (1999) 189

Schmitz, Kenneth L.

Discusión

La naturaleza actual de la filosofía se revela en su historia. XXII (1996) 97

Silva de Choudens, J. R.*Artículo*

Sobre *Del optimismo en Leibniz*. XVIII (1992) 133

Silveira, Pablo da*Artículos*

Filosofía y política: vindicación polifónica de la Sofística. XVI (1990) 259

Teoría de la Justicia y concepciones del bien: el caso de John Rawls *versus* Sandel & Co. XX (1994) 63

Sisto, Martín*Comentario bibliográfico*

Cuadernos sobre Vico. XX (1994) 376

Sleigh, Robert C. Jr.*Artículo*

Sobre los fundamentos de la metafísica de Leibniz. XVIII (1992) 19

Sobrevilla, David*Artículos*

Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy. XVI (1990) 25

Concepción y praxis novelística de García Márquez en *Cien años de soledad*. XIX (1993) 269

Comentarios bibliográficos

Iván Jaksic, *Academic Rebels in Chile. The role of philosophy in Higher Education and Politics*. XVIII (1992) 373

J. A. Gimbernat (ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. XXIV (1998) 165

O. Market y J. Rivera de Rosales (eds.), *El inicio del Idealismo alemán*. XXIV (1998) 169

Soeiro Chaimovich, Felipe*Nota*

Locke e o argumento do sonho. XX (1994) 135

Spector, Horacio*Artículo*

Libertad negativa y libertad positiva. XVII (1991) 231

Comentario bibliográfico

G. C. MacCallum, Jr., *Legislative Intent and Other Essays on Law, Politics and Morality*. XXIII (1997) 368

Speranza, Jorge L.*Nota*

¿Un Grice alemán? En torno de las estrategias conversacionales: acerca de Habermas acerca de Grice. XVII (1991) 133

Strasser, Carlos*Nota*

Rousseau, o el gobierno representativo. XVI (1990) 67

Suñol, Viviana*Comentario bibliográfico*

B. Cassin (comp.), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. XXIV (1998) 177

Tonti, Silvia*Comentario bibliográfico*

I. Worthington (ed.), *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. XXIII (1997) 376

Topuzian, Carlos Marcelo*Discusión*

Acerca de "Una teoría de la textualidad". XXIII (1997) 127

Torretti, Roberto*Artículo*

Una idea feliz. XIX (1993) 289

Estudio crítico

La tradición semántica. XVIII (1992) 333

Comentario bibliográfico

Dedekind, R., *¿Qué son y para qué sirven los números?* XXV (1999) 319

Tozzi, Verónica*Artículo*

La "reconstrucción histórica". Acerca de los supuestos epistemológicos de la explicación y narración historiográfica. XXII (1996) 55

Traine, Martín*Comentario bibliográfico*

Oswaldo Guariglia. *Ideología, verdad y legitimación*. XVI (1990) 377

Trevisi, Nélida*Comentario bibliográfico*

Jorge E. Dotti. *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*. XVII (1991) 161

Tugendhat, Ernesto*Artículo*

El yo. XIX (1993) 3

Tula Molina, Fernando*Artículo*

Del empirismo al humanismo: clave de lectura y crítica de la obra de P.K. Feyerabend. XXI (1995) 83

Comentarios bibliográficos

Nudler, O. / Klimovsky, G., *La Racionalidad en Debate*. XXII (1996) 164

Feyerabend, Paul K., *Ambigüedad y armonía*. XXV (1999) 329

Ursúa, Nicanor*Nota*

Cerebro y conocimiento: hacia una reconsideración científico-natural de las categorías. XX (1994) 125

Valdés, Margarita M.*Discusión*

¿Cómo es posible aceptar sin contradecirse "debo hacer X" y no aceptar "se debe hacer X"? XX (1994) 311

Vargas, Evelyn*Artículo*

Leyes naturales y pruebas a priori. Dinámica y verdades contingentes en Leibniz. XXIV (1998) 281

Comentario bibliográfico

Garzón Valdés, E. y Salmerón, (ed.) *Epistemología y cultura en torno a la obra de Luis Villoro*. XX (1994) 369

Velarde, Marcelo A.*Comentario bibliográfico*

M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*. XXIV (1998) 175

Velasco Gómez, Ambrosio*Nota*

Descripción y valoración en teorías clásicas y contemporáneas de la democracia. XIX (1993) 97

Estudio crítico

Rehabilitación filosófica del concepto de Tradición. XXIII (1997) 345

Velasco, Marina

Distinción Houssay: Fundamentación de la ética discursiva: ¿Apel o Habermas? XXI (1995) 317

Vergara, Julia*Nota*

La distinción *narrow content-wide content*. XXI (1995) 131

Comentario bibliográfico

E. Villanueva (ed.), *Naturalism and Normativity*. XXIV (1998) 372

Vidiella, Graciela*Artículo*

Autonomía y reconocimiento, XXV (1999) 227

Estudio crítico

El comunitarismo y los límites de la justicia como imparcialidad. XIX (1993) 149

Villoro, Luis*Artículos*

Sobre el conocimiento tecnológico. XVI (1990) 131

Una alternativa al escepticismo (anotaciones). XIX (1993) 303

Discusiones

Respuesta a Mariflor Aguilar. XX (1994) 157

Comentarios sobre "Razón e incertidumbre" de Carlos Pereda. XXI (1995) 355

Walton, Roberto*Comentarios bibliográficos*

César Moreno Márquez *La intención comunicativa*. Onto-

logía e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl.
XVIII (1992).

Christopher Macann, *Presence and Coincidence. The transformation of Transcendental into Ontological Phenomenology, Phaenomenologica* 119. XIX (1993) 174

Richard Schantz, *Der sinnliche Gehalt der Wahrnehmung.*
XIX (1993) 176

Weich, John R.

Discusión

Hacia una lógica de analogía: una contrapropuesta. XX
(1994) 161

SUMARIO DEL VOLUMEN

ARTICULOS

C. O. Amor, Liberalismo y esquizofrenia	235
M. Andreoli, Igualdad: mínimos necesarios, máximos exigibles	199
F. A. Bahr, Pierre Bayle en los "early memoranda" de Hume.....	7
M. J. Bertomeu, La moralidad humana en su máximo grado no puede ser sino virtud	119
A. Cassini, Inducción y descubrimiento automático	87
N. Cordero, Una tragedia filosófica: del "se es" de Parménides al Ser-Uno de Meliso.....	283
A. E. Ferraro, Límites de la moral en la reforma de la Constitución.....	243
H. A. Ferreiro, La psicología de G. W. F. Hegel: Notas para una relectura.....	39
J. Gert, Lo racional, lo aconsejable y su relación con las creencias y los deseos	255
O. Guariglia, Virtud, perfección y fin último en la Metafísica de las costumbres	109
O. Lombardi, Prigogine y la transformación del panadero	69
G. E. Marcos de Pinotti, ¿Se auto-refuta el relativista Protágoras? Ensayo de reconstrucción de Teeteto 171 a-c	295
G. Vidiella, Autonomía y reconocimiento	227

NOTA

M. A. Presas, El Arte como Saber	129
--	-----

ESTUDIOS CRITICOS

L. Olivé, El pensamiento de Larry Laudan.....	141
M. Boeri, Comentarios a La ética en Aristóteles o la moral de la virtud de O. Guariglia	151

DISCUSIÓN

M. Bunge, ¿Qué es filosofar científicamente?	159
A. Cupani, ¿Filosofar científicamente?	171

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

B. Cassin, Aristote et le logos (P. Satne)	189
M. Cruz, Tolerancia y barbarie (M. Costa)	175
R. Dedekind, ¿Qué son y para qué sirven los números (M. Torretti)	319
T. Eagleton, Ideología. Una introducción (P. Karczmarczyk)	184
P. K. Feyerabend, Ambigüedad y armonía (F. Tula Molina)	329
H. G. Gadamer, Arte y verdad de la palabra (C. Gende)	187
O. Hansberg, La diversidad de las emociones (A. Salles)	326
MC. Roldán, Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia (R. Belvedresi)	180
R. Rorty, Pragmatismo y política (P. Karczmarczyk)	182
E. Villanueva (ed.), Truth Philosophical Issues, 8 (E. Barrio)	322

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. Adjuntad 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 y 20 separatas de sus artículos y 10 de sus contribuciones.