

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA - Vol. XVI N° 3

Pablo da Silveira: Filosofía política: vindicación polifónica
de la sofística

Jorge Dotti: El juicio como apriori epistemológico

C. Durán y otros: Sobre *Conocimiento, sociedad y realidad*
de León Olivé

León Olivé: Respuesta

Osvaldo Guariglia: El universalismo en la ética contemporánea

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

Vol. XVI, N° 3 - NOVIEMBRE 1990

COMITE DE REDACCION

Leiser Madanes Rafael Braun Osvaldo Guariglia
Ezequiel de Olaso Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

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

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

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

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

Suscripciones

Individuos	U\$S	22
Instituciones	U\$S	32
Por vía aérea, recargo de	U\$S	8

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año. Este número se publica con el apoyo de la Fundación del Banco de Boston.

Editor responsable: Osvaldo Guariglia. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

NOVIEMBRE 1990

VOLUMEN XVI

Nº 3

SUMARIO

ARTICULOS

Pág.

Pablo da Silveira: Filosofía y política: vindicación polifónica de la sofística	259
Jorge Dotti: El juicio como apriori epistemológico	291
C. Durán, S. Palavecino, M.C. Di Gregori, E. Vargas, P. Morey, N. A. Schwartz, S. G. Lamas, C. E. Feiling: Sobre Conocimiento, sociedad y realidad de León Olivé	319
León Olivé: Respuesta	338

ESTUDIO CRITICO

Osvaldo Guariglia: El universalismo en la ética contemporánea	353
---	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Osvaldo N. Guariglia: <i>Ideología, verdad y legitimación</i> (M. Traine)	373
Konrad Cramer: <i>Kant. Cuadernos de Filosofía y Letras,</i> Vol. IX, números 3 y 4 (E. García Belsunce)	377
Gabriel Amengual Coll (ed.): <i>Estudios sobre la Filosofía</i> <i>del Derecho de Hegel</i> (D. Brauer)	379

CRONICA

COLABORADORES

PABLO DA SILVEIRA (1962). Licenciado en filosofía por la Facultad de Humanidades de Montevideo (Universidad de la República). Investigador del Programa de Teoría Política del Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH). Docente del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica del Uruguay. Dirección: Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), Zelmar Michelini 1220, 11100 Montevideo, Uruguay.

JORGE DOTTI. Doctor en filosofía por la Universidad de Roma. Es profesor de Filosofía Política en la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET. Ha publicado: *El mundo de Juan Jacobo Rousseau* (1980), *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano* (1983), *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo* (1990), y, en colaboración: *Realismo fantástico. Gioco di specchi su Swedenborg, Kant, Borges* (1986) y *Kant in der Hispanidad* (1989); asimismo, artículos en revistas locales y extranjeras.

CECILIA DURÁN (1953). Doctoranda en la Universidad Nacional de La Plata. Jefe de Trabajos prácticos de Filosofía de la Ciencia en esa Universidad. SERGIO PALAVECINO (1962). Licenciado en filosofía de la U. N. de La Plata. Becario del CONICET. Doctorando en la UBA. CRISTINA DI GREGORI (1953). Doctor en filosofía por la U. N. de La Plata (1990). Profesor Adjunto Ordinario de Gnoseología en esa Universidad. Becaria de formación superior del CONICET. EVELYN VARGAS (1962). Licenciada en filosofía por la U. N. de La Plata (1990). Ayudante de Introducción a la Filosofía en la U. N. de La Plata. Ex becaria de la Comisión de Investigaciones Científicas de la U. N. de La Plata. PATRICIA MOREY (1955). Doctoranda en filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. NORA ALEJANDRINA SCHWARTZ (1958). Profesora de filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Titular de Beca Doctoral CONICET (1989-1994). Doctorada en la UBA. Dirección: CIF. Miñones 2073, (1428) Buenos Aires. C.E. FEILING (1961). Véase RLF, XV, 2 (julio 1989). Dirección: CIF. Miñones 2073, (1428) Buenos Aires.

LEON OLIVE. Véase RLF, XII, 2 (julio 1986). Dirección: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Circuito Exterior Mario de la Cueva, Ciudad de la Investigación de Humanidades, 04510 Coyoacán, México, D.F.

OSVALDO GUARIGLIA (1938). Licenciado en letras (Universidad de Buenos Aires, 1965); Doctor en filosofía (Universidad de Tübingen, R. F. de Alemania, 1970). Es profesor titular ordinario de Ética de las Universidades de La Plata y Buenos Aires e investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Ex becaria de la Fundación Alexander von Humboldt. Ha publicado numerosos artículos de su especialidad en revistas internacionales. Sus libros más recientes son: *Ideología, verdad y legitimación*, Bs.As., Sudamericana, 1986, y L. Nelson, *Ética Crítica*, edición y estudio preliminar, Bs.As., Sudamericana, 1988. Dirección: CIF. Miñones 2073, (1428) Buenos Aires.

FILOSOFIA Y POLITICA: VINDICACION POLIFONICA DE LA SOFISTICA

Pablo da Silveira

I. Introducción

Este artículo hablará de política, pero de política entendida en un sentido bien específico. Para decirlo con palabras de Castoriadis, "por política entiendo, no las intrigas palaciegas, ni las luchas entre grupos sociales que defienden sus intereses o sus posiciones (luchas que han existido en muchas otras partes), sino una actividad colectiva cuyo objetivo es la institución de la sociedad como tal".¹

La política entendida en este sentido —que corresponderá precisar en la próximas páginas— es un invento griego, tal como lo han destacado, entre otros, el propio Castoriadis y Moses Finley: "Después de todo fueron los griegos quienes descubrieron no sólo la democracia, sino también la política: esto es, el arte de arribar a decisiones mediante la discusión pública y, después, de obedecer a tales decisiones como necesaria condición de la existencia social de los hombres civilizados. No me ocupo aquí de negar las posibilidades de que existieran ejemplos anteriores de democracia, las llamadas democracias tribales, por ejemplo, o las democracias de la Mesopotamia antigua que algunos asiríólogos creen poder encontrar. Sean cuales sean los hechos acerca de estas últimas, el hecho es que su impacto en la historia, sobre las sociedades ulteriores, fue nulo. Los griegos, y sólo los griegos, descubrieron la política en tal sentido, de idéntica manera a como Cristóbal Colón y no

* Agradezco a Carlos Pareja y a Romeo Pérez su lectura y comentario de las primeras versiones de este artículo.

1. Cornelius Castoriadis, "La polis griega y la creación de la democracia". En: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1988, p. 132.

algún marinero vikingo descubrió América"².

La política es un invento, y lo es en el sentido fuerte del término. Nuevamente es Castoriadis quien afirma que "en esta creación general de la sociedad, cada institución particular e históricamente dada (...) representa una creación particular. La creación en el sentido en que yo entiendo el término, significa el establecimiento de un nuevo *éidos*, de una nueva esencia, de una nueva forma en el sentido pleno y fuerte de este término: nuevas determinaciones, nuevas formas, nuevas leyes"³.

El uso de las palabras no tiene aquí nada de metafórico. Lo que se quiere decir cuando se afirma que la política es una creación, un invento, es que los griegos, al instituir la, formularon una serie de principios que hasta ese momento no existían como tales, y decidieron ajustar sus desempeños y sus mutuos reclamos a las exigencias que planteaban tales principios instituyentes. Por esta razón, aunque los griegos no conocieron el Estado en el sentido moderno, la asociación política se distinguía perfectamente a sus ojos de la suma de los individuos a los que involucraba. La comunidad política, la *polis*, era concebida como autónoma. Por eso los tratados eran cumplidos aunque, por su antigüedad, se hubiera modificado radicalmente la composición de la *ecclesia*; y por eso se aceptaba la responsabilidad sobre los actos que, como asociación política, se habían cometido en el pasado⁴.

Entendiendo la política en estos términos, este artículo atenderá a lo que aparece como su momento fundacional: la autoconvocatoria realizada por los miembros de una comunidad a constituirse en ciudadanía, es decir, a reconocerse mutuamente como socios responsables en la construcción de un orden nuevo, no natural, basado en relaciones de reciprocidad y de mutuo concernimiento. Naturalmente, cuando se habla aquí de "momento fundacional" o de "formulación de una

2. Moses I. Finley, *Vieja y nueva democracia*. Barcelona, Ed. Ariel, 1980, p. 22. Para un comentario algo más matizado sobre el mismo punto ver, del propio Finley, *El nacimiento de la política*. Barcelona, Ed. Crítica, 1986, p. 85; "La política, según nuestra opinión, figura entre las actividades humanas menos usuales en el mundo premoderno. En efecto, fue un invento griego, más correctamente quizás el invento separado de los griegos y los etruscos y/o romanos". Sobre este punto ver también: Carlos Pareja, "Asignaturas pendientes en el debate de la reforma política". En: *Cuadernos del CLAEH*, N° 47 (Montevideo, 1988/3) pp.23-34.

3. Cornelius Castoriadis, *loc. cit.*, p. 99. También Finley subraya, desde el punto de vista histórico, este componente de invención: "La férrea coacción a que estaban sometidos los griegos y romanos los obligaba a inventar continuamente; a medida que surgían problemas o dificultades nuevos y a menudo imprevistos, los tenían que resolver sin la ayuda de precedentes o modelos". (*El nacimiento de la política*, ya citado, p. 75).

4. Cornelius Castoriadis, *loc. cit.*, p. 120.

convocatoria" no se apunta a una coyuntura histórica dada. Se alude más bien a una operación permanentemente renovada, que proporciona la tensión y los recursos necesarios para que *haya política*, es decir, para que las exigencias y las reciprocidades constitutivas de la asociación política consigan operar por encima de (aunque no de espaldas a) las acumulaciones y desequilibrios previos a su configuración.

Las próximas páginas se ocuparán, entonces, de este momento constitutivo. Para intentar su descripción recurriré, en primer lugar, a los desarrollos de Carlos Pareja en torno a los conceptos de "jacobinismo" y "polifonía", tales como han sido presentados en dos recientes artículos aparecidos en Montevideo⁵. Sobre esta base intentaré argumentar más tarde por qué —y en qué sentido— no debe ser considerada una simple coincidencia la "invención" simultánea, por parte de los griegos, de la política y la filosofía. La tercera parte del artículo se centrará específicamente en el tema que le da título: la herencia filosófica del movimiento sofista, su descalificación por parte de la crítica tradicional y sus posteriores intentos de rehabilitación. En este punto intentaré argumentar que es a la luz de la "invención" griega de la política —y de los problemas que ella desató inmediatamente— como puede hacerse una lectura más productiva (y tal vez más justa) de lo poco que nos ha llegado de la producción sofística.

II. Un "invento" y sus tensiones: la constitución de la asociación política

El movimiento constituyente de la asociación política ha quedado caracterizado en términos de una autoconvocatoria, formulada por los integrantes de una comunidad, a constituirse en ciudadanía. Tal autoconvocatoria era entendida por los griegos como el intento de poner en práctica un principio específico de igualdad al que denominaban *isonomía*.

El significado de este término era perfectamente transparente para un griego del siglo V a.C. y sigue siendo claro para nosotros: *iso-nomos*, igualdad ante la ley. Sin embargo, para entenderlo cabalmente es

5. Carlos Pareja, "Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya" (I y II). En: *Cuadernos del CLAEH*, Nos. 49 y 51 (Montevideo, 1989/1 y 1989/3). Las deudas con Pareja van mucho más allá de estos materiales. De hecho, tanto el enfoque como el contenido de este trabajo están profundamente marcados por las innumerables conversaciones que se han suscitado durante la puesta en marcha del proyecto de investigación: "Jacobinismo y polifonía en la cultura política uruguaya". Dicho proyecto ha comenzado a ser ejecutado, bajo la dirección del propio Pareja, en el marco del Departamento de Investigaciones del Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH).

preciso aislarlo de los significados que la palabra "igualdad" adquirió más tarde, fundamentalmente en el correr de los tres últimos siglos. *Isonomía* no alude en ningún caso a algún tipo de igualdad natural ni a un estatuto de común origen, sea éste fundamentado teológicamente o por apelación a la naturaleza humana. Al contrario, *isonomía* implica para los griegos dos rasgos indisolublemente ligados entre sí: desigualdad de origen y artificialidad.

La *isonomía* es una forma de igualdad que se establece, por decisión deliberada, a partir de la heterogeneidad. Su aspiración no es la de ir eliminando progresivamente las diferencias, ni trata de convivir con ellas como si fueran un residuo inasimilable. Es que, para los griegos del período democrático, la homogeneidad está lejos de ser un ideal; más bien es un peligro que hay que evitar por todos los medios disponibles. Esta es una idea de la que se separa Platón al proponer su régimen de gobierno ideal en la *República*, y a la que vuelve a afiliarse Aristóteles al hacer la crítica de aquella propuesta⁶.

La igualdad debe —y sólo puede— construirse a partir de elementos cualitativamente diferentes. Para lograrlo es preciso abrir un nuevo espacio, construir un artificio que permita actuar *como si* todo fuéramos iguales. Ese artificio es el *nomos*, entendido aquí en su sentido de institucionalización de la asociación política. "La igualdad existía sólo en esta esfera específicamente política, donde los hombres se reunían como ciudadanos y no como personas privadas (...). La igualdad de la *polis* griega, su *isonomía*, era un atributo de la *polis* y no de los hombres, los cuales accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no del nacimiento. Ni igualdad ni libertad eran concebidas como una cualidad inherente a la naturaleza humana, no eran *physei*, dados por la naturaleza y desarrollados espontáneamente; eran *nomoi*, esto es, convencionales y artificiales, productos del esfuerzo humano y cualidades de un mundo hecho por el hombre"⁷.

La igualdad era entonces, para los griegos, igualdad política. Y no consistía en un punto de partida sino en el resultado de un esfuerzo constructivo. Tal empeño no apuntaba a desarticular las formas de heterogeneidad preexistentes sino a construir un nuevo nivel de igua-

6. Aristóteles, *Política*, II, II.

7. Hannah Arendt, *Sobre la revolución*. Madrid, Ed. Alianza, 1988, pp. 31-32. La misma idea puede encontrarse en *La condición humana*. Barcelona, Ed. Seix Barral, 1974, pp. 282-283: "La igualdad que lleva consigo la esfera pública es forzosamente una igualdad de desiguales que necesitan ser 'igualados' en ciertos aspectos y para fines específicos. Como tal, el factor igualador no surge de la 'naturaleza' humana sino de fuera (...)"

lación en el que los ciudadanos pudieran reconocerse mutuamente como socios en una empresa común. "No hay aquí ninguna fantasía de 'homogeneidad': la articulación del cuerpo de los ciudadanos, así creada en una perspectiva política, se superpone a las articulaciones "prepolíticas" sin aplastarlas"⁸.

Ahora bien, ¿qué llevaba a los griegos, que nunca dejaron de reconocerse como diferentes entre sí, a embarcarse en esta empresa común de construcción de la *isonomía*? Brevemente, lo que los impulsó fue la convicción de que a través de ella alcanzarían la condición de hombres libres. De nuevo seguimos a Hannah Arendt en este punto: el descubrimiento de los griegos fue que precisamos de los demás para dar relevancia y sentido a nuestros propios actos y pretensiones. Y ese dar sentido y relevancia sólo resulta legítimo a nuestros ojos si surge en un plano de igualdad, es decir, si no se trata de una afirmación aduladora o interesada en la propia supervivencia. Requerimos para nuestras pretensiones de verdad y de rectitud el mejor tipo de asentimiento que somos capaces de concebir. Y tal asentimiento es el que adopta la forma de un testimonio libre e interpelante. "Los griegos opinaban que nadie puede ser libre sino entre sus iguales, que, por consiguiente, ni el tirano, ni el déspota, ni el jefe de familia —aunque se encontrase totalmente liberado y no fuese constreñido por nadie— eran libres. (...) La razón de que el pensamiento político griego insistiese tanto en la interrelación existente entre libertad e igualdad se debió a que concebía la libertad como un atributo evidente de ciertas, aunque no de todas, actividades humanas, y que esas actividades sólo podían manifestarse cuando otros las vieran, las juzgasen y las recordasen. La vida de un hombre requería la presencia de otros. La propia libertad requería, pues, un lugar donde el pueblo pudiese reunirse: el *agora*, el mercado o la *polis*, es decir, el espacio político adecuado"⁹.

Por este camino llegamos a la conclusión algo paradójica de que la *isonomía* era una forma de igualdad destinada a hacer visibles las diferencias: sólo entre iguales nuestros desempeños se hacen visibles y evaluables; sólo entre *isotes* podemos aspirar a distinguirnos legítimamente como individualidades. "La esfera pública estaba reservada a la individualidad; se trataba del único lugar donde los hombres podían

8. Cornelius Castoriadis, *loc. cit.*, p. 121.

9. Hannah Arendt, *Sobre la evolución*, ya citado, p. 32.

mostrar real e invariablemente quiénes eran"¹⁰. Así se explica por qué los griegos asignaron (ya desde tiempos de Homero) una importancia tan grande al espacio público, al mismo tiempo que negaban casi toda relevancia (todavía en tiempos de Aristóteles) a la esfera privada¹¹.

Este hecho de que igualdad y libertad se requirieran mutuamente explica, por último, el lugar absolutamente central que el concepto de *isonomía* tuvo en el universo político griego. Hasta tal punto esto era así que, como nuevamente observa Arendt, "la *polis* era considerada como una *isonomía*, no como una democracia. La palabra 'democracia', que incluso entonces expresaba el gobierno de la mayoría, fue acuñada originalmente por quienes se oponían a la *isonomía*, cuyo argumento era el siguiente: la pretendida ausencia de poder es, en realidad, otra clase del mismo; es la peor forma de gobierno, el gobierno del *demos* (...)"¹².

II.1. Las exigencias de la *isonomía*

El concepto de *isonomía*, así entendido, exigía la práctica de una "ruptura deliberada en la trama de vínculos y diferenciaciones sociales, como contrapartida de la autoconvocatoria de sus integrantes a constituirse en un cuerpo de iguales, es decir, en la ciudadanía competente

10. Hannah Arendt, *La Condición humana*, ya citado, p. 63. En la misma obra, pp. 260-261, vuelve sobre el tema para decir que "se suponía que la *polis* multiplicaba las ocasiones de ganar 'fama inmortal'. Es notable observar cómo algo muy similar ocurre en el surgimiento de las ciudades occidentales a fines de la Edad Media. En efecto, Bronislaw Geremek ha señalado recientemente que la imagen "de un crecimiento de las ciudades europeas consecuencia de la absorción de masas de desesperados, vagabundos y pordioseros (...) no ha encontrado confirmación en las investigaciones específicas. La ciudad no era un lugar al que escapar de la miseria campesina, sino un sitio donde era posible mejorar la propia suerte, enriquecerse o hacer carrera, a condición de disponer de algunos medios materiales y de cierto prestigio social. Los estudios sobre la composición social de la población campesina que afluye a las ciudades de la Italia septentrional y central indican un alto porcentaje de campesinos acomodados, mientras que el de los pobres de la misma procedencia resulta bajo (...). Es verdad que una ciudad medieval naciente ofrecía, a cada persona marginada del sistema social, la oportunidad de hacer carrera y de alcanzar una estabilidad dentro de sus estructuras; pero el ambiente urbano atraía sobre todo a elementos activos, que se sentían oprimidos por la inmovilidad de la sociedad agrícola. (...) El dicho alemán —"el aire de la ciudad hace libre (*Stadluft macht frei*)"— aclara bien uno de los principales motivos de atracción de la ciudad medieval, ya que ésta ofrecía la oportunidad de liberarse de la servidumbre individual, sustituyéndola por una red de subordinaciones económicas y corporativas". (Bronislaw Geremek, *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*. Ed. Alianza, Madrid, 1989).

11. Hannah Arendt, *loc. cit.*, p. 72.

12. Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, ya citado, p. 31.

para pronunciarse sobre los asuntos comunes. Dicha ruptura y su correlato, la convocatoria constituyente, generan en el seno de la trama social un ámbito neutralizado, un campo de juego alternativo"¹³.

De lo que se trata, planteado en toda su dificultad, es de crear un nuevo espacio, libre de las cargas, condicionamientos y desequilibrios que tensionan el tejido social, en donde sea posible formular nuevas reglas, redefinir los mapas de lealtades, y generar tradiciones y competencias especializadas cuyos rendimientos, credenciales y pretensiones se diriman y evalúen dentro de ese mismo ámbito. "Sólo así —observa Pareja— mediante este autodistanciamiento institucionalmente asegurado contra sus propias inercias, mediante este 'barajar y dar de nuevo las cartas', la sociedad se 'pone en forma a sí misma' para convertirse en su propia instancia reflexiva de evaluación y de autoenjuiciamiento"¹⁴.

El ejercicio de la *isonomía* implicaba, por tanto, la continua renovación de la operación fundadora de la asociación política. Por eso, la condición igualitaria "era inseparable de la institucionalización de un ámbito específico: el cuerpo político. Y la exigencia de suspender, de anular el peso de las diferencias de roles y de méritos adquiridos en otros dominios, constituía el requisito para que tal cuerpo quedara habilitado a procesar asuntos de interés común en términos de experiencias compartibles por cualquier ciudadano, por modesta que fuera su condición social. Tal procesamiento confirmaba la caracterización de la *polis* como asociación autorregulada mediante el concurso igualitario de sus miembros"¹⁵.

Tal empresa debía enfrentar, si tenía pretensiones de éxito, dos clases de dificultades. Por una parte había problemas de tipo operativo, es decir, cuestiones vinculadas a la institucionalización del ámbito político como espacio autónomo, como lugar en donde poner en práctica el principio de *isonomía*, como sitio en donde desempeñarnos como si todos fuéramos iguales. Por otro lado había problemas de legitimación, esto es, cuestiones vinculadas a la justificación de la operación constituyente de lo político como una intervención efectivamente rendidora, generadora de nuevos recursos y capaz de agregar algo nuevo a la vida de una comunidad. El problema es, en este caso, la justificación de la política como algo no meramente epifenoménico.

13. Carlos Pareja, "Polifonía y jacobinismo en la política uruguaya" (I), ya citado, pp. 64-65.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

(Naturalmente, ambos tipos de dificultades sólo son claramente distinguibles en el momento del análisis).

Los griegos mostraron a lo largo de varios siglos (al menos entre el VII y el IV a.C.) una incansable voluntad de encontrar fórmulas institucionales que permitieran poner en práctica el principio constituyente de la *isonomía*. En primer lugar, formularon y pusieron en obra los principios derivados de la *isagoría* y la *isopsephía*¹⁶. La *isagoría* implicaba el derecho, común a todos los ciudadanos, a tomar la palabra en la asamblea y a ser debidamente escuchado; suponía, por tanto, un reconocimiento universal de competencia de cara a la regulación de los asuntos públicos. La *isopsephía*, por su parte, otorgaba el mismo peso a todos los votos computados en la asamblea o en los tribunales; implicaba, por tanto, una convocatoria universal a juzgar sobre la idoneidad y conveniencia de las diferentes propuestas presentadas¹⁷.

Junto con estos principios de alcance general, los griegos ensayaron sucesivas (y a menudo conflictivas) reformas de su sistema político, buscando adecuar las exigencias de la "operación constituyente" a las circunstancias que se vivían en cada caso. Por cierto que es ingenuo no ver en estos intentos el reflejo de luchas por el poder y de conflictos (a veces armados) entre facciones. Pero, al mismo tiempo, es simplista negarse a percibir cómo esos enfrentamientos se entroncan en una empresa indagatoria acerca de los mejores principios y arreglos institucionales, y cómo las partes en pugna tenían necesidad de referirse a tal empresa para hacer comprensible sus propósitos, así como para reclutar apoyos y lealtades en la ciudadanía¹⁸.

La "invención" de la política no iba a justificarse, sin embargo, en base a la mayor o menor prolijidad de sus recursos institucionales. Tampoco tendría chances de éxito si solamente dependiera de la buena voluntad de los ciudadanos, de una disposición de ánimo más o menos permanente, o de un conjunto de reglas y límites arbitrariamente establecidos. Necesitaba otro tipo de legitimación y, como observa

16. Para la distinción entre principios constituyentes y principios derivados me inspiró en Ronald Dworkin, "Liberalismo", en: Stuart Hampshire, *Moral pública y moral privada*, México, FCE, 1983, pp. 133-167.

17. "Universal" tiene aquí el sentido de "extendido a todos los ciudadanos". Como se sabe, fuera de este cuerpo quedaban las mujeres, los esclavos, los extranjeros, los niños y los dementes.

18. Un claro ejemplo en este sentido lo constituyen las reformas de Clístenes del año 500, en particular las referidas a la sustitución del nombre de familia por la referencia al *demos*. Aristóteles hace una ilustrativa discusión de este asunto en su *Constitución de los atenienses*, 21,4 y ss.

Pareja, ésta sólo podía "encontrarla 'hacia adelante', en el propio ámbito de transformaciones, reformulación de lealtades y obtención de resultados inéditos que dichas operaciones hacen posible"¹⁹.

En una palabra: la constitución de la asociación política sólo puede legitimarse mostrándose como productiva, como capaz de generar nuevas opciones, nuevos arreglos, nuevas lealtades, que no sean el simple reflejo de aquellos desequilibrios con los que se quiere poner distancia. Y en este intento de legitimación le va la vida. Si no consigue exhibir su capacidad reformuladora, si se limita a convalidar situaciones e intereses previamente existentes, o a trasladar diagnósticos, problemas y soluciones que se han configurado al margen de las referencias compartidas, sólo conseguirá erigirse en una pálida imagen de sí misma. Y si esto ocurre, si se reduce la política a un epifenómeno de desequilibrios existentes de antemano, se habrán creado las bases, no sólo para el uso despótico de los recursos del Estado, sino también para la desvinculación de la ciudadanía respecto de los asuntos comunes, para la aparición de la apatía, el cinismo o la obediencia resignada y estéril²⁰.

Ahora bien, ¿a qué apelar para poner a la asociación política en condiciones de generar tales recursos? ¿de qué modo efectuar la autoconvocatoria para que la *polis* sea capaz de reclutar los mejores esfuerzos y lealtades? Para intentar responder a estas preguntas Carlos Pareja ha acuñado las categorías de "jacobinismo" y "polifonía", justificándolas en términos similares a los que se utilizarán a continuación.

II.2. Jacobinismo y Polifonía

Para darse a sí misma un horizonte de viabilidad, la empresa política debe legitimarse por sus resultados. Y para que estos últimos tengan una efectiva fuerza legitimante es preciso que la empresa en su conjunto se someta a la exigencias de algún o algunos principios colectivamente aceptados. Principios que hagan posible la crítica pública de desempeños particulares, que permitan evaluar los arreglos más o menos institucionalizados a que se arrije y que habiliten para poner en cuestión los equilibrios resultantes de los diferentes conflictos y transacciones. Principios, por tanto, mediante cuya apelación se pueda

19. Carlos Pareja, "Polifonía y jacobinismo...", ya citado, p. 65.

20. Cfr. Carlos Pareja y Pablo da Silveira, "La Teoría Política desde el CLAEH". En: *Notas del CLAEH*, N° 57 (Montevideo, 1989) pp. 19-20.

interpelar a actores concretos, a hábitos establecidos y a fórmulas institucionales.

Una tesis fuerte de Pareja es que tales principios sólo pueden buscarse bajo la forma de una *interpretación* de la propia empresa política, de sus pretensiones y de sus alcances. En otras palabras, su tesis dice que todo intento relevante de legitimación de tal empresa adopta la forma de una interrogación acerca de lo que hacemos cuando convocamos a la constitución de la asociación política o cada vez que renovamos ese esfuerzo constitutivo. De lo contrario, nunca estaremos en condiciones de aspirar a una formulación de principios que sea al mismo tiempo inteligible y vinculante.

¿Qué hacemos entonces, vistas las cosas desde la mejor perspectiva posible²¹, cuando convocamos a la constitución del cuerpo político? Pareja sostiene que se trata de una operación tensionada por dos exigencias polares, cada una de ellas reflejo de los dos momentos que componen ese acto constituyente: i) "la ruptura de la trama societaria" y ii) "su recomposición a un nivel de articulaciones más discriminadas y controlables"²².

Cada una de estas operaciones instala "un principio polarizado de interpretación de la ciudadanía como asociación de iguales", es decir, un punto de vista desde el cual evaluar los resultados de la operación constituyente, desde donde justificar desempeños propios, criticar performances ajenas y sentar pretensiones y reclamos. El momento de *ruptura* instala lo que Pareja llama el "principio de unificación igualadora" o, más brevemente, "principio jacobino". El momento de *recomposición* se prolonga en lo que denomina "principio de diferenciación polifónica" o, en breve, "principio polifónico"²³. Como se trata, además, de principios polarizados, hay lugar para percibir a cada uno de ellos como puntos de partida de tradiciones divergentes.

A la luz del "principio jacobino", la productividad de la política se justifica en términos de su capacidad de ruptura con las formas previas de acumulación. Por eso mismo, esta perspectiva apuesta a distanciarse

21. La idea que está detrás de este planteo es la de "interpretación constructiva", tal como Dworkin la presenta en *El imperio de la justicia*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1988.

22. Carlos Pareja, "Polifonía y jacobinismo...", ya citado, p. 75.

23. *Ibid.* Pareja justifica en una nota la elección de su terminología: "jacobino" es tomado de una larga tradición de pensamiento político y solamente aclara que, en su uso, no incluye ninguna connotación peyorativa. "Polifónico" es tomado de las investigaciones lingüísticas de Oswald Ducrot, quien a su vez lo encuentra en Bakhtine. Este lo utiliza para referirse a una categoría de textos en los que varias voces hablan simultáneamente sin que ninguna se imponga ni juzgue a las demás.

de los restantes niveles y ámbitos de articulación, acondicionando "una instancia privilegiada" a la que aquéllos deben someterse. Esta instancia privilegiada puede variar según el tipo de jacobinismo de que se trate. Puede residir en el estado, en el mercado, o en asambleas y consejos populares. Pero la constante está en que tal instancia pasa a efectivizar "una recomposición superyoica" de todos los demás ámbitos de articulación: los reclamos particulares, la reivindicación de lógicas o culturas idiosincráticas, son vistas con desconfianza e interpretadas como cláusulas de reserva que empañan una lealtad a la instancia central que debería ser absoluta²⁴.

"Llevando las cosas a su extremo —observa Pareja— esa recomposición da lugar a una *nueva sociedad*. Una sociedad que se sobrepone continuamente a sí misma y, alimentándose de su propio cuerpo plagado de impurezas, extrae de allí los materiales para una síntesis inapelable. La salud y la integridad de esa nueva sociedad requieren una vigilancia permanente (...) contra las inevitables demandas que apuntan a contemplar situaciones particulares, encontrar arreglos y acomodos que rebajen las exigencias de los principios responsables de la síntesis optimizadora"²⁵. Por eso, "la tendencia jacobina, llevada a su polarización extrema, conduce a una desvirtuación de la empresa política. El momento de la escisión originaria pierde su sentido de automediación reflexiva; la instauración de un ámbito alternativo de visibilidad pública y de reconocimientos compartidos se trastoca en la construcción de un nuevo agregado social, unificado y compacto. Frente a éste, los miembros se encuentran no sólo aislados e inermes sino también descalificados para ejercitar sus reclamos y sus cuestionamientos"²⁶.

El centralismo a la Publius, la tradición unitaria rioplatense, las reivindicaciones del mercado a la manera de Robert Nozick, el consejismo de Rosa Luxemburgo y el vanguardismo del Lenin revolucionario son algunos ejemplos históricos de afiliación, más o menos radical, a este principio de unificación jacobina. Como contrapartida, la tradición federal del Río de la Plata, o las reivindicaciones de las formas locales de ejercicio de la ciudadanía al estilo de Jefferson, nos ponen en la pista de los tipos de exigencia que plantea el polo opuesto.

"El polo polifónico, sostiene Pareja, se nutre de aquel momento constitutivo de la asociación política en virtud del cual la sociedad se

24. *Loc. cit.*, p. 76.

25. *Ibid.*

26. *Loc. cit.*, p. 77.

otorga a sí misma una nueva chance de interlocución, acondicionando un ámbito alternativo para recoger públicamente la diversidad de las voces y de los testimonios de sus miembros²⁷. De esta manera, lejos de sumarse a "las exigencias depuradoras" del modelo jacobino, la vertiente polifónica ve en la propia heterogeneidad de origen, en la "diversidad de arraigos y condiciones sociales de ejercicio de la ciudadanía", la mejor garantía para el éxito de la empresa política. En efecto, en esa base "residen las premisas indispensables para la elaboración de juicios independientes—ni conformistas ni oportunistas—, basados en núcleos autónomos de acumulación de experiencias y criterios"²⁸.

Al ver las cosas de este modo, la interpretación polifónica conduce a "extremar los cuidados para preservar la integridad de los diversos agregados sociales, de las tramas de intereses particulares, defendiéndolas de los efectos descalificadores que provienen de las articulaciones homogeneizadoras"²⁹. Allí, precisamente, reside el mejor aporte de esta vertiente a la indagación sobre la óptima constitución de la ciudadanía: nos recuerda que "la igualdad política obtenida por la mera eliminación de diferencias no es más que un sucedáneo, una imagen en negativo del vínculo compartido de valorizaciones positivas que se quiere instituir"³⁰.

Sin embargo, la vertiente polifónica tiene su propio cono de sombras. En primer lugar, "a pesar de la mayor sofisticación y prolijidad de (sus) interpretaciones, su apuesta central es mucho menos nítida que la de su rival (...). Por eso mismo, sus contribuciones toman casi siempre la forma de réplicas a los excesos de la vertiente jacobina"³¹.

En segundo término, por el camino de la polifonía se puede terminar en los peores extremos del particularismo, el corporativismo y los sistemas de mutuo chantaje. Esto se debe a que "la polarización de su inspiración la conduce a quedar prisionera de los equilibrios y las asimetrías existentes a nivel de la trama social, a convalidar las eticidades sustanciales y contextuales sin obligarlas a pasar por el desafío de su puesta en forma al nivel de los principios. Al acortar las distancias entre la ciudadanía y la sociedad queda expuesta al mismo peligro que acechaba al polo jacobino: la disolución de la tensión reflexiva entre la empresa política y su medio, que, en este caso, asume un sesgo conser-

27. Loc. cit., p. 78.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

vador, cómplice de los pactos particularistas y de los empates circunstanciales"³².

Las elaboraciones de Pareja nos permiten percibir, aunque sea parcialmente, el grado de complejidad en el que debe moverse todo intento de justificación de la empresa política. Se trata de legitimar una autoconvocatoria tensionada por principios polarizados, que se requieren mutuamente para evitar caer en sus respectivas pendientes de desvirtuación. Todo intento de anular esta complejidad—sea por la vía de recostarse exclusivamente en uno de los dos polos, sea por la vía de minimizar los componentes de ruptura y recomposición de vínculos que la empresa política supone—conduce al fracaso de la operación, en cualquiera de sus múltiples versiones.

II.3. Política y Filosofía

La filosofía y la política democrática nacen juntas en la Grecia jónica y peninsular. Luego seguirán caminos independientes (y ciertamente menos coincidentes de lo que insinúa Castoriadis en un artículo poco prudente³³) pero volverán a encontrarse una y otra vez, interpeándose y alimentándose mutuamente. Esto está lejos de ser una simple coincidencia.

Las relaciones entre una y otra son—tanto desde el punto de vista histórico como conceptual—ciertamente más complejas de lo que se puede insinuar en unos pocos párrafos. Sin embargo, para los propósitos de este artículo alcanza con indicar que la estrechez de sus vínculos está ligada al componente de creatividad que encierra la empresa política.

Cuando los griegos intentaban fundamentar su apuesta a favor de la *polis* democrática hablaban de la *isonomía* que hacía posible la libertad. E incluían a la justicia (al *nomos* justo) entre las condiciones requeridas por la *isonomía*. Los bienes que perseguían no eran, por tanto, inmediatos, sino que eran bienes necesitados de fundamentación. En efecto, el intento de constituir a una comunidad en asociación política exige la fundamentación racional de la igualdad, la libertad y la justicia como principios cuyos alcances corresponde explorar, y a cuyas exigencias vale la pena someter nuestras pretensiones y desempeños. El *logos* será el vehículo y el vínculo colectivo que tendrán en común ambas

32. *Ibid.*

33. Cornelius Castoriadis, "Naturaleza y valor de la igualdad". En: *Los dominios del hombre...*, ya citado, p. 132.

tareas, y esto implicará la aparición del espacio público y de lo que Kant llamó "el uso público de la razón".

Veamos, muy brevemente, qué significa esto.

En primer lugar, la asociación política prescinde de toda apelación a algún tipo de exterioridad (los dictámenes de un Dios, los imperativos de la naturaleza, etc.) para justificar sus decisiones. No se reconoce ninguna instancia extrasocial, ninguna "norma de la norma"³⁴ que permita zanjar el debate sobre el carácter justo o injusto de una ley o de una resolución. (Según los casos, esto puede ser interpretado como una tesis de alcance metafísico o como una "suspensión metodológica").

En segundo lugar, y por consiguiente, no hay en materia política *episteme* ni *techné*. No hay forma de dirimir cuál es una ley justa y cuál una injusta, como no sea mediante el progreso de una argumentación que apele a principios comúnmente aceptados y a vivencias compartidas. "La democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una *doxa* correcta y que nadie posee una *episteme* de las cosas políticas"³⁵.

La sociedad se reconoce, por tanto, como la fuente de sus propias normas, y eso es una inequívoca manifestación de autonomía³⁶. Sin embargo, no era indiferente para los griegos aprobar una ley determinada o inclinarse a favor de otra distinta. La pregunta por la norma justa seguía en pie y eso los conducía a interrogarse acerca de la justicia.

Esto no debe interpretarse en el sentido de que los griegos persiguieran una ontología que justificara directamente (o permitiera deducir) sus decisiones políticas. De hecho, las pocas veces que hicieron este intento produjeron filosofías políticas antidemocráticas y de escaso poder dilucidador. Casi siempre ensayaron, en cambio, un camino alternativo: se declararon insatisfechos tanto ante la apelación a instancias externas como ante la cruda arbitrariedad, y postularon que la única manera de hacer productiva una argumentación era sometiendo sus razones a las exigencias de principios comunes, formulados a un alto nivel de generalidad.

De esta manera, la justificación de la empresa política como tal y la elucidación de lo que la justicia o la igualdad pudieran significar como exigencias, debían apelar al mismo tipo de argumentación y se requerían mutuamente. El progreso de la indagatoria confirmaba la pertinencia

34. Cornelius Castoriadis, "La polis griega...", ya citado, pp. 123-124.

35. *Loc. cit.*, p. 115.

36. *Loc. cit.*, p. 124.

cia del espacio público, y la existencia de ese espacio daba relevancia y sentido a la indagatoria. Más aun, los reclamos de igual trato o la reivindicación de determinados fueros personales o colectivos sólo se hacían inteligibles para los griegos en el marco de la ciudadanía.

Así, la política no era vista como mera ingeniería institucional, sino como una empresa indagatoria acerca de los principios del buen orden social. Y la filosofía no era percibida como una actividad gratuita sino, para emplear una expresión de Castoriadis, como una tarea "interior" (es decir, internamente ligada) a la propia empresa política. "Lo importante en la Grecia antigua es el movimiento efectivo de instauración de la democracia, que es al mismo tiempo una filosofía en acto y que está acompañada por el nacimiento de la filosofía en el sentido estricto del término. Cuando el *demos* instaura la democracia *hace* filosofía: plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley. Y así abre un espacio público, social e histórico, un espacio de pensamiento en el que hay filósofos que durante mucho tiempo (hasta Sócrates) continuaban siendo *ciudadanos*. Y fue después del fracaso de la democracia (de la democracia ateniense) cuando Platón elabora por primera vez una 'filosofía política' que está por entero fundada en el desconocimiento y la ocultación de la creatividad histórica de la colectividad (...) y que ya sólo es —como *todas* las "filosofías políticas" que habrán de seguirla— una filosofía *sobre* la política, una filosofía *exterior* a la política, a la actividad instituyente de la colectividad"³⁷.

La cita de Castoriadis tiene varios aspectos discutibles, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático. Varios sofistas de la primera generación fueron contemporáneos a Sócrates, fueron filósofos políticos "interiores" y, sin embargo, no eran ciudadanos (aunque encontraban su lugar en el espacio político ateniense como embajadores de sus ciudades respectivas). Es discutible además que *todas* las filosofías políticas posteriores a Platón hayan sido "exteriores". Por lo pronto, no parece ser este el caso de buena parte de la filosofía política de Aristóteles (quien, dicho sea de paso, tampoco era ciudadano sino *meteco*). Por último, Castoriadis ignora las raíces cosmológicas y éticas del filosofar, desconociendo así la multiplicidad de sus orígenes. Pero, a pesar de estas objeciones, la distinción entre filosofías políticas "interiores" y "exteriores", entre filosofías que dialogan *con* la política y filosofías que hablan *sobre* la política, parece pertinente. Pertinente, al

37. Cornelius Castoriadis, "Una interrogación sin fin". En: *Los dominios del hombre...*, ya citado, p. 90.

menos, para caracterizar un momento de la producción filosófica griega, conocido en general como el de la "ilustración ateniense"³⁸. A continuación quisiera sugerir que, cualesquiera sean las limitaciones de esta distinción propuesta por Castoriadis, los sofistas de la "primera generación" sí se ajustan a ella: intentaron desarrollar una filosofía política "interior" a la empresa democrática y a sus desafíos más exigentes.

III. *Luces y sombras de la sofística*

Una forma sencilla de caracterizar globalmente a la sofística consiste en decir que ha cargado durante siglos con una pesada leyenda negra, cuando en realidad hubiera sido merecedora de una valoración mucho más positiva. Es una forma sencilla de caracterizarla, pero es también inexacta.

Ciertamente, los sofistas fueron objeto de una consideración despectiva que empieza antes del propio Platón (aunque él contribuyó mucho a alentarla) y que se hizo canónica para el pensamiento racionalista de los siglos XVII y XVIII. Pero esta es solamente la mitad de la historia. Desde fines del siglo pasado los intentos de rehabilitación se han hecho cada vez más frecuentes, hasta alcanzar una especial intensidad a partir de los años treinta. Desde entonces, autores como Th. Gomperz, W. Nestlé, E. Duprél, M. Untersteiner y W. Jaeger han sugerido una imagen cada vez más matizada del fenómeno, al mismo tiempo que precisaban su significado y limitaban sus alcances.

Las rehabilitaciones de los sofistas han sido mucho más heterogéneas que sus condenas. Se los ha rescatado como pedagogos³⁹, como reivindicadores de la persuasión y de la argumentación no deductiva frente a los reduccionismos de raíz parmenídea⁴⁰, como introductores de una perspectiva sociológica en el pensamiento griego⁴¹ y como

38. Cfr. Francisco Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, Madrid, Ed. Alianza, 1985, especialmente el Capítulo 3.

39. La obra clásica a este respecto es la *Paideia* de Jaeger (primer tomo, 1933).

40. Un reciente trabajo sobre el punto (con amplísima bibliografía) es el estudio de Luc De Meyer, *Philosophie et Communication, Raison et Rhétorique. Une évocation de quelques grands moments et figures de l'histoire d'un débat ancien*. (Etude pour une Dissertation Doctorale. Rédaction partielle). Louvain-La-Neuve, 1989.

41. El inspirador de este punto de vista fue Eugène Duprél, a partir de su libro *Les Sophistes*, 1948).

teóricos de la democracia ateniense del siglo V⁴². Algunas de estas perspectivas han revelado una particular fertilidad y nos han proporcionado una imagen más rica y más inteligible del fenómeno sofístico. Otras, en cambio, no consiguieron consolidarse como vías de investigación razonablemente prometedoras. Lo cierto es que a esta altura no alcanza con proponer una nueva reivindicación de los sofistas si, al mismo tiempo, no se aclara en qué sentido se intentará la defensa y qué se espera agregar a lo ya acumulado.

En las próximas páginas intentaré plegarme al enfoque que ve en los sofistas a unos teóricos particularmente perspicaces (y especialmente activos) de la democracia ateniense tal como se practicaba en el siglo V a.C. En esa dirección quisiera sugerir que los sofistas no sólo comprendieron cabalmente las dificultades que suponía la puesta en marcha de la empresa democrática, sino que, además, fueron particularmente sensibles a las exigencias de polifonía que tal empeño comportaba. Más todavía, quisiera sugerir que sus propios errores son característicos de quienes abordan el fenómeno político desde una interpretación unilateralmente polifónica.

Las dificultades que enfrenta un intento de este tipo son importantes y varidas.

En primer lugar los sofistas constituyeron, pese a su común profesión pedagógica, un movimiento de límites borrosos y profundamente heterogéneo en su composición. La malevolente descripción que hace Platón al comienzo del *Protágoras* es, en lo esencial, estrictamente cierta. Un sofista era él y sus discípulos, y su impacto inmediato sólo se debía al hecho de que fueran individualidades poderosas⁴³. Este es, dicho sea de paso, uno de los tantos elementos que tienen en común con la tradición de los antiguos poetas⁴⁴.

En segundo lugar, no hay una sofística sino, al menos dos. La primera generación (Protágoras, Hipias) no sólo se distingue cronológicamente de la segunda (Antífonte, Trasímaco, Critias, Calicles), sino también por un cambio profundo en su actitud ante la política democrática y ante su propia tarea: el optimismo ilustrado de la primera se convierte en pesimismo y en irracionalismo, la convicción democrática se transforma en pragmatismo autoritario, el *ethos* de la solidaridad

42. Cabe destacar aquí a Francisco Rodríguez Adrados, con una obra relevante sobre este tema escrita originalmente en castellano (*La democracia ateniense*, ya citada).

43. Ver al respecto la descripción de Hipias que hace Platón en el *I Hipias Menor*, 368a-369b.

44. Cfr. Werner Jaeger, *Paideia*, Tomo I. México, FCE, 1946, p. 310 y ss.

cívica deviene individualismo desencantado y la preocupación por lo público se invierte en fuga hacia lo privado⁴⁵. Además, y pese a las diferencias extremas entre ambas generaciones, los límites no están siempre claros: ¿en cuál de los dos momentos, por ejemplo, debemos ubicar a Gorgias?

A estas dificultades se suma la escasez de las propias fuentes. Quizás con la excepción de Protágoras⁴⁶ los sofistas escribieron muy poco, y de esta producción casi nada sobrevivió a la antigüedad. Los fragmentos que nos llegan son escasos y en general no muy extensos. Eso nos hace depender casi siempre del testimonio de terceros, con el agravante de que, muy frecuentemente, los propósitos de estos autores no son historiográficos sino polémicos.

Vistos estos problemas, las próximas páginas se centrarán en la "primera generación" de la sofística y, más particularmente, en Protágoras. La elección de la "primera generación" tiene que ver con los propósitos de este artículo: se pretende analizar a la sofística desde el punto de vista de su mejor aporte a la empresa democrática griega, y éste se verifica precisamente en la primera hora. Con esto no se pretende insinuar que los integrantes de la "segunda generación" hayan sido menos característicamente sofistas que los de la primera, ni se procura restar valor a la inocultables transformaciones que se verifican en el pasaje entre uno y otro momento. Esta elección sólo refleja la convicción de que los peores extremos de la segunda sofística deben ser interpretados a la luz de las insuficiencias y limitaciones que afectaban a la primera.

En cuanto a Protágoras, hay varios argumentos para ubicarlo en el centro de interés. En primer lugar, él fue uno de los más influyentes representantes del movimiento, de manera que sus enseñanzas tuvieron un particular impacto en su tiempo. En segundo término, Protágoras es uno de los sofistas a los que Platón presta más atención y dedica más trabajo⁴⁷. Esto no sólo confirma el punto anterior, sino que además aumenta la cantidad de elementos disponibles para su valoración. Por último, Protágoras es, con mucho, quien más próximo estuvo a esa mejor cara de la sofística que queremos rescatar, y el que menos se vio

45. Para un análisis detallado de estas transformaciones ver: Francisco Rodríguez Adrados, *loc. cit.*, caps. 6 y 7.

46. Diógenes Laercio cita doce obras de su autoría, aunque esta cifra suele ser discutida por los eruditos.

47. Téngase en cuenta, no sólo el diálogo que lleva su nombre, sino también el *Teetetos*, como dos ejemplos de consideración central.

empujado por los impulsos centrífugos que ese mismo núcleo contenía. Por eso es el que mejor se adapta a los propósitos de estas páginas.

Con todo, esta elección no debe hacer perder de vista el enfoque general del trabajo. No se trata de que la sofística fuera un movimiento irrelevante o poco interesado en la empresa democrática, con la excepción individual de Protágoras. Se trata de que la sofística en su conjunto estuvo profundamente involucrada en tal empresa, hasta el punto de que sus propios errores e insuficiencias son iluminadores en este sentido. La figura de Protágoras parece ser particularmente adecuada para mostrar los alcances de este fenómeno.

III.1. El testimonio de las fuentes

Todo lo que nos ha llegado de Protágoras se reduce a unos pocos párrafos desconectados entre sí.

De su obra *Sobre los dioses* nos queda su comienzo agnóstico, transmitido por Diógenes Laercio (IX, 52). De sus *Antilogías* nos ha llegado su tesis central ("Acerca de cualquier asunto —*prágma*— hay dos discursos que se oponen entre sí") y su declaración programática de "hacer más fuerte el discurso más débil" (Diógenes Laercio IX, 51 y Aristóteles, *Retórica* B 24, 1402a23). De su libro *Acerca de la verdad* conocemos la célebre tesis de la homomensura: "El hombre es la medida de todas las cosas (*chrémata*), de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son" (Diógenes Laercio IX, 51). Por último, se supone que el mito que Platón pone en su boca en el Protágoras (320c-324d) proviene de su obra *Sobre el estado original* o, según otros, de *Acerca de la verdad*.

Y esto es prácticamente todo. Sobre la base de estos textos (y de sus comentarios por parte de Platón, Aristóteles, Sexto Empírico, etc.) se edificó la interpretación tradicional de su pensamiento, y es sobre este mismo sustento que debe intentarse cualquier lectura alternativa.

Ahora bien, ¿cómo manejarnos con tan escasa base documental sin caer en interpretaciones imprudentes? ¿De qué modo llevar adelante una discusión mínimamente razonable sobre estos testimonios? Por lo pronto, observando que, si bien estos son los únicos textos directos que nos han llegado, no es esto lo único que sabemos de Protágoras. Sabemos también que, sin ser ateniense, integró junto con Anaxágoras el círculo de amistades de Pericles (Plutarco, *Pericles*, 36); sabemos que participó en un conocido experimento democrático de su tiempo: la fundación de la colonia italiana de Turios, de la que redactó su consti-

tución (Diog. Laer., IX, 50); sabemos que ofrecía a los jóvenes aristócratas una enseñanza que les permitía destacar en la vida pública (una *areté* política en el sentido más antiguo de esa palabra: excelencia) y sabemos que cobraba por sus lecciones (Diog. Laer., IX, 52); más importante todavía, sabemos que los jóvenes pagaban gustosamente sus altos honorarios (Platón, Protágoras, 328a), de lo cual debemos deducir que sus enseñanzas serían de una utilidad social nada despreciable⁴⁸. Por último, sabemos que vivió en la época más floreciente de la Atenas imperial y democrática, y que fue contemporáneo de Zenón de Elea, de Demócrito, de Sófocles, de Herodoto, de Tucídides, de Fidias y del joven Sócrates, además de los ya mencionados Pericles y Anaxágoras.

Esta información complementaria, extra textual, es la que ha inducido a una lectura rehabilitatoria de la doctrina protagórica. Es sobre esta base que se lo ha visto como un teórico de la democracia ateniense del siglo V, como un "ilustrado"⁴⁹ comprometido con la buena marcha de esa empresa política. Por cierto, para llegar a este extremo fue preciso realizar previamente una crítica de las lecturas gnoséologicas y sensiblistas de los fragmentos conservados. No cabe aquí hacer la historia detallada de este proceso, pero al menos corresponde recordar sus principales etapas.

Durante mucho tiempo las lecturas de sesgo gnoséológico dominaron la labor interpretativa. Su principal credencial (por cierto, nada despreciable) era que ésta había sido la lectura de Platón y Aristóteles, contra la cual habían dirigido sus esfuerzos críticos y polémicos. Con el tiempo, sin embargo, este argumento empezó a ser discutido en dos sentidos diferentes.

En primer lugar, está hartado comprobado que ni Platón ni Aristóteles son plenamente confiables cuando hacen historia de la filosofía. En efecto, la defensa de sus propias tesis los conduce frecuentemente a juicios injustos o inexactos sobre los dichos y escritos de filósofos anteriores a ellos. En segundo lugar, había un problema de coherencia que exigía ser resuelto: era difícil imaginar que el gran impacto de Protágoras como educador y hombre público se debiera a algunas tesis problemáticas sobre teoría del conocimiento, y no era razonable suponer que no había ninguna conexión directa entre la doctrina que enseñaba y su probado, público y entusiasta compromiso con la empre-

48. Carlos García Gual, "Los sofistas y Sócrates", en: Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Ed. Crítica, 1988, Tomo I, p. 38.

49. Francisco Rodríguez Adrados, *La democracia ateniense*, ya citado, p. 164. y ss.

sa democrática.

Sobre la base de estas dudas se inició un trabajo filológico que fue haciendo posible la aparición de nuevas lecturas. Se discutió largamente, por ejemplo, sobre la tesis de la homomensura: ¿debemos entender que la palabra *chrémata* alude a las cosas materiales, a objetos sensibles, o más bien debe leerse en su significado de "asuntos", de "todo aquello que atañe al hombre", de "sfera d'azione dell'uomo il quale davanti a essa deve esercitare un opera d'interpretazione o di dominio"⁵⁰?

Autores como Gomperz, Natorp, Schmid o Nestlé se fueron apartando de la lectura "cruda" que asimilaba *chrémata* a objetos de los sentidos y fueron generando al respecto una abundante cantidad de argumentos filológicos.

Del mismo modo, el *ánthropos* que es sujeto de la hommensura, ¿debe considerarse como el sujeto percipiente individual o, más radicalmente, como ese sujeto en alguno de sus estados de conciencia concretos? Así, por ejemplo, lo había entendido Platón. Sin embargo, la crítica puso en evidencia que el uso de la palabra admite tanto una interpretación individualista como una genérica, y diferentes autores empezaron a argumentar que, si se trata de sujetos individuales, al menos se trata de individuos en interacción⁵¹.

Un tratamiento similar recibió la tesis de las *Antilogías*. La interpretación tradicional había visto en ella la afirmación de que, sobre cualquier tema, hay siempre dos proposiciones contrapuestas cuyas pretensiones de verdad se relativizan mutuamente. Todo es falso, entonces, o todo es verdadero⁵². Pero más tarde se leyó esta tesis en otro sentido: tal como ocurre en los tribunales⁵³, sobre cualquier asunto en el mundo hay siempre dos o más discursos alternativos que proponen interpretaciones diferentes. Sobre la pertinencia de cada uno de ellos es preciso decidir, al igual que en los procesos judiciales, sin apelar a una instancia definitiva extrahumana. "Hacer fuerte el argumento más débil" o "persuadir a los jueces" no tienen necesariamente el significado de engañar, aun cuando no sea fácil precisar el alcance específico de estas propuestas.

Un punto a favor de estas nuevas lecturas es que no implican el descrédito de las interpretaciones gnoséologicas. Muy probablemente

50. Mario Untersteiner, *I sofistici*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 1949, p. 98.

51. Mario Untersteiner, *loc. cit.*, p. 111 y ss. También Rodríguez Adrados, *loc. cit.*, p. 207.

52. Platón, *Eutidemo*, 286c.

53. Carlos García Gual, *loc. cit.*, p. 48.

Protágoras haya defendido posiciones radicales (e incluso escandalosas) en esta campo. Pero se puede pensar, con Dupréel, que su propósito no era el de defender un relativismo a ultranza, sino que 'l'idée qu'il attaque sous quelque forme qu'elle se présente, c'est celle d'un être, un ou multiple, prédéterminé à toute intervention du sujet connaissant'⁵⁴.

III.2. Las interpretaciones políticas

Es sobre la base de ese debilitamiento de las lecturas tradicionales que se han apoyado las interpretaciones políticas de la obra protagórica y sofística. Un buen ejemplo de este tipo de enfoque fuertemente contextualizado es el que propone Francisco Rodríguez Adrados, quien considera al movimiento sofístico como expresión teórica de la democracia ateniense del siglo X a.C.⁵⁵

Al defender esta tesis, Rodríguez Adrados coloca a la sofística como culminación de la "ilustración ateniense" que dominó a la cultura helénica entre las Guerras Médicas y la Guerra del Peloponeso. Con ello la vincula a un movimiento que operó como verdadero apoyo intelectual de la empresa democrática, cuyas ideas-cje pueden resumirse así:

1) Es posible fundamentar el orden político y social sin apelar a la religión. La investigación racional de la naturaleza humana revela las cualidades y condiciones sobre las que se debe apoyar el orden político. Consiguientemente, "es posible establecer un gobierno racional que obre en el sentido de la naturaleza humana, perfeccionándola"⁵⁶. Este es el gobierno democrático.

2) El libre desarrollo de la naturaleza humana, favorecido por el régimen democrático, hará avanzar a las instituciones y a la vida del hombre en la dirección de la libertad, del tratamiento igualitario y del perfeccionamiento moral. No estamos todavía ante "un mesianismo del progreso como el del siglo XVIII", pero sí ante la creencia de que "en cada caso determinado puede hallarse una solución mejor que otras ya propuestas"⁵⁷.

3) La naturaleza humana representa un conjunto de potencialida-

54. Eugène Dupréel, *Les Sophistes*, Neuchâtel, Editions du Griffon, 1948, p. 27.

55. Existen dos versiones de esta obra que varían en su título y extensión. La primera (texto completo) fue editada en 1966 por Revista de Occidente bajo el título: *Ilustración y política en la Grecia clásica*. La segunda (versión reducida) fue publicada por Editorial Alianza con el título: *La democracia ateniense*. Esta última es la que se cita aquí.

56. Francisco Rodríguez Adrados, *loc. cit.*, p. 204. Ver también pp. 160 y 172.

57. *Loc. cit.*, p. 204.

des, pero éstas sólo se activan y perfeccionan mediante la *paideia* (educación en un sentido amplio, que incluye la participación en la vida pública). La naturaleza en sí misma se mueve dentro de los límites de la necesidad. La *paideia* y el *nomos* abren un nuevo espacio en donde se construye la igualdad política y en donde se ejerce la libertad en la búsqueda de lo que es conveniente para la ciudad. Las leyes son al mismo tiempo convenciones y "hallazgos de los sabios"⁵⁸.

4) La búsqueda de lo colectivamente conveniente, a partir del reconocimiento de una naturaleza común, pone en primer plano los impulsos asociativos y cooperativos. Los rasgos agónicos, diferenciales, que fundamentan la teoría política aristocrática pasan a un segundo plano. Se desarrolla así una teoría de la persuasión que tiene como centro la idea de *conciliación*: es posible encarar los diferendos humanos de modo tal que se pueda satisfacer los intereses particulares al mismo tiempo que se avanza en la persecución de lo mutuamente conveniente⁵⁹.

5) Pensamiento y política práctica se interpenetran constantemente. Protágoras no es para Pericles una mera referencia literaria, sino un interlocutor habitual y un socio en empresas políticas específicas⁶⁰.

Estos cinco puntos resumen, probablemente, lo esencial del pensamiento ilustrado del siglo V. No están sistemáticamente vinculados entre sí porque no lo estaban para quienes los defendían entonces. No aclaran tampoco algunas relaciones esenciales (por ejemplo, entre *physis* y *nomos*) porque nunca estuvieron del todo claras para quienes propusieron la distinción. Pero expresan la orientación general del movimiento en el que la sofística se inscribió.

La tesis de Rodríguez Adrados es que la significación de un Protágoras o de un Gorgias sólo puede percibirse a la luz de lo que se proponía este movimiento ilustrado. Más todavía, sus debilidades sólo pueden calibrarse cabalmente en la medida en que se contrasten con las insuficiencias de esta corriente de referencia.

No es posible seguir aquí esta argumentación, pero sí se puede señalar que una interpretación de este tipo tiene dos virtudes importantes.

En primer lugar, consigue hacer comprensible el gran impacto que tuvieron los sofistas al interpretar sus tesis en función de lo que en aquel

58. Platón, *Protágoras*, 326d.

59. Francisco Rodríguez Adrados, *loc. cit.*, p. 181.

60. *Loc. cit.*, p. 161.

momento debatía el mundo griego. Así, por ejemplo, Rodríguez Adrados reinterpreta la teoría antilógica de Protágoras entendiéndola como pieza clave de una teoría de la argumentación democrática que tiene como núcleo la noción de verosimilitud (*to eikos*)⁶¹.

En segundo término, estas interpretaciones consiguen dar una explicación plausible de la fractura y posterior desvirtuación del movimiento sofístico, al vincularlas con las debilidades globales del pensamiento ilustrado. Rodríguez Adrados muestra concluyentemente que la ilustración ateniense pudo convivir con sus insuficiencias y con su falta de sistematicidad debido a que dependía de las ideas tradicionales en mucho mayor medida de lo que sus defensores eran capaces de admitir. Dependía de cosas como el amor a la ciudad, el cultivo religioso de la moderación (*sophrosyne*) y el deseo de gloria entendida en el viejo sentido de festejo público de la excelencia (*kúdos*). Por eso, cuando estos valores tradicionales empiecen a ser debilitados por la propia crítica racionalista, lo que caerá no será solamente la vieja religión o la moral de la excelencia, sino la empresa ilustrada misma⁶².

La crisis de la sofística puede ser mejor comprendida en este marco, como lo muestra el análisis de su concepción de la *areté*. En efecto, la *areté* de la primera sofística combinaba de una manera generosa pero poco exigente un perfil cooperativo con un componente agonal. Los excelentes, los *aristoi*, son los que hacen el bien a la ciudad imponiendo su punto de vista en el *ágora* y los tribunales. Pero cuando esta idea se vincule con la tendencia a la interiorización de la moral y, consecuentemente, con el cosmopolitismo, sólo quedará la equiparación de la virtud con el éxito al mismo tiempo que desaparecerán todos los referentes comunitarios. Estarán sentadas las bases para dar el salto que va de Protágoras a Calicles.

A partir de estos rendimientos interpretativos, las lecturas políticas han conseguido redefinir el significado de la sofística: el movimiento aparece ahora como una gran empresa antiparmenídea⁶³ que se opone a la descalificación de la apariencia en el nombre de la realidad. Se opone, por tanto, a la degradación de la opinión no especializada al terreno de la mera ilusión y al papel terapéutico de una *episteme* unívoca y autónoma. (Ese es, precisamente, el núcleo del mito protagórico que nos transmitió Platón)⁶⁴.

61. *Loc. cit.*, p. 200 y ss.

62. *Loc. cit.*, p. 308.

63. Luc De Meyer, *loc. cit.*, pp. 33 y 92.

64. Platón, *Protágoras*, 320 y ss.

En lo mejor de su intento, los sofistas aparecen de este modo como defensores particularmente lúcidos de la *razón política*. Integran así una tradición que se hace explícita con Clístenes, que alcanza su formulación clásica con Pericles y que se prolonga (no sin conflictos y distanciamientos) en Aristóteles. En lo que su empresa tiene de insuficiente e insatisfactorio, constituyen el justificado objeto de crítica de una tradición alternativa (la socrático-platónica) que terminará rompiendo con el ideal de *isonomía* y con la propia política democrática.

III.3. La interpretación polifónica

La interpretación polifónica de la sofística se presenta como un caso particular de interpretación política. Sus rasgos distintivos son dos. En primer lugar, enfatiza el valor de la sofística en relación con el descubrimiento del espacio público como "lugar de la aparición"⁶⁵. En segundo término, propone una lectura de los textos recibidos que coloca al pensamiento sofístico directamente en contacto con algunos de los más duros dilemas que enfrentaba la política democrática ateniense.

En lo que sigue intentaré hacer visible estos rasgos en relación con el pensamiento de Protágoras.

En la sección II quedó dicho que el ideal de la *isonomía* no aspiraba a anular las diferencias entre los individuos sino, muy por el contrario, a hacer visibles y contrastables sus diversos desempeños. Lo que aquí está en juego es la idea, absolutamente central para el mundo griego, de que la forma de existencia típicamente humana consiste en *aparecer* ante los demás, somitiéndose al juicio de los otros y aceptando el desafío de evaluar las performances ajenas. Esta *apariencia*, y no la mera presencia física, es la que hace que los seres humanos se presenten unos a otros precisamente como hombres y no simplemente como objetos⁶⁶. Esto se debe a que las actividades más característicamente humanas (el discurso y la acción) sufren de un tipo de fragilidad que no afecta (al menos del mismo modo) a los productos de nuestra habilidad técnica⁶⁷. Discur-

65. En lo que sigue tomaremos prestada la terminología de Hannah Arendt, aunque las coincidencias con sus planteos no irán mucho más allá de lo que se indique explícitamente en el texto.

66. Hannah Arendt, *La condición humana*, ya citado, p. 234.

67. Seguimos de lejos, en esta distinción, a Hannah Arendt. En realidad, su separación tajante entre labor, trabajo y acción (y la reducción de toda forma de aparición a este último caso) es muy problemática. Tal vez eso explique que, habiendo avanzado tanto en la comprensión del espacio público como "espacio de la aparición", no haya sido capaz de ver el papel que allí jugaba el movimiento sofístico.

so y acción necesitan ser vistos, ser escuchados y ser recordados para tener algún tipo de realidad en el mundo. De ahí la importancia que los griegos asignaron a la política, entendida como política democrática: "... la vida en común de los hombres en la forma de la *polis* parecía asegurar que la más fútil de las actividades humanas, la acción y el discurso, y el menos tangible y más efímero de los 'productos' hechos por el hombre, los actos e historias que son su resultado, se convertirían en imperecederos (...). Asegura al actor mortal que su pasajera existencia y fugaz grandeza nunca carecerán de la realidad que procede de que a uno lo vean, le oigan y, en general, aparezca ante un público de hombres"⁶⁸.

Es por esta razón que el impulso a aparecer, el afán de confrontar las propias pretensiones de verdad y de rectitud con las ajenas, es, para el pensamiento político griego, "una iniciativa que ningún ser humano puede contener y seguir siendo humano"⁶⁹. Cualquier cosa que un hombre piense, sienta o haga sólo tendrá sentido en el grado en que pueda expresarlo. Esa es, para los griegos, la calamidad de la esclavitud: estar sumergido en la *idiotez*, es decir, en la absoluta particularidad. "Estar privado de esto significa estar privado de realidad, que humana y políticamente hablando es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de los otros, por su aparición ante todos"⁷⁰.

Los sofistas, al menos los de la primera hora, parecen haber comprendido agudamente las vinculaciones entre la actividad política y esta necesidad de *aparición*. Más aun, parecen haber sido los primeros en comprender que lo que Arendt llama "el espacio de la aparición" requería la constitución del ámbito público, y que las diferentes formas de gobierno (al menos dentro de los límites de la política democrática) constituían respuestas diversas a la pregunta acerca de cómo este último puede organizarse⁷¹.

Así, al menos, puede interpretarse la tesis de la homomensura, dándole un alcance que la hace mucho más comprensible y que permite explicar satisfactoriamente el impacto que tuvo sobre la cultura de su tiempo.

68. *Loc. cit.*, p. 261.

69. *Loc. cit.*, p. 234.

70. *Loc. cit.*, p. 2623.

71. Sobre este punto ver: Romeo Pérez Antón, "La articulación de la sociedad y el Estado. Una sugerencia metodológica". En: *Cuadernos del CLAEH* N° 37, Montevideo 1986/1, pp. 57-73.

Hoy es prácticamente unánime la opinión de que los *chrémata* de que hablaba Protágoras no deben entenderse como "cosas materiales" sino más bien como "asuntos", como realidades que adquieren relevancia en el "espacio de la aparición". Si esto es así, el fragmento admite una lectura más política y más "ilustrada" que la que hicieron sus críticos: el espacio público constitutivo de la *polis* (el *ágora*, pero también los tribunales) es el lugar de las pretensiones encontradas. Allí convergen pretensiones de verdad y de rectitud que aspiran a persuadir a los hombres y a "ganar realidad" en el espacio de la aparición. El vehículo de tales pretensiones es el discurso, y es también por intermedio del *logos* que se dirimen los conflictos entre ellas. No es posible apelar a ningún baremo exterior, "no hay una superior instancia valorativa, un padrón absoluto que pueda imponerse a todos"⁷². Apelar a un recurso de este tipo es terminar con la política democrática, porque ésta se basa en la convicción de que no hay especialistas en cuestiones políticas. El mito del Protágoras nos dice, precisamente, que Zeus repartió equitativamente las virtudes políticas (el pudor y la justicia) "ya que si solamente las tuvieran algunos las ciudades no podrían subsistir"⁷³.

Una lectura de este tipo no sólo da mejor cuenta del impacto que tuvo la prédica protagórica, sino que hace más visibles los vínculos entre su actividad intelectual y su compromiso democrático. La tesis de la homomensura, así entendida, coincide plenamente con una idea que, según sabemos, estuvo ligada a la sofística y adquirió una importancia capital para el pensamiento político griego: aun en los casos en los que se requiere el aporte de especialistas, es la "razón política" y no la propia *techné* la que ha de juzgar sobre los rendimientos del saber especializado. "Platón, en el *Protágoras*, explica que los atenienses seguirán el consejo de los técnicos cuando se trata de construir muros o navíos, pero escucharán a cualquiera en materia política. (...) La elección de los expertos pone en juego un (...) principio central en la concepción griega, claramente formulado y aceptado no sólo por Aristóteles, sino también por el enemigo jurado de la democracia, Platón, a pesar de sus implicaciones democráticas. El buen juez del especialista no es otro especialista, sino que es el *usuario*: el guerrero (y no el herrero) en el caso de la espada, el caballero (y no el talabartero) en el caso de la silla de montar. Y naturalmente, en todas las cuestiones públicas (comunes) el usuario y, por lo tanto, el mejor juez, no es otro que la *polis*"⁷⁴.

72. Carlos García Gual, "Los sofistas y Sócrates", ya citado, p. 49.

73. Platón, *Protágoras*, 322b.

74. Cornelius Castoriadis, "La *polis* griega...", ya citado, p. 119.

Algo similar ocurre con la tesis antilógica. Rodríguez Adrados entiende que, cuando se habla de "hacer fuerte el argumento más débil", se emplea el adjetivo "fuerte" en el sentido de "conveniente" o, más precisamente, de "conveniente para la comunidad". Hacer fuerte el argumento más débil solamente indica que el orador, sirviéndose de la persuasión, "logra convencer de que la acertada es una medida que a primera vista parecía poco conveniente"⁷⁵.

Esta lectura está mejor contextualizada que las interpretaciones tradicionales, pero no parece percibir que la tesis antilógica muestra todo su sentido sólo si se la lee sobre el trasfondo del mito del *Protágoras*. Es aquí donde la interpretación polifónica puede resultar más sugerente, al vincular la tesis protagórica con los dilemas constitutivos de la empresa democrática. Si el debate político no puede apelar a ninguna instancia exterior y privilegiada, si la agenda de problemas y el elenco de soluciones posibles deben constituirse mediante la apelación a saberes y virtudes que residen en la ciudadanía, entonces el mejor camino disponible consiste en alimentar la diversidad de perspectivas. Es preciso crear las condiciones para que cada pretensión ("acerca de cualquier asunto hay dos discursos contrapuestos") haga la mejor defensa de sí misma ("hacer fuerte el argumento más débil") y acudir, como última instancia, al tribunal de los propios ciudadanos ("el hombre es la medida de todas las cosas"). El objetivo de "persuadir a los jueces" no quiere decir engañar, sino hacer la mejor defensa de la pretensión más débil, de aquella que, sin mediar la política, estaría condenada a la irrelevancia. Gorgias dirá que el *logos* determina el curso de la historia y sostendrá que Palamedes fue condenado como traidor gracias a la habilidad de Ulises, su acusador. Por eso, darle todas las oportunidades a la voz cuestionada o ignorada, hacerla capaz de alcanzar sus mejores posibilidades, es una exigencia de la propia *isonomía*.

Esta interpretación coincide, nuevamente, con un tópico del pensamiento democrático griego: la idea de una riqueza casi infinita de la vida pública, frente a la cual la vida privada aparece como oscura y carente de atractivo. "Ser visto y oído por otros deriva su significado del hecho de que todos ven y oyen desde una posición diferente. Este es el significado de la vida pública, comparada con la cual incluso la más rica y satisfactoria vida familiar sólo puede ofrecer la prolongación o multiplicación de la posición de uno, con sus acompañantes aspectos y perspectivas"⁷⁶.

75. Francisco Rodríguez Adrados, *loc. cit.*, p. 199.

76. Hannah Arendt, *La condición humana*, ya citado, p. 83.

Pero, fundamentalmente, esta lectura permite vincular a los sofistas con un debate sustantivo acerca de las exigencias que ha de cumplir la empresa política para tener chances de éxito. Desde esta perspectiva se los ve afirmando que la "operación constitutiva" de la política, la construcción artificial de un plano de igualación, no debe sacrificar la diversidad original de puntos de vista, de tradiciones y de lógicas de acumulación. Muy por el contrario, no solamente la *isonomía* hace visible la diversidad, sino que precisa de esa misma diversidad para hacerse productiva, para otorgarle al espacio público su riqueza distintiva. La primera sofística aparece así en las antípodas de la "tecnificación" de la política, oponiéndose tajantemente a la sustitución de la opinión pública por la *episteme* o por una *techné* de las decisiones políticas.

Con todo, es preciso notar que esta interpretación no oculta ninguna de las insuficiencias de la sofística. Y es importante que no lo haga, no sólo para poder entender el radical giro que experimentará el movimiento, sino también para comprender el punto de vista de Platón.

Los sofistas terminaron por olvidar la verdad muy evidente de que "la mayoría de las palabras y actos *se refieren* a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla"⁷⁷. En otros términos, olvidaron que la política no sólo se legitima por su capacidad para sostener la diversidad en el "espacio de la aparición", sino también por su competencia para reformularla. Ha de ser capaz — como se indicó en la sección II.2 — de procesar asuntos, de redefinir exigencias y reclamos, de dejarse interpelar por limitaciones y dificultades, así como de generar recursos propios e insustituibles.

En palabras de Jean Ladrière, "la problematique de l'espace public comporte elle-même un double aspect. Elle met d'abord en jeu les conditions formelles du dialogue. Mais celui-ci n'est pas un but en soi. Une fois qu'il est assuré, encore faut-il qu'il aboutisse a des décisions effectives. Il y a donc aussi un aspect de la problématique qui concerne le contenu"⁷⁸.

Este olvido es fatal para el ejercicio cotidiano de la democracia, porque si la capacidad de dar lugar a la *aparición* es clave desde el punto de vista del momento fundacional, la productividad es esencial para el desarrollo "normal" de las instituciones. Una democracia no puede

77. *Loc. cit.*, p. 242.

78. Jean Ladrière, "Critique du modele industriel de developpement: expose d'introduction". Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain. Louvain-La-Neuve, 1987, p. 30.

estar apelando constantemente a su momento fundacional para legitimarse. Más aun, los discursos centrados en tal momento, la apelación al componente heroico de la democracia, son característicos de circunstancias críticas para ese régimen y para la política en general.

Los sofistas no atendieron a esta distinción y terminaron por absolutizar el primero de los dos componentes. Así se vieron obligados a ir mucho más allá del alcance de sus afirmaciones iniciales. Empezaron por sostener que no tiene sentido hablar del acierto de una medida política concreta con independencia de los apoyos que genere, y terminaron afirmando que el rasgo que distingue a una buena política es el hecho de obtener apoyos mayoritarios. Se quedaron sin instrumentos para distinguir entre buenas y malas políticas, entre decisiones acertadas y desacertadas; y con ello se apartaron de la propia práctica política griega, que tenía instrumentos —como la *graphie paranomon*⁷⁹— dirigidos precisamente a ese punto.

Lo interesante es que este olvido vuelve a presentarnos a los sofistas como representantes del punto de vista polifónico. En efecto, al cometer un error de este tipo, al quedar incapacitados para la evaluación de decisiones políticas, quedaron prisioneros del “cono de sombras” que amenaza a la perspectiva polifónica tal como fue descrito en la sección II.2. Quedaron obligados a dar su aprobación a “los equilibrios y asimetrías existentes a nivel de la trama social, a convalidar las eticidades sustanciales y contextuales sin obligarlas a pasar por el desafío de su puesta en forma al nivel de los principios”⁸⁰. Aquí, precisamente, asestará Platón sus mejores golpes.

Esta debilidad de base, finalmente, puede explicar el espectacular giro que dio la sofística en el término de una generación. Giro que, en forma simultánea, la desvinculó del pensamiento democrático y le restó relevancia filosófica. (Ambos fenómenos quedan bien reflejados en el *Gorgias* platónico, en donde Sócrates enfrenta sucesivamente al sofista maduro y a sus alumnos Polo y Calicles). Este giro y el consiguiente “segundo momento” de la sofística están en la base de la descalificación radical de que fue objeto por parte de la crítica tradicional. Pero ambos se vuelven valiosos para nosotros si los examinamos desde el punto de vista de los problemas más duros que enfrentó el movimiento. Por eso, lo que se pretende aquí no es eximir a los sofistas de todas las acusacio-

79. Cfr. Moses Finley, *Vieja y nueva democracia*, ya citado, p. 36 y ss.

80. Cfr. nota 32.

nes que pesan sobre ellos, sino más bien sugerir la conveniencia de que sean juzgados bajo otros cargos.

Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH)
Universidad Católica del Uruguay

ABSTRACT

The “polyphonic interpretation” of Sophistics is a particular case of political interpretation. Its distinctive features are two: 1) emphasizes the value of Sophistics in relation to the discovery of public space as the “apparition space”; 2) proposes a reading of the received texts that places the sophistical thought in direct contact with the hardest dilemmas faced by the democratic politics of Athens. To establish such interpretation it is necessary previously to examine the principal exigences that are faced by the democratic enterprise as it was conceived by the Greeks.

crítica

Vol. XXI / No. 63 / México, diciembre 1989

Artículos

ELIZABETH ANSCOMBE, The Simplicity of the *Tractatus*

RUDOLF HALLER, Wittgenstein and Physicalism

JOSÉ L. ZALABARDO, Rules, Communities and Judgements

KUNO LORENZ, What do Language Games Measure?

Discusiones

GUILLERMO HURTADO, Ward on Davidson's Refutation of Scepticism

Publicaciones recientes

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica en Abril, Agosto y Diciembre. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

EL JUICIO COMO APRIORI EPISTEMOLOGICO

Jorge E. Dotti

1. La problemática del juicio nos interesa porque en ella se esbozan los lineamientos de lo que puede llamarse una "epistemología trascendental"; es decir, de aquel capítulo de la gnoseología crítica que tematiza las condiciones de posibilidad del conocimiento científico en lo que sus proposiciones tienen de específico, a nivel lógico-trascendental, frente a otro tipo de afirmaciones sobre lo fenoménico.

Se trata, como veremos, de un paso adelante respecto de la CRP, pues la justificación de la "objetividad en general" de las proposiciones empíricas (o sea, el resultado de la deducción de las categorías y del esquematismo) no llega a dar cuenta del apriori de la *sistematicidad*; esto es, no ofrece el respaldo trascendental a la constitución de los saberes como sistemas. Esta sistematicidad es la marca específica de las proposiciones científicas que enuncian las propiedades de los objetos; y la facultad a priori que la hace posible es el juicio, no los elementos puros de la sensibilidad o del entendimiento en la síntesis determinante.

Pero no es con vistas a la resolución de este problema delimitado que Kant ofrece la primera presentación del juicio a sus lectores. Más bien, la finalidad principal de la obra de 1790 parece ser la de llevar a cumplimiento el *sistema de la filosofía crítica*, a través de la articulación entre los dos usos a priori de la racionalidad humana: el teórico y el práctico. Entendemos, sin embargo, que esta cuestión de la sistematicidad del criticismo, aunque arroja luz sobre la estructura lógica de las proposiciones científicas, es un problema distinto del estrictamente epistemológico. Digamos que son dos cuestiones estrechamente ligadas en la exposición kantiana, pero no identificables al punto de que el éxito o fracaso en la justificación de una de ellas acarree el mismo resultado en la esfera de la otra. Reclaman, creemos, un tratamiento diferenciado.¹

1. La tendencia predominante en la *Kant-Forschung* ha sido, sin embargo, destacar el carácter del juicio como mediador entre naturaleza y libertad, y su *Crítica* como logro de un equilibrio entre las partes del sistema, previamente separadas. Un panorama de la recepción de la *CJ* en Gerhardt/Kaulbach (1979: 98-131). Buscamos, por nuestro lado, una lectura de la *Vermittlung* más acotada al ámbito cognoscitivo y, en este sentido, nos

Por cierto, en ambos niveles opera la misma capacidad mediadora, y esto explica el planteo simultáneo de los dos problemas; pero en el segundo caso, el epistemológico, la actividad judicativa se legitima por consideraciones intrínsecas al ámbito del conocimiento y con *relativa* independencia frente a lo práctico. La sistematización de la filosofía crítica, por su parte, es un tema que no se deja identificar, sin residuos, con el de las exigencias de legitimación trascendental que la noción de "ciencia de la naturaleza" o, más en general, de "proposición empírica sobre lo particular", lleva consigo².

Pero comencemos por atenernos a la presentación kantiana de la cuestión. El juicio es el mediador entre los ámbitos heterogéneos de la naturaleza y la libertad; se trata de una facultad espontánea que opera cual "medio de enlace entre las dos partes de la filosofía, para constituir un todo", como reza el título de la sección III de la *Introducción* definitiva (V: 176), y que así realiza la "conexión de las legislaciones del entendi-

resultaron estimulantes las consideraciones de Garroni (1976) sobre la "esteticidad" de toda unificación reflexiva de representaciones. Véase también Scaravelli (1968). Entre los clásicos, Cassirer 1920: *Introducción*, y 1921: 305-306 ss., 315, 327) ve en la *CJ* el cumplimiento del esquematismo, al resolver la cuestión de la legalidad particular de la naturaleza. Bauch (1923: 371-373) realiza observaciones estimulantes sobre el juicio y el conocimiento de lo particular, desde una posición equidistante del neokantismo y de las de Paulsen o Wundt. Desde una perspectiva diversa de la nuestra, Bartuschat (1972) ve en la legitimación del acceso a lo suprasensible el tema que revela el "lugar sistemático" de la *CJ* y, simultáneamente, permite la sistematización del criticismo. En un análisis detallado de la función estética del juicio, también se ha ocupado del problema sistemático Heintel (1970): nos interesa su alusión al "principio de la historicidad" propio de la *Urteilkraft*, cuyos juicios, en tanto median y unifican concretamente entendimiento y razón, llevan la marca de la dimensión en la cual lo esencial del arte sufre los cambios inherentes a su "realización", o sea, la historia.

CRP indica la primera *Crítica*; *CJ*, la tercera. Todas las referencias a las obras de Kant serán a los volúmenes de la *Akademie Ausgabe*, indicados con cifras romanas, seguidos del número de la/s página/s. La excepción es con la *CRP*, cuyas primera y segunda edición indicamos con A y B, como es habitual.

2. Encontramos una similitud de ciertas ideas de nuestro planteo con el intento de Frost (1906), en el sentido de que la teleología moral no tiene relación inmediata con la teleología natural a priori; y también por su nivelación de síntesis causal y reflexión teleológica. Asimismo, para Bartuschat (1971), y en polémica con quienes acentúan en demasía la mediación entre naturaleza y libertad, el problema de la *CJ* es legitimar una teleología en armonía con el causalismo. También Heintel (1966) busca autonomizar la problemática teleológica respecto de lo práctico, sólo que desde una perspectiva diversa de la nuestra: el *Als ob* kantiano no da cuenta del problema metafísico de la unidad de la naturaleza a partir de un universal "ontológicamente" relevante. Es una estructura que busca una línea de continuidad con la "harmonia universalis" leibniziana y con el idealismo posterior.

miento y de la razón" (V: 195). El *modus operandi* del juicio permitiría que el criticismo se configure como sistema; es decir, que alcance una articulación interna sin hiatos o desconexiones entre sus dos grandes reinos, bajo la primacía de lo práctico.

Consecuentemente, esta preeminencia de lo moral, entendida como incidencia de lo suprasensible sobre lo sensible, determinaría la única dirección en que parece poder proyectarse la *Urteilkraft*, de acuerdo al texto kantiano. La "Dialéctica del juicio teleológico" prepara la — digamos — apertura del discurso gnoseológico a la peculiar teología crítica, que Kant delinea en la "Doctrina del método" (en especial, §§ 83 y ss.). Con este planteo, Kant busca —y, a su manera, logra— ofrecer un acceso a lo teológico (o a la *metaphysica specialis* en general) desde el conocimiento, lo cual representa un *pendant* o correlato, en el ámbito de la razón teórica, al acceso a los objetos suprasensibles que acontece desde la razón práctica.

O sea que, en correlación al ascenso a lo teológico impulsado por los Postulados de la moral, también en el campo cognoscitivo se desarrolla una argumentación trascendental análoga; una argumentación animada por el propósito kantiano de mostrar la inevitable apertura a lo trascendente, que corona a priori todo esfuerzo cognoscitivo inmanente. En esta cúspide teológica encuentran su punto de contacto, por así decir, teoría y praxis³.

Kant insiste en que este planteo respeta los presupuestos y conclusiones de las dos *Críticas* precedentes. En especial, mantienen su firmeza los límites impuestos al conocer; pero simultáneamente se delinea en el horizonte de la razón teórica —con mayor nitidez que en 1781/87— el desemboque metafísico de las funciones gnoseológicas inmanentes. De esta manera, toda eventual tensión entre los dos usos de la razón crítica resulta enervada en la forma de la unidad sistemática del criticismo (V: 179, 197).

El eje de este aspecto de la estrategia argumentativa de Kant está

3. La unión entre las partes del sistema se basa en la premisa de que "el concepto de libertad debe hacer efectivo en el mundo sensible el concepto de fin que imponen sus leyes, y, en consecuencia, la naturaleza también debe poder ser pensada de manera tal, que la conformidad a leyes propia de su forma se armonice al menos con la posibilidad de los fines, que en ella deben ser realizados en conformidad a las leyes de la libertad" (V: 176). Una exégesis estándar de esta lectura de la teleología como realización de la libertad, por cierto justificada en muchos textos, en Delbos (1969) y en H. W. Cassirer (1970). Contextualiza este problema dentro de la cuestión más amplia de la apertura existencial del hombre al mundo Düsing (1968).

dado por la incidencia o presencia *efectiva* de lo nouménico en lo fenoménico. La libertad moral "*debe tener*" una influencia sobre lo experimentable a través de la noción de "fin", la cual sustenta toda función reflexionante del juicio (V: 176). Y si bien ello no elimina la "brecha" entre lo sensible y lo suprasensible, permite, sin embargo, pensar —en armonía con las pautas críticas ya establecidas— "un fundamento de la unidad entre lo suprasensible y el contenido del concepto de libertad, fundamento también de la naturaleza" y cuyo "concepto hace posible el pasaje del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro" (*ibidem*)⁴.

Ya en la *Primera Introducción* quedaba justificada la conexión entre lo sensible y una secuencia de representaciones suprasensibles, operantes en el ámbito fenoménico dentro de los carriles, que un novedoso ejercicio crítico debía llevar a la luz. Al enlazar las dimensiones teórica y práctica, el juicio permite el pasaje o transición "desde el sustrato *sensible* de la primera filosofía al sustrato inteligible de la segunda, a través de la crítica de una facultad (el juicio)" (XX: 246).

El motivo común a este esbozo, inédito en vida de su autor, y al trabajo publicado hace doscientos años es, entonces, un peculiar ejercicio de la primacía de la razón práctica, con vistas a la conformación sistemática de la doctrina crítica; ejercicio que —*de esta forma y en consecuencia de su carácter general*— puede servir también para todo tipo de sistematización. Dicho de otro modo: para entender la naturaleza en su sistematicidad necesitamos pensar una causalidad suprasensible, con lo cual la legitimación de la teleología acontece, en última instancia, en la teología.

Tenemos, entonces, que de la mediación efectuada por el juicio descenden dos maneras de concretar la influencia de la libertad sobre la naturaleza, que hasta la obra de 1790 no habían sido tematizadas críticamente: el juicio estético y el teleológico. En la *Urteilskraft*, en cuanto facultad que permite la configuración del sistema crítico en general, encuentra Kant el apriori trascendental de la actividad sistematizadora que acontece en cada disciplina empírica. Estas sistematizaciones, más acotadas, son posibles gracias a un efecto de lo nouménico sobre lo fenoménico. Se trata de la libertad con que se correlacionan entendimiento e imaginación, y que tiene como resultado un sentimiento de placer puro, el cual acompaña siempre a la mediación teleológica entre lo teórico y lo práctico. "La espontaneidad en el juego de las

4. Cf. asimismo V: 179 y V: 196.

facultades cognoscitivas, cuyo acuerdo contiene el fundamento de este placer, hace que el concepto así pensado [el de una finalidad de la naturaleza] sea apto para la mediación en la conexión del ámbito del concepto de naturaleza con el del concepto de libertad en sus consecuencias, en la medida en que favorece la receptividad del espíritu para el sentimiento moral" (V: 197)⁵.

2. Kant procede, entonces, desde el marco más general (la sistematización del criticismo) al más particular (la sistematización como rasgo de todo conocimiento empírico), y el enlace entre ambas perspectivas está garantizado por la primacía de lo práctico, tanto a nivel de la filosofía crítica, como a nivel de las ciencias particulares; y en este último caso la teleología es entendida como sometida a una influencia efectiva de la libertad moral en lo fenoménico. Lo cual explica, a su vez, que la "físico-teología" y la "ético-teología" sean el punto de arribo expreso de este planteo, ya que ello demuestra que la lógica misma del problema gnoseológico conduce al ámbito nouménico.

No obstante éste sea el esquema de la argumentación kantiana, intentaremos, con todo, aproximarnos al mismo tema desde un ángulo menos abierto; esto es, focalizando nuestro interés en el problema de una —como dijimos— epistemología trascendental. ¿Cuál es el a priori del carácter sistemático de todo discurso científico? A nuestro entender, la libertad operativa del juicio no es moral, sino epistemológica. Con esto queremos indicar que ella se explica con independencia de las cuestiones prácticas; o sea, no necesita del planteo moral kantiano para tener sentido en términos de la resolución crítica del problema del conocimiento.

Este planteo que proponemos tiene también una ulterior consecuencia sobre una lectura actual de la *CJ*. Nuestra interpretación de la autonomía de la reflexión a priori como *libertad epistemológica* prescinde de los aspectos ligados a la dimensión histórica de la ciencia, *i.e.* de lo que hace tanto a su evolución en la historia cultural de Occidente, como al proceso de génesis psico-social de una doctrina.

5. Que este planteo tenga en la preeminencia de las instancias morales y en el conexo formalismo a priori de la finalidad sus elementos clave, se hace evidente no sólo en el tratamiento del juicio teleológico, sino también en la consideración de la belleza como expresión de la moralidad, en el caso de la figura humana, que es paradigmática de la educación estética para la virtud. La belleza en una representación semejante consiste en revelar el telos intrínseco del hombre (V: 233, 235). Todo lo cual es un testimonio más de la primacía de lo práctico: "Sin un sentimiento moral no habría nada de bello o de sublime para nosotros", escribe Kant a J. F. Reichardt el 15.X.1790; cf. I. Kant, *Briefwechsel*, Hamburg, 1972, p. 490. Asimismo, Delbos (1969: 442 ss.).

Nos interesan menos las circunstancias que explican el surgimiento concreto de cualquier teoría, que la constitución trascendental del discurso científico. Toda formulación de hipótesis, leyes y/o doctrinas en las ramas particulares de la ciencia tiene detrás una serie de condicionamientos psicológicos, sociológicos e históricos en sentido lato, que son ciertamente iluminantes de su identidad semántica. Pero una perspectiva lógico-trascendental toma tales enunciaciones como objetos de un análisis diverso, metalingüístico, tendiente a dilucidar la estructura a priori que concede especificidad a las proposiciones científicas frente a otros tipos de discurso. Y es desde este punto de vista, fiel al espíritu del kantismo, que adquiere relevancia la libertad en la reflexión judicativa.

Nuestras observaciones atienden, entonces, a la legitimación kantiana del carácter sistemático de todo saber; un problema, éste, cuya resolución es suficientemente autónoma frente al de la dimensión histórico-cultural de la ciencia, como también respecto al de la articulación entre reino de la naturaleza y reino de la libertad con vistas a sistematizar la filosofía crítica.

3. Esta lectura exige que dilucidemos nuestra comprensión de cómo Kant responde al *problema de la verdad*, que es el eje de un proyecto escandido esencialmente en tres momentos o niveles. Nos vemos, en consecuencia, obligados a insistir con un esquema interpretativo, al cual ya hemos hecho referencia en otras ocasiones, pues configura el marco de nuestra exégesis.

El primero de estos niveles pertenece al ámbito de la lógica formal o "general", y concibe la verdad como *coherencia formal*. El criticismo comparte con toda la tradición del racionalismo occidental el requisito de que toda proposición objetiva debe ser, ante todo, formalmente coherente. El criterio correspondiente es el respeto del principio de no contradicción (CRP, A 58-60: B 83-84). Kant destaca el carácter puramente analítico y, por ende, negativo de esta pauta evaluativa: si bien violar la no contradicción priva a la proposición de toda validez objetiva, que la misma respete tal criterio no garantiza que sea calificable como verdadera.

En este momento inicial nos manejamos con una regla formal, pero al investigador de la naturaleza le interesa la verdad del, digamos, contenido material de sus afirmaciones. Es para satisfacer esta (obvia) exigencia que Kant desarrolla lo que juzgamos como su aporte doctrinario más novedoso: la lógica trascendental, en cuanto ciencia del significado y función de los elementos intelectuales en la configuración

a priori de la experiencia. A la lógica trascendental le corresponde resolver la cuestión de la referencia o validez objetiva de las representaciones fenoménicas, en lo que éstas tienen de universal y necesario⁶. Y desarrolla esta tarea precisamente en las otras dos instancias del esquema que estamos proponiendo.

En el segundo de estos tres niveles, y acentuando ese impulso hacia el contenido, que una consideración meramente formal no satisface, la verdad es entendida como *adecuación trascendental* entre la representación y su objeto. El criterio correspondiente (que ya no es analítico, sino sintético; aunque a priori, y no empírico) consiste en que la génesis de la proposición debe respetar las pautas que la CRP impone a toda afirmación que aspira a valer como conocimiento; o sea, debe ser el resultado de la síntesis categorial de lo múltiple espacio-temporal. Una representación es ahora objetiva, i.e. describe rasgos universales y necesarios de su objeto, cuando se origina a partir de la función determinante que el yo-pienso ejercita sobre el material sensible puro.

Es con vistas a este resultado que adquiere su relevancia ese capítulo central de la primera *Crítica*, constituido por la "Analítica de los conceptos" y de los "principios". Sin embargo, este resultado es también insuficiente.

Hasta aquí ha quedado legitimada la connotación de objetividad en general, obviamente presente en toda descripción de la naturaleza. Pero Kant sabe que no ha dado aún respuesta plena a todas las exigencias puestas por la justificación de cómo y por qué consideramos un enunciado empírico como "verdadero/falso". O sea, Kant es consciente de que es imprescindible profundizar la doctrina en un tercer nivel, donde quede también legitimada la verdad de una proposición, pero no en lo que hace al (ya asegurado) respeto de la objetividad en general, sino al de lo que llamamos *objetividad en particular*.

Con esta idea queremos mentar el conjunto de notas genéricas y específicas del objeto, a diferencia de las connotaciones categoriales.

El criterio correspondiente es el de la *sistematicidad* de las representaciones de género y especie, a la luz del principio de la finalidad formal de la naturaleza. En este tercer momento, la verdad de las proposiciones que expresan las particularidades del objeto es entendida como *coherencia trascendental*, y los estadios en el tratamiento de este nivel del

6. Universalidad y necesidad no analíticas, sino propias de la objetividad en el sentido fuerte del término. La nueva disciplina supera la *impasse* provocada por el escepticismo insular y el dogmatismo continental: cf. A 57:B 81.

problema son el "Apéndice a la Dialéctica trascendental" y, fundamentalmente, la *CJ*.

¿Por qué "coherencia trascendental"? Con esta fórmula ceramos la serie de los conceptos de verdad, en la que hemos enumerado (con términos no literalmente kantianos, pero —esperamos— adecuados a sus ideas) los de "coherencia formal" y de "adecuación trascendental". Ella alude al hecho de que el significado de una representación, en lo que hace a su objetividad en particular o rasgos fenoménicos no categoriales, depende de la conexión sistemática que tal representación mantiene con otras, con las que conforma un universo de discurso.

A este estadio de la doctrina crítica llegamos, entonces, de la siguiente manera. La insuficiencia del primer nivel, a causa de la índole formal y negativa de su criterio, es evidente. En su dominio resulta imposible distinguir, por ejemplo, proposiciones relativas a fenómenos de otras referidas a lo suprasensible.

Menos evidente puede parecer la insuficiencia del segundo nivel, pues en juego está la enseñanza principal de la *CRP*. Pero que este aspecto de la doctrina kantiana tenga limitaciones no significa discutir la validez de su legado; más bien lo confirma y señala la dirección en que prosigue la tarea crítica. Digamos que las condiciones de posibilidad de la *natura formaliter spectata* permiten identificar el ámbito de lo cognoscible y excluir de él las afirmaciones dogmáticas; pero no tienen potestad para determinar ese otro momento del conocimiento científico, también necesariamente constitutivo del saber, consistente en la construcción de la naturaleza como un sistema de sistemas interrelacionados.

En este caso, el apriori novedoso respecto de las categorías es el juicio reflexionante, facultad trascendental de la tarea sistematizadora de lo fenoménico, que llevan a cabo las diversas ciencias particulares al ordenar sus objetos en conformidad a las nociones de géneros y especies, las que, para Kant, son las que permiten configurar un "sistema".

La reflexión impone un orden teleológico a la naturaleza, orden que no es sino un juego de interrelaciones semánticas entre las representaciones, en virtud de sus afinidades y diferencias. De este juego o red de nexos sistemáticos entre los fenómenos depende el significado de cada representación, ya que los respectivos contenidos semánticos, por así decir, resultan de las conexiones recíprocas que mantienen todas las representaciones que configuran el universo de discurso de la disciplina, teoría o investigación que se ocupa de ellas⁷.

7. No limitamos la función gnoseo-epistemológica de la teleología crítica a la explicación

4. El problema que abre el ingreso al tercer nivel de la cuestión es, entonces, el siguiente: ¿Cuáles la condición a priori de la representación de la naturaleza como sistema, tal como resulta de la tarea que las ciencias particulares realizan al proponer hipótesis, leyes o teorías, que establecen —reflexivamente— nexos interfenoménicos de un tipo diverso al garantizado por la síntesis categorial?

De hecho, el primer tratamiento crítico del apriori de la sistematicidad lo encontramos en el "Apéndice a la Dialéctica trascendental" de la *CRP* (A 642: B 670 ss). Allí enuncia Kant su interpretación de la función regulativa que la razón desempeña para satisfacer la exigencia de la "máxima unidad" y la "máxima extensión" de todo cuerpo de conocimientos empíricos (A 644: B 672). Pero la debilidad de este estadio de la argumentación reside en que simplemente *yuxtapone* elementos racionales (que son tanto los objetos idealizados, del tipo "agua pura", "tierra pura", etc., como también ideas objetivadas: Dios, alma, mundo) a una tarea comparativa y clasificatoria desempeñada por el juicio, pero de corte meramente formal, bajo los principios de la "homogeneidad, de la especificación y de la continuidad de las formas [naturales]" (A 657-658: B 685-686).

Y aunque sea sintomática la función que acá cumple el *Als ob* regulativo, Kant no alcanza a precisar la identidad trascendental de la facultad capaz de garantizar el significado sistemático de las representaciones empíricas. O sea que ni la razón regulativa ni el uso lógico del juicio proveen el apriori buscado. Las proposiciones de las ciencias particulares deben respaldarse, en cambio, en una nueva condición de posibilidad, la cual, tal como las categorías son el correlato trascendental de las conectivas formales, opere también ella como el equivalente

de los organismo vivos, sino que la entendemos más ampliamente, como respuesta a la exigencia de sistematizar toda la naturaleza. Nos interesa el problema del a-priori de la sistematicidad en general. Sin embargo, no son pocos los intérpretes que tienden a circunscribir el juicio teleológico a la biología: valga como ejemplo Ernst (1909: 30, 72). Interesante, de todos modos, nos resulta su idea de resaltar la idéntica imprescindibilidad de las categorías y de la teleología para el conocimiento, pues juzga que en su aplicación concreta, la categoría de causalidad deviene más regulativa que constitutiva (*idem*: 63, 68, 82). Sólo que no reconoce que el carácter no determinante del finalismo responde a la estructura abierta del conocimiento en Kant. Un análisis del juicio en lo que hace a los problemas de la biología, pero atento a la dimensión epistemológica en general, lo ofrece Wettstein (1981). Pero, en nuestra opinión, ciertas características que Kant encuentra en los organismos (las partes en condicionamiento recíproco se auto-constituyen en función del todo a la luz de una noción ideal regulativa: cf. V: 373-375), en realidad representan la peculiaridad del nexo, de coherencia trascendental, que toda representación mantiene dentro del sistema discursivo al que pertenece.

trascendental de la actividad subsuntiva (comparativo-clasificatoria) de las nociones empíricas más particulares bajo otras más generales.

Ni el *como si* regulativo ni el entendimiento —sea formalmente clasificatorio, sea categorialmente determinante— pueden aportar, insistimos, el apriori de la subsunción de lo dado bajo un universal no dado, y de la consecuente sistematización de la experiencia. Recién al tematizar el juicio en su función trascendental, la síntesis reflexionante como espontaneidad a priori no categorial, ofrece Kant la respuesta crítica al problema epistemológico de la enunciación de regularidades empíricas: “En consecuencia, un presupuesto trascendental subjetivamente necesario, es que aquellas preocupantes e ilimitadas disparidad de leyes empíricas y heterogeneidad de formas naturales no corresponden a la naturaleza; la cual, por el contrario, está calificada para constituirse en experiencia en un sistema empírico, a través de la afinidad de las leyes particulares bajo otras más generales. Este presupuesto es el principio trascendental del juicio” (XX: 209). Puede así legitimar la transformación de un mero “agregado” de nociones empíricas en un “sistema”; problema, éste, ya planteado en la CRP⁸.

5. La filosofía crítica debe ofrecer el criterio de la verdad entendida como coherencia trascendental o sistematicidad, pues la obra de 1781/87 es insuficiente al respecto. Es en su peculiar concepción de la teleología, tal como la desarrolla en la CJ, donde Kant encuentra la respuesta a este problema.

La pregunta por la constitución de la objetividad en particular puede ser considerada también como la búsqueda del apriori de los juicios sintéticos a posteriori, en lo que éstos tienen de universalidad y necesidad no determinadas categorialmente; esto es, en lo relativo a las connotaciones genéricas y específicas, enunciadas en la forma de hipótesis, leyes y teorías empíricas.

Kant presenta la cuestión, ya vimos, como la de legitimar la transformación de un *agregado* de representaciones en un *sistema*, puesto que si la heterogeneidad de la naturaleza fuera inmensa, se derrumbaría la posibilidad de las ciencias particulares. Creemos que la multiplicidad

8. Cf. CRP, A 671: B 705; A 674: B 702; A 680; B 708; como también XX: 205, además de la p. 209, ya citada; y V: 180, 187-188. Es oportuno reconocer que la CJ no representa la última palabra kantiana sobre estas cuestiones, planteadas en el tercer nivel del problema de la verdad. El *Opus Postumum* constituye la profundización insoslayable de esta temática, pero ocuparnos de un escrito tan complejo supera los límites que nos hemos impuesto. Remitimos al análisis de Mathieu (1989), quien opta por privilegiar la fórmula de la obra póstuma (*zum Behuf der Erfahrung*) frente al *als ob* de la CJ.

ya categorizada, sobre la que opera la reflexión, no puede estar constituida por representaciones acabadas o empíricamente significativas, a las que sólo les faltaría ser sistematizadas por la ciencia. Aun cuando no falten textos kantianos que alimenten esta interpretación, consideramos que el juicio opera en todo momento de la espontaneidad intelectual; o sea, que está activo *ab initio* y en simultaneidad con la síntesis determinante. Las categorías por sí solas no pueden producir representaciones empíricas significativas (sino solamente las puras, como las matemáticas); y, para la conformación plena de la experiencia, la teleología es —creemos— tan originaria como el causalismo.

Digamos que las dos síntesis son las funciones constitutivas de las proposiciones, tanto vulgares como científicas. La especificidad de la reflexión es que resuelve el problema de la sistematicidad, sobre el cual nada pueden decir las categorías. Si el juicio actuara de manera determinante en el ámbito de la objetividad en particular, coartaría la libertad en la formulación de explicaciones, distintiva de la vida misma de la ciencia. Esta libertad epistemológica (y no moral) es la prosecución, en el tercer nivel de la verdad, de la enunciación de precauciones críticas frente al dogmatismo, iniciada en la CRP. En esta obra, Kant hace reposar su planteo en el rechazo de toda reducción de la sensibilidad a “entendimiento confuso”; ahora, en la CJ, sostiene la libertad del juicio respecto de la función determinante de las categorías. En ambos casos, se trata de una misma estrategia antidogmática⁹.

Cuando Kant sostiene la autonomía de las condiciones de la receptividad frente a las de la espontaneidad, pero a la vez reconoce que la síntesis categorial es imprescindible para que lo múltiple de la intuición devenga representable, está enunciando las precauciones críticas ante

9. El elemento esencial para la —por así decir— misión antidogmática del juicio es la doble peculiaridad de la imaginación, a saber: ser libre del esquematismo categorial y, al mismo tiempo, generar una legalidad, cf. V: 240-242. Como veremos, la formulación de hipótesis científicas reposa en un libre juego de la *Einbildungskraft*, análogo (aunque más acotado, es cierto) al del juicio de gusto. Müller (1986) hace una interesante observación sobre la objetividad que alcanzan los juicios estéticos. El principio constitutivo de la obra de arte como *totum* estructurado —es decir, su condición de “ficción”— permite a la evaluación reflexionante alcanzar un nivel de objetividad fuerte, que completa al más débil, basado en la intersubjetividad. Sólo que Müller asimila la posición intermedia entre lo meramente fantástico/onírico y lo conocido (propia de la obra de arte) a un nivel intermedio del juicio en el plano cognoscitivo, que estaría entre los juicios de percepción y los de experiencia. En nuestra lectura, la dimensión gnoseo-epistemológica del juicio equivale a un planteo diverso del de *Prolegómenos*, pues la identidad de la reflexión está dada por su pertenencia plena al ámbito de la experiencia. Sobre juicios de percepción y de experiencia, nos permitimos remitir a Dotti (1988).

la eventual cerrazón del conocimiento en la forma de un presunto *saber absoluto*.

Ante todo, la distinción cualitativa (no de grado) entre sensibilidad y entendimiento, y la conexa atribución a la primera de principios irreductibles a condiciones intelectuales, significa que toda proposición cognoscitiva debe referirse a lo espacio-temporal. De lo nouménico no puede haber conocimiento en sentido estricto. Pero, en segundo lugar, este esquema dualista conlleva que tales proposiciones deben revelarse capaces de ser modificadas o refutadas total o parcialmente. Ninguna proposición acerca de la naturaleza provee información definitiva, ya que nada puede asegurar que no vaya a *darse* en la sensibilidad un nuevo componente material, que, respetando también los requisitos categoriales, desmienta o falsee lo que hasta entonces se tenía por verdadero. La estructura falible del discurso científico, su apertura frente a lo nuevo, a lo desestabilizante del saber ya aceptado, debe articularse, sin dudas, a partir del reconocimiento de la irreductibilidad de lo sensible frente a lo intelectual.

Sólo que esta presentación del problema es equívoca, ya que parece sugerir que una explicación reemplazaría a otra cuando un nuevo objeto —o rasgo objetivo— se presenta o se da en la sensibilidad. Pero no hay tal objetividad pre-intelectual: lo novedoso es siempre una —valga la redundancia— nueva *construcción teórica* de los datos sensibles; siempre es una teoría lo que desplaza a otra teoría. Y este aspecto, que desarrolla ulteriormente el planteo antidogmático kantiano, está en el tratamiento del juicio, esto es, de la facultad responsable de la enunciación de —insistimos— hipótesis, leyes y doctrinas sobre la naturaleza. Nuestro saber caería en el dogmatismo si la instancia universal que *informa* los datos espacio-temporales (a nivel de las connotaciones genéricas y específicas) no resultara de una actividad libre.

La libertad respecto de la acción categorial, que caracteriza al operar reflexionante, completa el planteo de la CRP, ya que todo elemento o dato material *novedoso* puede cumplir su misión desestabilizante sólo en cuanto resulta in-formado por lo teórico, es decir, sólo en cuanto es conceptualizado, pero no tanto por las categorías (ya que su objetividad en general no está aquí en discusión), sino por esos conceptos relativos a la objetividad en particular, por esos universales no dados, que se presentan como alternativos a las teorías y doctrinas consideradas, hasta ese momento, como verdaderas.

Ello presupone el ejercicio incondicionado de una facultad, cuya función es subsumir lo particular bajo conceptos *débiles y relativos*; una

facultad que complementa el rol antidogmático de la sensibilidad autónoma y da cuenta, a la vez, del carácter sistemático y de la contingencia o falsabilidad de los universales de las ciencias particulares.

Sistematización y estructura antidogmática del conocimiento son caras de una misma moneda.

Tanto la distinción cualitativa entre receptividad y espontaneidad, como la libertad epistemológica en la reflexión judicativa son las garantía a priori de la índole hipotética y contingente de todo saber natural. Podríamos incluso decir que la teleología crítica *abre* el discurso científico *por arriba*, en correspondencia con la sensibilidad, que lo *abre por debajo*. Y esta apertura del discurso cognoscitivo (en antítesis a la cerrazón del dogma) tiene un sentido no exclusivo, pero sí suficientemente autónomo. La libertad epistemológica menta esa capacidad de la espontaneidad intelectual de enunciar ininterrumpidamente nuevos universales, gracias a una evaluación (*Beurteilung*) reflexiva no determinada categorialmente. Si así no fuera, la estructura objetiva en particular de la naturaleza sería absoluta y no cabría distinguir entre juicios sintéticos a priori y a posteriori.

En este punto se impone una consideración descontada. Todo el planteo de Kant remite a una antropología, cuyo eje es la consideración del hombre como ser finito, dotado de capacidades ectípicas y no arquetípicas, incapaz de dar existencia a lo que meramente piensa; esto es, necesitado de recibir el contenido material de sus representaciones por vía de la sensibilidad. Lo que equivale a que la pasividad espacio-temporal sea, de alguna manera, el correlato gnoseológico de una toma de posición ética que está en la base de la "revolución copernicana". El giro radical representado por el criticismo se profundiza en la CJ con esta concepción de la teleología, que completa las funciones categoriales.

El conocimiento a que puede acceder un sujeto limitado y falible como el *homo cognoscens* kantiano es necesariamente relativo. En tanto que este sujeto juzga por reflexión, y lo hace en virtud de facultades y nociones, de las que es dable suponer que son propias de todo ser humano, el resultado de su evaluación goza de una cierta universalidad, inherente a la idea misma de conocimiento. Pero es una universalidad débil, ya que las propuestas de sistematización y de consecuente comprensión de los fenómenos naturales se suceden sin interrupción, sin que ninguna explicación pueda aspirar al rango de definitiva o absoluta. Esta debilidad de los universales en conformidad a los cuales

conocemos la naturaleza en su particularidad garantiza, así, el pluralismo heurístico y hermenéutico que, para Kant, es distintivo del progreso de la ciencia. Un progreso impulsado por las rupturas vanguardistas, si cabe el término, de lo comúnmente aceptado, por obra de la reflexión epistemológicamente libre.

Todo proyecto para sistematizar la *natura materialiter spectata* tiene detrás una función de unidad no categorial, por la cual pasamos de la agrupación meramente subjetiva de representaciones a un sistema de proposiciones cognoscitivas. El juicio, guiado por el principio de la "finalidad formal de la naturaleza", hace posible la transformación de un agregado inorgánico de fenómenos, cuya única instancia de unidad es la de ser objetivos en general, en un sistema de leyes empíricas, provisorias y perfectibles¹⁰. Puesto que, si bien la sistematicidad es un rasgo trascendental insuprimible, su condición *formal* asegura que ningún sistema natural pueda ser evaluado como el concluyente.

La libertad del juicio, que hemos llamado "epistemológica", consiste, entonces, en una operatividad subsuntiva, que presupone a la síntesis categorial para la configuración de la objetividad en general como marco amplio de todo saber; pero que a la vez es independiente de ella en lo que hace a su actividad específica, la *Beurteilung* reflexionante. Y la clave de este ulterior momento de legitimación crítica del conocimiento reside en la mediación que el juicio desarrolla entre las facultades gnoseológicas a la luz del principio del finalismo a priori¹¹.

6. El aspecto central de nuestro esfuerzo por destacar la dimensión esencialmente teórica que tiene la libertad del sujeto cognoscente en su actividad reflexionante, reside en esta interpretación de cómo Kant fundamenta la autolimitación del Yo, para evitar la caída en el dogmatismo.

En la primera *Crítica*, su argumentación se centra en el nexo funcional entre la receptividad sensible y la espontaneidad intelectual. En la *CJ*, la atención cae sobre la libertad en la formulación de explicaciones naturales. Kant reconoce en 1790 el lugar y el sentido que alcanza la

10. Cf. V: 183-185.

11. Insistimos: la novedad de la *CJ*, para la teoría kantiana del conocimiento, es que amplía la función espontánea pura, que en la *CRP* se limitaba a 'determinar a la naturaleza como campo exclusivo del saber, en contraposición a las pretensiones dialécticas de acceder cognoscitivamente a lo suprasensible. Ahora, la novedosa actividad a priori no categorial da cuenta del problema de la sistematicidad del saber referido a lo particular, recurriendo a una concepción crítica del finalismo. Entre los numerosos pasos sobre el principio regulativo de la reflexión, cf. por ejemplo V: 180 y XX: 242-243.

noción de libertad en el campo del conocimiento, sin que ello signifique, ni mucho menos, la anulación de los límites establecidos en la *CRP*, ni la asimilación sin distinciones de la libertad epistemológica al ámbito de la razón práctica.

Cuando el sujeto cognoscente reflexiona sobre la naturaleza, se impone un modo de considerarla como si estuviera ordenada en conformidad a un propósito. La clave de este gesto teórico es que tal imposición es libre: no es una prescripción constitutiva (como lo es el esquematismo categorial), sino regulativa. El sujeto se autoimpone esta pauta heurística y hermenéutica para sistematizar la naturaleza. Su necesidad, en consecuencia, tiene un carácter *más instrumental que moral*, y, simultáneamente, sus resultados son más lábiles que los de la síntesis determinante.

No se trata de libertad práctica, sino de un modo peculiar de funcionamiento de las facultades cognoscitivas, ante la ausencia de conceptos universales que las condicionen en el ámbito de lo particular. El juicio propone o, incluso, inventa pautas de ordenación: en esto consiste su "*Heautonomie*". No prescribe nada a la naturaleza, sino a su propio proceder investigativo, tendiente a enumerar las connotaciones distintivas de los fenómenos, en conformidad a la "*ley de la especificación de la naturaleza en vista de sus leyes empíricas*" (V: 185-186)¹².

Mientras que la libertad moral se configura como la alternativa más radical a la necesidad impuesta por las condiciones sensibles e intelectuales del conocimiento (ya que, para Kant, cualquier práctica motivada por representaciones distintas a las del deber mismo no puede ser moralmente libre), la libertad epistemológica, por el contrario, no es más que un modo de operar de las facultades teóricas, y su problemática se resuelve sin inconsistencias, creemos, en el terreno del conocimiento. Por lo demás, la eliminación de todo condicionamiento sensible, nece-

12. Sobre esta "especificación" es posible decir que "*la naturaleza se especifica a sí misma según cierto principio (o la idea de un sistema) [...] Pues es claro que el juicio reflexionante no podría emprender la tarea de clasificar toda la naturaleza según sus diferencias empíricas, si no presupusiera que la naturaleza especifica aun sus leyes trascendentales según cierto principio*" (XX: 215). Asimismo: "*El principio propio del juicio es, pues, que la naturaleza especifica sus leyes universales en leyes empíricas, en conformidad a la forma de un sistema, en pro del juicio*" (XX: 216). Este "en pro" (*zum Behuf*) testimonia de la ausencia de condicionamiento *nomotético* (XX: 215) propio de las categorías. Es un principio que el sujeto se autoimpone: las leyes naturales así obtenidas, "tienen una constitución y una relación recíproca tal, como si el juicio las hubiera esbozado para su propia necesidad" (*ibidem*). Ello es evidente también en cómo Kant contrapone *técnica y mecánica* en el conocimiento empírico: cf. XX: 217-221.

saría para que haya libertad moral, privaría de sentido a una evaluación gnoseológica.

El proceder mismo del juicio remite a visualizar la portada no moral de la reflexión libre. Por un lado, la *Urteilkraft* respeta los requisitos constitutivos del "objeto trascendental": las representaciones reflexionadas, en tanto que empíricas, satisfacen las condiciones de la síntesis determinante. Por otro, y esto es decisivo para lo que queremos acen- tuar, el juicio opera sobre la base, pero con independencia, de la acción categorial, pues su *constructum* es otro tipo de objetividad. La libertad epistemológica indica exclusivamente que el acuerdo entre imaginación y entendimiento no está regulado esquemáticamente. Ella le concede, así, al juicio una identidad propia, no reducible sin más a la que puede darle la función mediadora entre teoría y práctica, que Kant le atribuye en la obra que nos ocupa, y que desemboca en la teología crítica.

Con cierta exageración, podríamos aventurar que, más allá o más acá del éxito en conciliar sistemáticamente estos dos grandes espacios del criticismo, naturaleza y libertad, la suerte del juicio se juega en su capacidad para legitimar, primero, el rasgo de sistematicidad propio de todo saber; y, después, para salvaguardar el pluralismo y relativismo que deben imperar en la ciencia, como motor de su progreso. Repetimos: el juicio es la facultad de la ruptura vanguardista, por la cual una teoría novedosa revoluciona la comprensión de la realidad hasta entonces vigente. Al igual que lo que acontece en el campo de las apreciaciones estéticas, y en virtud de la misma facultad.

Llegamos, así, al nervio de este planteo kantiano. El eje de esta argumentación, imprescindiblemente complementaria a la de la síntesis determinante, pasa por la familiaridad o afinidad entre la predicción de belleza y la predicación de notas genéricas y específicas; o sea, entre la enunciación de juicios de gusto y la de proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas en lo que hace a su función descriptiva de lo particular. La independencia frente a la síntesis categorial marca la *comunidad estructural* entre los dos modelos de operatividad reflexionante, el estético y el teleológico. De ella nos ocuparemos ahora.

7. Aclaremos, ante todo, que el acento que ponemos en la identidad trascendental entre las dos formas de reflexión no equivale a desconocer sus diferencias expresas.

En el caso de los juicios estéticos, la ausencia de un contenido conceptual y la armonización de las facultades sobre la base de un principio regulativo absolutamente formal indican un grado de inde-

terminación o libertad mucho mayor que el que distingue la enunciación de juicios sintéticos a posteriori en las disciplinas particulares. En este último caso, el elemento universal (no dado, sino reflexionado) es la hipótesis, ley o teoría explicativa, que permiten a la representación alcanzar un lugar sistemático en un universo discursivo. Esto es, enunciar un universal por reflexión significa marcarle a la representación, así subsumida, una posición (provisoria) en el sistema de conceptos de tal o cual contexto cognoscitivo. Ciertamente, son dos formas de evaluación diversas¹³.

Pero aun reconociendo estas peculiaridades, nos interesa igualmente destacar la *homogeneidad estructural entre estética y teleología* (entre juzgar algo como bello y formular hipótesis), pues en ella reside —creemos— la especificidad del discurso científico concerniente a la objetividad en particular.

13. "La evaluación estética no exige, pues, ningún concepto del objeto, ni tampoco produce ninguno: es por ello que no define los objetos como fines naturales, en un juicio objetivo, sino sólo como *conformes a fines*, en una relación subjetiva para con el juicio; una finalidad de las formas, que podemos llamar *figurativa*, término válido también para la técnica de la naturaleza en vista de esas mismas formas (*technica speciosa*). El juicio teleológico, por el contrario, presupone un concepto del objeto y juzga sobre la posibilidad del mismo según una ley del nexo según causas y efectos". Kant prosigue sugiriendo que, de acuerdo a esta interpretación de la naturaleza como producto técnico, semejante "técnica" puede ser llamada "*plástica*", un término significativo para nuestra lectura, pues Kant aclara que vale para la belleza natural y para la teleología natural. Esto muestra, entonces, la afinidad entre ambas *Beurteilungen*, aun con sus diferencias. Pero como tal término recibe a menudo un uso lato, Kant propone otra fórmula: "En consecuencia, es posible llamarla *técnica orgánica de la naturaleza*; expresión que designa también el concepto de finalidad no sólo para el modo de representación, sino también para la posibilidad de las cosas mismas" (XX: 233-234). Sobre esta especificidad del juicio estético, cf. asimismo XX: 223-225 y V: 188-189, y, en general, toda la sección VII de la Introducción definitiva. En la predicación de belleza, la imaginación funciona regulada por el principio de la finalidad sin concepto, y el entendimiento está a su servicio: V: 240-242. Sobre las peculiaridades del juicio teleológico, cf. la sección IX de la Primera Introducción y la VIII de la de 1790.

La manera como Kant conecta lo estético y lo teleológico ha sido criticada por lecturas tanto epistemológicas (Stadler, 1874: 112 ss.), como metafísicas (Wundt, 1924: 347-348 y 355, donde habla de una "unión algo forzada") o por la interpretación "dialéctica" de Wogau (1938: 34 ss.). Para una lectura más equilibrada, Düsing (1968: 81-82). No compartimos la opinión de Wettstein (1981: 112 ss.), quien ve el fundamento de la unidad entre estética y teleología en la doble consideración de la analogía básica en la CJ (a saber, hombre/artefacto: Dios/mundo); la teleología como principio heurístico de un análisis funcional se ocupa del problema del nacimiento de los organismos desde la perspectiva de la "historia natural" kantiana, por cierto; pero su alcance trascendental es mucho mayor.

Kant ha establecido esta afinidad entre juicio estético y teleológico recurriendo a dos elementos:

a) el primero de ellos tiene un matiz —a nuestro entender— relativamente psicologista. Se trata del *placer puro*, que es dable sentir en ambos tipos de evaluación.

En lo que hace a los juicios estéticos, “si bien por sí mismos no contribuyen en nada al conocimiento de las cosas, sin embargo pertenecen exclusivamente a la facultad cognoscitiva y demuestran una relación inmediata de esta facultad con el sentimiento de placer o displeacer según un cierto principio a priori” (V: 169). Kant fundamenta este placer en el principio a priori de la finalidad formal de la naturaleza y le atribuye la función mediadora, como “sentimiento”, propia del juicio como capacidad cognoscitiva¹⁴.

En lo que hace a las explicaciones científicas, “tal como si fuera una feliz casualidad que favorece nuestro propósito”, nos alegramos, “(en verdad, como liberados de una necesidad), si descubrimos tal unidad sistemática bajo leyes meramente empíricas; es como si debiéramos necesariamente suponer que tal unidad existe”, esto es, suponer el sistema del saber natural, “sin que podamos, empero, comprenderlo cabalmente y demostrarlo” (V: 184)¹⁵. Con la estandarizada expresión ¡*Eureka!* manifestamos esta conjunción de un sentimiento personal de satisfacción con el descubrimiento de una novedosa explicación de los fenómenos.

Este placer peculiar, puro y universal, que se experimenta tanto frente a lo bello como también al proponer un nuevo universal, que da cuenta de conexiones hasta entonces no sistematizadas, o explicadas de un modo ahora juzgado como insuficiente, es el correlato que la armonía libre, “espontánea”, entre imaginación y entendimiento encuentra a nivel de la *Empfindung*. Un acuerdo que, bajo la guía de la finalidad formal e impulsado por la razón, condiciona nuestra interpretación de las cosas como si fueran “fines naturales” y nos permite, así, discurrir sobre ellas sistemáticamente (XX: 233)¹⁶.

14. Cf. XX: 224. Sobre la función mediadora del juicio y su adecuación al sentimiento de placer, véase también XX: 207-208, y V: 187-188.

15. En V: 190-191 Kant destaca la conexión intrínseca entre *libre juego* de las capacidades cognoscitivas bajo el principio teleológico y el *placer puro*.

16. Wundt (1924: 347-348) entiende que la conexión con el sentimiento de placer es algo forzada, ya vimos, y basada en observaciones empíricas; motivada, además, por el esfuerzo por encontrar un acceso a lo estético. En conformidad a una lectura anti-neokantiana, que ve en el juicio —como unión entre los dos reinos— la fundamentación de una nueva metafísica acorde al “espíritu alemán” (del que un Kant protopositivista

b) el segundo de los elementos estructurales sobre los que Kant asienta la comunidad entre los dos tipos de juicio por reflexión es la similitud en el modo de funcionamiento de las facultades en juego, en ambos casos. Quisiéramos destacar que nuestra idea de la continuidad entre lo estético y lo teleológico se apoya menos en la instancia psicologista del sentimiento de placer que acompaña a los dos juicios, que en la identidad del proceder de la imaginación y del entendimiento en ambas formas reflexionantes. Lo cual lleva a una *asimilación de la ciencia al arte*, en términos lógico-trascendentales.

Cierto es que la evaluación teleológica, a diferencia de la estética, presupone un concepto. Pero el carácter contingente y falible de este universal hace que no queden anulados ni el “libre juego” ni la “libre conformidad a leyes”, propios de una armonía no determinada esquemáticamente. En este sentido, queda relativizada la diferencia entre un juicio de gusto y una afirmación científica. En ambas situaciones, la *Urteilkraft* media libremente entre imaginación y entendimiento, ante la —digamos— mudez de las categorías en lo concerniente a esta dimensión de la objetividad. La evaluación estética adquiere, entonces, un alcance paradigmático para toda subsunción reflexionante: “Sólo allí, donde la imaginación, en su libertad, despierta al entendimiento, y éste, sin concepto alguno, coloca a la imaginación en un juego regular, es que se comunica la representación, no como pensamiento, sino como sentimiento interno de un estado de ánimo conforme a fines” (V: 295-296)¹⁷.

hubiera quedado afuera), Wundt desvaloriza toda consideración gnoseo-epistemológica de la CJ, e incluso sus brevísimas observaciones sobre el tema estético se limitan a ver en él la confirmación de la “idea central” del kantismo: lo sensible como símbolo de lo divino suprasensible (*idem*: 374).

17. Kant define el Gusto como “una facultad para evaluar un objeto en relación con la *legalidad libre* de la imaginación. Ahora bien, si en el juicio de gusto la imaginación debe ser considerada en su libertad, ha de ser tomada, ante todo, no como reproductiva, tal como se somete a las leyes de la asociación, sino como productiva y activa por sí misma (como creadora de formas arbitrarias de intuiciones posibles); y aunque ella —en la aprehensión de un objeto sensible dado— está ligada a una forma determinada de este objeto y no tiene así ningún libre juego (como sí tiene, en el poetizar); sin embargo, se comprende muy bien que el objeto pueda proveerle una forma, la cual contiene una composición [*Zusammensetzung*] de lo múltiple, tal como lo hubiera esbozado la imaginación, de haber sido dejada librada a sí misma, en conformidad con la legalidad del entendimiento” (V: 240-241).

Radicaliza la potencialidad del juicio de gusto Chedin (1982), al ver en él el origen trascendental de la síntesis a priori tematizada en la CRP. La reflexión estética sería la génesis de toda conceptualización, pues aferra intuitivamente la cosa en su existencia presencial. Más allá del sutil análisis sobre la relación entre el apriori de la primera y el

Este es un punto decisivo de nuestra lectura. La provisoriedad o contingencia del universal reflexionado teleológicamente no afecta la libertad epistemológica, es decir, no marca una alteridad insalvable entre el gusto estético y la formulación de hipótesis o leyes naturales. Por el contrario, ambas actividades pueden ejercitarse sólo bajo las mismas condiciones de espontaneidad del espíritu.

8. La teleología crítica, cuyo punto de fuerza es la armonización libre de imaginación y entendimiento, completa el tratamiento de la función regulativa de la razón, iniciado en la CRP. Se trata, ahora, de precisar cómo se legitima la consideración *técnico-artística* de la naturaleza.

Esta operatividad cognoscitiva de la razón (redimida de las culpas denunciadas en la "Dialéctica trascendental") ya había sido planteada en 1781-87, pero no resuelta, pues —como dijimos— faltaba allí una facultad *específicamente trascendental*, que subsumiera lo particular bajo universales no dados. En la CJ, en cambio, Kant presenta una articulación más orgánica entre la razón como fundamento originario del nexo finalístico, el entendimiento como facultad sintético-determinante (que provee el marco general inviolable en cualquier investigación empírica), y el juicio como mediador entre ambas capacidades, encargado de operar teleológicamente en la formulación de sistemas. "Lo más esencial de esta sección [la IX de la *Primera Introducción*] es la demostración de que el concepto de causas finales en la naturaleza, el cual distingue la evaluación teleológica de la misma respecto de aquélla operada según leyes universales, mecánicas; tal concepto, entonces, es propio del juicio y no del entendimiento ni de la razón" (XX: 234)¹⁸.

El *Als ob* consistente en *interpretar* la naturaleza como producto técnico-artístico, es decir, como resultado de un propósito ordenador, concede al uso regulativo de la razón un perfil específico de incidencia en el proceso cognoscitivo. La razón aporta la visión totalizante que la construcción de interrelaciones semánticas entre las representaciones exige, ya que la *Beurteilung* de un fenómeno como "fin natural" abre necesariamente la perspectiva de totalidad, que la formulación de un sistema de conexiones interfenoménicas lleva consigo (V: 401 ss.).

Cierto es que Kant insiste en que no se trata de conocimiento a la manera como lo definió en la CRP. Pero está negando que sea cognos-

de la tercera *Crítica*, creemos que Chedin atribuye a la reflexión en la CJ ciertos rasgos de la estética trascendental de la CRP, y que ello desdibuja la problemática epistemológica que la obra de 1790 aspira a resolver (junto a otras cuestiones, obviamente).

18. Cf. asimismo XX: 243 y 233.

cible el *Urgrund* del finalismo (V: 375), o bien está comparando con la objetividad determinada categorialmente, esto es, con la universalidad *dura* del objeto trascendental, frente a la cual no cabe duda de que los conceptos reflexionados gozan de una universalidad más *blanda*, o incluso de esa contingente generalidad propia de toda propuesta de explicación de lo particular. Pero esta debilidad del universal no-dado, reflexionado, no afecta el carácter imprescindiblemente trascendental de la idea de "sistema". De ahí que la crítica de la facultad correspondiente no constituya una tercera parte de la filosofía trascendental, sino que quede encuadrada en la teórica (XX: 198, 201; V: 156-168, 170).

Tenemos, entonces, que toda utilización gnoseológica del esquema finalístico implica una presencia activa de la razón en el campo del saber, pues es peculiar de esta facultad la apertura a la dimensión de la totalidad y de lo incondicionado, intrínseca a la teleología. Pero como de esta dimensión no podemos tener experiencia, no nos queda otro recurso que pensar o interpretar la naturaleza *como si* fuera una producción técnico-artística, en analogía con la relación productor/producto en el caso del hombre (XX: 240). Es así que, no obstante la noción de una "técnica de la naturaleza" no pueda tener origen empírico, sin embargo resulta necesaria para cualquier acceso cognoscitivo al mundo fenoménico, pues es la única que permite sistematizar las representaciones empíricas (XX: 234-235).

La evaluación técnica de la naturaleza complementa la consideración mecánica: ambas explicaciones coexisten, aunque en tensión (XX: 217-218, 219), ya que ésta opera con necesidad absoluta, y aquélla con la libertad de un modo peculiar de referirse al objeto, a saber: a través de una proposición aparentemente constitutiva de objetividad, pero que en realidad consiste en una reversión o *reflexión* de la función referencial sobre el sujeto, carente de fuerza determinante en sentido estricto (XX: 221).

El paso adelante que da la CJ es afirmar la pertenencia de la síntesis teleológica a una capacidad subsuntiva trascendental. En virtud de su función mediadora por reflexión, el juicio ocupa, en este tercer nivel del problema de la verdad, el lugar que el Esquematismo ocupa en el segundo. Procede, así, "artísticamente, según el principio universal, pero al mismo tiempo indeterminado, de un ordenamiento finalístico de la naturaleza en un sistema, a favor simultáneamente de nuestro juicio, en la adecuación [*Angemessenheit*] de sus leyes particulares (sobre las que nada dice el entendimiento) a la posibilidad de la experiencia como sistema; [pues] sin este presupuesto no podemos esperar encon-

trar nuestro camino en un laberinto de la multiplicidad de leyes particulares posibles"¹⁹.

9. Hasta tal punto conocer implica sistematizar, o —lo que es lo mismo— tanto se implican recíprocamente síntesis determinante y síntesis reflexionante como las dos funciones de subsunción configuradoras de la experiencia, que Kant presenta la reflexión como un *Sollen* especial. No se trata de inducir un comportamiento evaluativo a partir del *factum* de cómo juzga tal o cual sujeto empírico, sino de respaldar el deber de sistematizar en un principio a priori (XX: 239).

El motivo de fondo no es exclusivamente aclarar cuál es la "universalidad" de los juicios reflexionantes, sino también destacar una característica esencial de la lógica del discurso científico. El "deber" en cuestión presupone la inevitable inadecuación epistemológica entre lo ya conocido y lo por conocer, una inadecuación inherente a la contingencia de la ciencia. El deber del sujeto cognoscente consiste, por una suerte de *imperativo del conocimiento* (si quisiéramos así llamarlo), en intentar salvar esa inadecuación o distancia con nuevos conceptos.

La *CJ* retoma la cuestión, afrontada también en el "Apéndice a la Dialéctica" de la *CRP*, del hiato incolmable entre los juicios provisorios y perfectibles de las ciencias particulares, por un lado, y el "objeto ideal" o ficción del objeto en su pureza, por otro; esto es, entre los universales reflexionados y la representación ideal del objeto como susceptible de un conocimiento acabado y definitivo. Ese objeto "puro" funciona regulativamente como el ideal o meta de toda investigación, hacia la cual *debe* tender el esfuerzo del sujeto, aun cuando, a causa de la constitución intrínsecamente no-experimentable de tal ficción, sea inalcanzable por la práctica investigativa concreta.

Con esto queremos mentar lo siguiente: conocer la naturaleza equivale a esforzarse por anular esa brecha entre lo que se acepta como explicación provisoria del objeto y lo que "queda" por descubrir, a lo largo de una secuencia asintótica de ensayos heurísticos y hermenéuticos. Dice Kant: "Un juicio teleológico compara el concepto de un

19 Cf. XX: 213-214. Considerar la naturaleza como "arte" y al juicio como guiado por el principio de la "técnica de la naturaleza" se opone al operar categorial o "nomotético" (XX: 215). Sobre las conexiones y desplazamientos semánticos en los conceptos de *máquina de la naturaleza*, *artificio*, y *organismo*, véase Lebrun (1970: 248-251). Sobre estos temas, cf. también XX: 219-221 y, en general, la sección IX de la *Primera Introducción* (texto que se ocupa de la "técnica de la naturaleza" con mayor atención que el definitivo) y el # 27 de la *CJ*.

producto de la naturaleza según lo que él es, con lo que *debe ser*. Un concepto (de un fin) que precede a priori, es puesto aquí como fundamento de la evaluación de su posibilidad" (XX: 240). Esto no resulta problemático con los productos del arte; más difícil parece ser su validez para los fenómenos naturales: "Pero pensar un producto de la naturaleza, como si hubiera *debido ser* algo [distinto de lo que es], y evaluar en función de este pensamiento, si realmente es así, todo esto presupone un principio, que no puede ser extraído de la experiencia (la cual enseña sólo lo que las cosas son)" (*ibidem*): La solución consiste en la mediación reflexionante que lleva a cabo la facultad del juicio.

Esta alteridad insuprimible entre lo conocido y lo por conocer da sentido a la concepción kantiana del progreso del saber, pues testimonia de la ya aludida premisa antropológica, y ética, del criticismo: en juego está el tipo de conocimiento que puede alcanzar un espíritu finito, no divino, como el del hombre. El finalismo crítico conlleva, entonces, la postulación imaginativa libre (estético-teleológica) de una representación ideal, que opera como guía del ordenamiento o producción de "sistema" por parte del sujeto; representación que, aunque ficcional y no corroborable empíricamente, no es menos necesaria, ya que representa idealmente al objeto investigado *como si* fuera conocible en la *totalidad* de sus notas genéricas y específicas. Vale así, insistimos, como esa meta que *debe ser* alcanzada, aunque inalcanzable, sin el impulso a la cual la noción misma de conocimiento humano perdería sentido²⁰.

10. Una autocrítica, a modo de conclusión.

Por el hecho mismo de conceder un idéntico estatus trascendental al yo-pienso reflexionante y al yo-pienso categorial, nuestra interpretación deja sin resolver la diferencia entre "doxa" y "episteme", ya que en

20. Encontramos que este aspecto de la epistemología trascendental kantiana, el de los *objetos ideales*, recibe en la *CRP* (A: 646: B 674 ss.) un tratamiento más rico, que el que presenta luego, y, por lo demás, en la *Introducción* no publicada. Nos permitimos remitir a Dotti (1987-1988). En la línea de la interpretación de Stadler (1874) y sobre todo de Souriau (1926: 64-67), destaca la continuidad entre el apéndice a la dialéctica trascendental y la *CJ* Wohlfart (1981: 1-65). Un criterio similar al nuestro, i.e. de nivelación jerárquica de ambos tipos de síntesis, muestran Van de Pitte (1974) y Hanel (1981). Una lectura diversa, que destaca la insuficiencia del "Apéndice respecto de la *CJ*", es la de Windelband (1913: 517-518) y, más recientemente, la de Lebrun (1970: 233 ss.), si bien su tema es el de la metafísica especial en Kant, reformulado en 1790. En este sentido, es esencial —insistimos— cotejar los resultados de la obra de 1790 con el *Opus Postumum*. Ya Lehmann (1969) había destacado la continuidad entre estos dos momentos del kantismo, en lo que hace al pasaje o mediación entre lo sensible y los suprasensibles, y la "técnica de la naturaleza" como solución al problema de la legalidad de lo contingente.

ambos tipos de discurso operan las mismas funciones espontáneas a priori. La dignidad en su rol cognoscitivo que buscamos conferir al juicio, integrándolo en pie de igualdad a las estructuras tematizadas por la CRP, tiene como corolario una carencia. Si *toda* proposición empírica tiene por detrás condiciones tanto categoriales como reflexionantes, ¿por dónde pasa, entonces, la distinción entre los juicios "vulgares" y aquéllos calificados como "científicos", ya que ambos respetan los mismos requisitos trascendentales?

En este trabajo, nuestra intención queda acotada a elucidar el rol a priori del juicio. Para responder a la pregunta que nos estamos formulando ahora, creemos que, además de lo que concierne a la complejidad y rigor técnico, digamos, de la proposición científica a diferencia de la vulgar, es necesario también seguir un camino que conduce al contexto socio-cultural donde acontece la enunciación de estos dos tipos de juicio. O sea, es necesario abrirse a una perspectiva *quasi*-sociológica, la cual, por lo demás, está ínsita en la peculiaridad de la *Urteilkraft* como facultad de los universales débiles expresados en el "espacio público". Más concretamente: entendemos que un criterio menos formal, y más contenidista, de las evaluaciones reflexionantes está dado por lo que acontece en la comunidad a la que pertenece su enunciador.

Se asume como criterio la que podría ser la evaluación de un sujeto-tipo, en este caso: un científico-tipo, que vale, precisamente, como modelo. Juzgar reflexivamente es una actividad condicionada por el contexto cultural y social en que está inscripta, sólo que de una manera especial. Si, por un lado, acepta el condicionamiento que le impone la comunidad o los otros, de cuyo reconocimiento depende la validez del juicio en cuestión (y esto significa que *ciencia es lo que hacen los científicos*); por otro lado, juzgar es también proponer lo nuevo, romper con los universales dogmatizados, llevado por ese impulso vanguardista sin el cual no hay progreso en el conocimiento. Y este segundo aspecto equivale a que *ciencia es también romper con lo aceptado habitualmente e hipotetizar explicaciones "revolucionarias"* ²¹.

21. A punto de terminar estas páginas, tomamos conocimiento de un interesante número de *Noûs* dedicado a la *CJ*, algunos de cuyos artículos se refieren a temas tratados en esta primera parte. Nos limitamos a señalar que Butts (1990: 1, 8) ve en la tercera *Crítica* la respuesta kantiana al problema de la práctica científica y de los "programas de investigación" mediante una pauta metodológica que destaca la analogía entre los principios que preservan la vida y los que posibilitan la unidad sistemática de la naturaleza. Guyer (1990: 34-35, 41-42) acentúa la diferencia entre la primera y la tercera *Crítica*, puesto que la sistematicidad deja, en ésta, de ser el problema de la completitud del saber, planteado

¿Cómo concluye Kant, en cambio, su planteo? De acuerdo a como ha estructurado su legitimación del carácter sistemático de todo saber, el aspecto gnoseológico desemboca en la postulación de elementos suprasensibles para alcanzar completitud. La reflexión necesita de los "conceptos de la razón", cual mundo, Dios, fin final, para llevar a cabo su propósito (V: 37). El análisis del juicio se abre a la teología crítica, esbozada en la "Doctrina del método", porque ella da la pauta metodológica del "uso negativo" (no dogmático) del finalismo, y, en tal sentido, resulta ser "propedéutica" a la metafísica (V: 417).

De esta manera, el "concepto de una finalidad objetiva de la naturaleza es un principio crítico de la razón para el juicio reflexionante", pero lo es con vistas a la consideración de la "causa suprema" o "Dios" como "*Urgrund*" del orden teleológico del mundo (V: 397-398). El finalismo desemboca en una teología que "sólo desde esta perspectiva (moral) tiene toda la realidad necesaria" (V: 485), y el sistema del criticismo encuentra así la suturación entre ciencia y moral, naturaleza y libertad²².

Universidad de Buenos Aires

por la razón en 1781/87, para ser una condición a priori de toda conceptualización de intuiciones. También como facultad de la universalización de lo subjetivo encara el juicio Ginsborg (1990: 70, 75-76), quien presenta así al gusto como un modo de la reflexión. Pilot (1990: 128 ss.) agrega la idea de que la autonomía judicial, *qua* a priori del conocimiento, es análoga a la autonomía moral; tesis que no compartimos, salvo que nos limitemos (como es, creemos, este caso) al formalismo, a la *universabilidad* común a juicios e imperativos.

22. En el nexo entre ambos reinos reposa la analogía, que permite discurrir del mundo natural en términos teleológicos: (cf. V: 375); y también V: 485. En V: 378, leemos que interpretar algo como "fin de la naturaleza" exige el conocimiento del "fin final (*scopus*) de la naturaleza, lo cual a su vez necesita de una relación de la naturaleza con algo suprasensible, que está mucho más allá de todos nuestros conocimientos teleológicos de la naturaleza; pues el fin de la existencia de la naturaleza misma debe ser buscado más allá de la naturaleza". Todo el nexo finalístico "reposa sobre una condición [...] incondicionada", ajena al finalismo físico. La *idea* en cuestión es la de la naturaleza como un *totum* ordenado sistemáticamente, de la cual no hay experiencia posible, pero que no es menos imprescindible (V: 379 ss.). Ello nos lleva al concepto de *Dios*, y, con él, a una "físico-teología" y a una "ético-teología" (*CJ*, §§ 85 ss.). Además que en el *Opus Postumum*, este aspecto de la obra de 1790 encuentra su continuación en *Los progresos de la metafísica*. Al respecto, y, en general, sobre la metafísica kantiana asentada en este esquema, remitimos al detallado trabajo de Caimi (1989).

ABSTRACT

Kant's critical treatment of the *Urteilkraft* draws the outline of a transcendental epistemology: it deals with the a priori condition of the *systematical* character of scientific knowledge. This problem should not be fully identified with that of filling the gap between theoretical and practical reason. The notion of *epistemological freedom* describes then the agreement between Imagination and Understanding, when -as in reflective Judgement- it is free from categorial schematism. Not-given universals (i.e. hypotheses and theories in particular sciences) presuppose the same Apriori as the predication of beauty. Aesthetical and teleological judgements rest on the same transcendental structure.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Bauch, B.: *Kant*, Berlín, 1923.
 Bartuschat, W.: "Neuere Arbeiten zu Kants K.d.U.", *Philosophische Rundschau* 18, 1971, 161-189.
 Idem: *Zum systematischen Ort von Kants K.d.U.*, Frankfurt am M., 1972.
 Butts, R. E.: "Teleology and Scientific Method in Kant's Critique of Judgement", *Noûs*, XXIV, Nº 1, March 1990, 1-16.
 Caimi, M.: *La metafísica de Kant*, Buenos Aires, 1989.
 Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, volumen III: *Die nachkantischen Systeme*, Berlín, 1920.
 Idem: *Kants Leben*, Berlín, 1921.
 Cassirer, H. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*, London, 1970 (1ª ed.: 1938).
 Chedin, O.: *Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation*, París, 1982.
 Delbos, V.: *La philosophie pratique de Kant*, París, 1969³ (1ª ed.: 1905).
 Dotti, J. E.: "¿Qué es el Iluminismo de '¿Qué es el Iluminismo?'", *Espacios de crítica y producción*, 4/5, 1986, 40-47.
 Idem: "La distinción kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia: problemas y sugerencias", *Diálogos*, 51, 1988, 51-57.
 Idem: "La razón en su uso regulativo y el Apriori del 'sistema' en la primera Crítica", *Revista de Filosofía*, 3. época, vol. I. 1987-88, Univ. Complutense de Madrid, 83-103.

- Duque, F.: "Causalidad y teleología en Kant", J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (ed.), *Kant después de Kant*, Madrid, 1989, 285-307.
 Dusing, K.: *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn, 1968.
 Ernst, W.: *Der Zweckbegriff bei Kant und sein Verhältnis zu den Kategorien*, Berlín, 1909.
 Frost, W.: "Kants Teleologie", *Kant-Studien*, XI, 1906, 297-347.
 Garroni, E.: *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del Giudizio*, Roma, 1976.
 Gerhardt, V./Kaulbach, F.: *Kant*, Darmstadt, 1979.
 Ginsborg, H.: "Reflective Judgement and Taste", *Noûs*, XXIV, 1, 1990, 63-78.
 Guyer, P.: "Reason and Reflective Judgement: Kant on the Significance of Systematicity", *Noûs*, XXIV, I, 1990, 17-43.
 Hanel, P.: "Naturzweck und Wesensbegriff", D. Henrich/H. Wagner (Hrsg), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt/M., 1966, 163-187.
 Idem: *Die Bedeutung der Kritik der Urteilkraft für die transzendente Systematik*, Bonn, 1970.
 Horkheimer, M.: *Kant: la Critica del Giudizio*, N. Pirillo (curatore), Napoli, 1981.
 Knittermeyer, H.: "Von der klassischen zur kritischen Transzendentalphilosophie", *Kant-Studien*, XLV, 1953-54, 113-131.
 Lehmann, G.: *Kants Nachlasswerk und die K.d.U.*, su tesis de 1929, ahora en *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlín, 1969, 295-372.
 Lebrun, G.: *Kant et la fin de la métaphysique*, París, 1970.
 Mathieu, V.: *Kants Opus Postumum*, hrsg, von G. Held, Frankfurt/M., 1989.
 Müller, V.: "Objektivität und Fiktionalität", *Kant-Studien*, LXXVII, 1986, 203-223.
 Pfannkuche, A.: "Die Zweckbegriff bei Kant", *Kant-Studien*, V. 1901, 51-71.
 Pilot, H.: "Kant's Theory of the Autonomy of Reflective Judgement as an Ethics of Experiential Thinking", *Noûs*, XXIV, I, 1990, 111-135.
 Scaravelli, L.: *Scritti kantiani*, Firenze, 1968.
 Souriau, M.: *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, París, 1926.
 Stadler, A.: *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, Berlín, 1874.
 Van de Pitte, F.: "Is Kant's Distinction between Reflective and Determinant Judgement Valid?", *Akten d. 4. Int. Kant-Kongresses*, Teil II, I, Berlin-New York, 1974, 445-451.
 Wettstein, R. H.: *Kants Prinzip der Urteilkraft*, Königstein, 1981.
 Windelband, W.: *Einleitung*, en "Anmerkungen" zu *Kants Werke*, Akademieausgabe, V, Berlín, 1913², 487-544.
 Wogau, M.: *Vier Studien zu Kants K.d.U.*, Upsala-Leipzig, 1938.
 Wohlfart, W.: *Der spekulative Satz*, Berlin-New York, 1981.
 Wundt, M.: *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924.

crítica

Vol. XXII / No. 64 / México, abril 1990

Artículos

ADOLFO GARCÍA DE LA SIENRA, Estructuras y representaciones

MIGUEL ÁNGEL QUINTANILLA, Problemas conceptuales y políticas de desarrollo tecnológico

PABLO EUGENIO NAVARRO, Normas, sistemas jurídicos y eficacia

ERNESTO SOSA, Cuestiones de sobrevivencia

MANUEL CRUZ, Origen y desembocadura de la acción: el sujeto inevitable

Notas bibliográficas

J. J. E. GRACIA, Individuality. An Essay on the Foundations of Metaphysics [Mauricio Beuchot]

C. WADE SAVAGE & C. ANTHONY ANDERSON (Eds.), Rereading Russell. Essays on Bertrand Russell's Metaphysics and Epistemology [Alejandro Tomasini]

Libros recibidos

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica en Abril, Agosto y Diciembre. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

DISCUSION

SOBRE CONOCIMIENTO, SOCIEDAD Y REALIDAD DE LEON OLIVÉ*

En su respuesta a estas objeciones el Dr. Olivé indica cuáles fueron las circunstancias en que tuvo lugar esta discusión. La Dra. Di Gregori realizó el trabajo de edición de las objeciones.

Cecilia Durán

L. Olivé se propone explicar y defender un programa que, integrando coherentemente una teoría social del conocimiento con una posición realista en epistemología y en filosofía de las ciencias, logre explicar racionalmente tanto el fenómeno del conocimiento como el del cambio teórico¹.

Para ello, intentará articular una teoría social del conocimiento que, rescatando al programa fuerte de la sociología del conocimiento (pfsc) de su relativismo en sentido fuerte, le permita integrarlo con una epistemología moderadamente relativista.

En lo que sigue intentaré mostrar que la propuesta de Olivé resulta problemática debido a que el programa fuerte contiene un compromiso fuertemente relativista como ingrediente fundamental del mismo.

El pfsc parece cerrar el camino a toda teoría epistemológica que pretenda caracterizar al conocimiento prescindiendo de la esfera de lo social. Los sostenedores del pfsc aceptan una concepción naturalista del conocimiento. Según Bloor, "el conocimiento para el sociólogo es lo que

* México, Fondo de Cultura Económica, 1988. (En adelante se cita CSR)

1. Olivé L., *Conocimiento, Sociedad y Realidad*, México, FCE, p. 10.

los hombres toman por conocimiento"².

Olivé señala acertadamente que la concepción naturalista es incompatible con cualquier caracterización del conocimiento que sea de tipo normativo. También muestra que la concepción naturalista es incompatible con el pfsc mismo ya que el modelo causal de explicación al que suscriben los sociólogos del pfsc prescribe que las explicaciones sociológicas sean causales, simétricas, imparciales y reflexivas. De esta manera, los sociólogos del pfsc estarían caracterizando las condiciones del genuino conocimiento epistemológico y violando al mismo tiempo la concepción naturalista del conocimiento³.

Una vez sentado esto, la estrategia de Olivé consistirá en descartar el ingrediente naturalista del pfsc y en tratar de complementar al pfsc con una epistemología moderadamente relativista que desarrolle un concepto de verdad y de racionalidad "genuinamente universal aunque también eminentemente social"⁴.

Lo que me propongo mostrar es que aún aceptando la incompatibilidad mencionada entre el pfsc y la concepción naturalista del conocimiento, y descartando a esta última, el pfsc tiene un compromiso relativista en sentido fuerte que lo haría incompatible con una epistemología moderadamente relativista.

El pfsc acepta la tesis de la presencia de un componente social en todo conocimiento. (En aras de la brevedad expositiva no me detendré en este punto sino que remito al lector al libro citado en la nota 2).

La presencia de un componente social en el conocimiento no lleva de por sí a la tesis relativista ya que es posible argumentar, siguiendo a la concepción tradicional, que el componente social podría ser eliminado si no en las teorías mismas, al menos en las evaluaciones que de ellas se realizan, mediante el recurso a criterios objetivos de comparación y evaluación de teorías.

No obstante, esta estrategia no es lícita para quien sostenga el pfsc ya que en el mismo se acepta y defiende la idea de la relatividad de los patrones de evaluación de teorías. Si bien entre los distintos autores que adhieren al pfsc hay coincidencia en lo que respecta a la relatividad de los criterios que de hecho se emplean para evaluar pretensiones encontradas de conocimiento, no todos otorgan a la tesis el mismo status

2. Bloor, en *La Explicación Social del Conocimiento*, (ESC), comp. por OLivé, L., México UNAM, 1985, p. 102.

3. Olivé, *op. cit.*, p. 63-64.

4. Olivé, *op. cit.*, p. 13.

epistemológico. Algunos, como Barnes, sostienen que la tesis es en verdad una hipótesis empírica y, por ende, no puede ser aceptada en base a consideraciones a priori, otros, como Hesse, sostendrán su indecidibilidad empírica y su preferencia en base a otras consideraciones, como, por ejemplo su capacidad explicativa.

Si ubicamos al pfsc en el contexto de la mencionada tesis hemos de valorar el fuerte compromiso relativista del mismo. Barnes llega al punto central del problema al admitir que no "existe un punto arquimédico que escape al dominio de la cultura, a partir del cual hacer una evaluación. Para muchos, esto sugiere el terrible espectro del relativismo; porque se percatan correctamente de que los estándares formulados para juzgar al conocimiento deben ellos mismos ser fabricados a partir de recursos existentes y ser históricamente contingentes si la explicación anterior es correcta"⁵.

Con lo expuesto puedo entonces señalar con más claridad cuál es el punto que me resulta problemático con respecto al programa de Olivé. Considero que la tesis de la relatividad de los criterios de evaluación de teorías científicas es básica para el pfsc y que ello implica una de las formas de relativismo más extremo, ya que no se trata solamente de admitir un componente social en el conocimiento sino que además, involucre la admisión de que no es lícito apelar a factores extrasociales para justificar una preferencia teórica. Es decir, aunque cabe una justificación epistemológica de los criterios mismos, no así de su empleo. La cuestión que queda en pie sería entonces la siguiente: aún descartando el ingrediente naturalista del pfsc, ¿es posible compatibilizarlo con una epistemología moderadamente relativista?

Universidad Nacional de La Plata

Sergio Palavecino

Antes de comenzar la discusión en torno al libro de L. Olivé, creo conveniente distinguir dos aseveraciones: 1) Sostener el naturalismo en el programa fuerte se contradice con el desarrollo de cualquier teoría epistemológica (normativa), y 2) Sostener el programa fuerte se contra-

5. Barnes, ESC, p. 89

dice con una teoría epistemológica basada en el realismo trascendental (por lo menos tal como lo entiende Olivé). Dicho autor en su libro afirma 1) y niega 2). Por ello postula un realismo trascendental, supuestamente, para volver coherente al programa fuerte y articularlo así con una teoría del conocimiento. Por mi parte, intentaré argumentar a favor de 2) y en contra de 1), sin que esto signifique una defensa del programa fuerte.

La posición naturalista del programa fuerte puede expresarse de esta forma: "tomamos como conocimiento lo que se acepta como tal en nuestra cultura". Además, cabe añadir que, de acuerdo al principio de simetría —explícitamente postulado por Bloor— la explicación causal se referirá indiferentemente tanto a las creencias falsas como a las verdaderas. Lo expresado podría llevarnos a formular las siguientes preguntas: a) ¿Hay lugar aquí para el desarrollo de una teoría epistemológica?, y b) ¿El programa fuerte no se está comprometiendo con una epistemología subyacente? Si a) se responde negativamente y b) es afirmada, entonces habría una contradicción en la formulación del programa fuerte y el naturalismo debería ser rechazado por alguna postura realista que permitiera el desarrollo de alguna teoría del conocimiento que pudiese aplicarse a esta misma sociología del conocimiento. A grandes rasgos, Olivé utiliza esta estrategia. En cuanto a la respuesta que ofrece de a), no hay aquí una argumentación clara, simplemente da por supuesto que el naturalismo *per se* es incompatible con cualquier epistemología por el hecho de basarse únicamente en el *consenso* para definir lo que es el conocimiento. Respecto del planteo hecho en b), la posición de Olivé es explícita; nos dice: "¿cómo (el sociólogo) puede defender entonces que la sociología del conocimiento deba ofrecer explicaciones simétricas, causales, imparciales y reflexivas? Si sostiene esto, entonces se compromete con una concepción del conocimiento que define las condiciones que deben satisfacer los discursos sociológicos para justificar sus pretensiones de saber. Y esto va en contra del naturalismo." (CSR, p. 64).

Por mi parte, pretendo dar una respuesta afirmativa al interrogante expuesto en a). En primer lugar, deseo rechazar la idea de que definir el conocimiento en base al consenso signifique renunciar a la formulación de cualquier teoría epistemológica. Ya que antes de que el consenso exista es legítimo intentar crearlo. El creer que simplemente estamos atados a la opinión general, es igual a admitir que nunca podríamos ser agentes de cambio; por lo tanto, la elaboración de normas que pretendan regir la actividad científica en nuestra propia sociedad —aunque de

hecho no puedan ser *actualmente* tomadas como conocimiento por la sociología del conocimiento— no quiere decir que no sean serias candidatas a generar el consenso efectivo que les permita erigirse como tal. De allí que el programa fuerte a menudo solicita a sus críticos el tiempo necesario para que esta posición sea aceptada o rechazada por la evaluación de sus resultados más que de su doctrina. Lo que niega esta tesis es que lo que entendamos por conocimiento sea algo que dependa sólo de nosotros. Como dice M. Hesse: "de acuerdo con la tesis fuerte, lo que los epistemólogos estudian son las reglas que se *aceptan* como racionales dentro de su propia sociedad... y dentro del conjunto de reglas 'racionales', cada sociedad distingue entre normas y desviaciones, lo correcto y el error, la verdad y la falsedad."

En cuanto a los cuatro principios del programa fuerte expresados por Bloor, podríamos preguntarnos a qué epistemología responden, pero esto ya no invalida a la tesis en general, puesto que se ha respondido afirmativamente la pregunta a). Sin embargo, aún nos hallaríamos autorizados a decir que, debido a que Bloor no intenta expresar una teoría epistemológica que defienda los principios formulados a través de una redefinición profunda de la metodología a emplear en la ciencia, simplemente se atiene a lo que para él son las normas aceptadas en su comunidad de lo que debe ser la actividad científica. Así, al presentar los principios del programa fuerte, dice: "la sociología del conocimiento se debe adherir a los cuatro siguientes principios. De este modo encarnará *los mismos valores que se dan por hecho en otras disciplinas científicas*."

Por todo lo dicho, considero que la afirmación 1) debe ser rechazada.

Pasando ahora a 2), vemos que Olivé adopta explícitamente la teoría de Bhaskar para definir lo que entiende por realismo trascendental. Aquí distingue entre "objetos intransitivos", es decir, independientes del conocimiento y de la percepción humana, y "objetos transitivos", esto es, dependientes de las actividades humanas. De esta posición se desprende, de acuerdo a lo que expresa Olivé, que "la preocupación central de la ciencia debe ser sobre qué es lo que existe, y sobre lo que las cosas que existen tienden a hacer." (CSR, p. 80). Veamos ahora si estas ideas son o no compatibles con el programa fuerte.

Un típico representante del programa fuerte, como es Barnes, rechaza el realismo trascendental porque entiende que "si hemos de considerar nuestras evaluaciones como especiales, debemos ser capaces de mostrar que los mecanismos y agentes explicativos reales que preferimos son inherentemente superiores a, o están mejor fundados que, los

de cualquier otro; que realmente son los más cercanos al verdadero estado de cosas". Para este autor, evidentemente no hay manera de lograr esto. Olivé, por su parte, toma esta crítica y defiende su posición aduciendo que Barnes comete el error de identificar lo que sería una base firme par juzgar pretensiones de saber con algo que sea independiente de toda cultura. Pues, "si sostenemos que podemos evaluar pretensiones de saber *por referencia a los universales reales* en los cuales creemos, es que los tomamos como *la mejor descripción de la realidad* de la que se puede disponer. Pero nada nos obliga a defenderlos como los mejores porque son independientes" (CSR, p. 84). Aquí Olivé insiste en que es posible apoyarse en una base sólida para defender nuestras pretensiones de saber sin que esto signifique que los criterios que usamos, o nuestras creencias básicas, sean culturalmente independientes. Sin embargo, estaríamos autorizados a afirmar que son las mejores descripciones de la realidad a nuestro alcance. El interrogante que no veo dilucidado es: ¿en dónde reside esta base sólida, entonces? ¿En la referencia a los universales reales? Esto no podría ser, pues si decimos que la manera en que está constituida la realidad es la que nos permite tomar nuestra descripción como la mejor descripción de la realidad, esto supondría un conocimiento *absoluto* de la realidad para justificar un conocimiento *relativo* de la misma. Olivé parece hallar esta base sólida en la *racionalidad*, ya que a través de ella se podría dirimir entre dos cuerpos de creencias de marcos culturales diferentes, cuál describe mejor la realidad (lo que apenas niega este autor es que se pueda establecer que un cuerpo de creencias sea mejor que *cualquier otro cuerpo posible*). De este modo, Olivé distingue entre *criterios y principios* de racionalidad, donde los primeros son vistos como relativos a los contextos y a los marcos conceptuales (éste es su relativismo "trivial"), mientras que los segundos aparecen como *genuinamente universales*. Esta es la base donde se apoya todo el edificio teórico de Olivé, sin embargo, al concentrarnos en la búsqueda de estos poderosos principios que garantizarían el status epistemológico de nuestras creencias — aún más allá de nuestro marco cultural aunque no más allá de todo marco posible, como ya dijimos —, sólo nos topamos con el *principio débil de no contradicción*. Para Olivé este ejemplo es suficiente para mostrar el carácter universal de la racionalidad; así lo dice: "No es la pretensión de este trabajo ofrecer una *teoría* de la racionalidad, por lo cual no se asume el compromiso de explicitar más principios de ese estilo" (CSR, p. 189). Creo que esta respuesta resulta del todo insuficiente y que esta postura en general se contradice con el programa fuerte, en

el sentido que se aparta del relativismo sustentado por esta teoría, el cual representa una pieza fundamental de la misma.

CONICET

María Cristina Di Gregori

1. Olivé explicita su propuesta programática en términos de una "Sociología del conocimiento en sentido amplio". Como señala con claridad, la misma propugna una integración coherente de una teoría social del conocimiento y una postura realista epistemológica —oponiéndose explícitamente tanto a posiciones tradicionales de la epistemología como a aquellas tesis del llamado "programa fuerte" de la sociología que conducen necesariamente a desagradables consecuencias relativistas. Creo, sin embargo, que en el desarrollo de esta atractiva propuesta se observan imprecisiones en el análisis de conceptos que considero estratégicos para la consolidación del programa. Las imprecisiones a las que aludo las observo en particular en relación a la vinculación afirmada por el autor entre las nociones de "teoría de la sociedad" y "teoría del conocimiento". Dice Olivé:

I. "... los análisis sociológicos presuponen teorías sociales, y los dos tipos de discurso presuponen discursos epistemológicos que justifican sus pretensiones de conocimiento o de cientificidad". (CRS, p. 44)

II. "... puede mantenerse *por definición*, la distinción entre la sociología del conocimiento, teoría del conocimiento... y ... filosofía de las ciencias sociales. Pero quiero insistir y defender la idea de que estos tres campos están estrechamente relacionados, que cualquier intento de desarrollar uno de ellos con un aceptable nivel de coherencia conduce necesariamente a plantearse cuestiones dentro de los otros. Y más aún, que ese coherente desarrollo de cada uno de ellos, y de los tres entre sí, supone un marco teórico que deben compartir. Este marco teórico es una teoría de la sociedad...". (CRS, p. 40)

III. "La sociología del conocimiento debe comprenderse en un sentido amplio el cual incluye la elaboración de una teoría de la sociedad, la cual, a su vez debe tener integrada una teoría del conocimiento". (CRS, p. 48)

Creo que no es posible, al analizar los textos citados, distinguir con

claridad el carácter equivalente de las tres formulaciones expuestas; podría decirse que revelan un cierto grado de oscuridad que obliga a interpretar a cada una de ellas de un modo diferente —a pesar de la intención del autor. Por ejemplo, lo citado en I, nos lleva a pensar en una posición que si bien no niega la relación entre análisis sociológico, teoría social y epistemología, nos conduce a afirmar el carácter fundante de la epistemología y, consecuentemente, fundado para las demás. Esta lectura del concepto analizado nos acerca a una posición epistemológica de corte racionalista clásico.

Lo señalado en II, sugiere una alternativa diferente a la ofrecida en I. En este caso el entramado conceptual que opera como fundante es aportado por lo que Olivé denomina su "teoría de la sociedad"; de acuerdo con esto, estaríamos en presencia de una incongruencia respecto de lo analizado a partir de I en tanto se afirmaría el carácter fundante de la teoría sociológica.

En lo que respecta al punto III, si bien se vuelve a la fórmula sociología del conocimiento = teoría de la sociedad más teoría del conocimiento integrada, creo que no está claro el sentido —clave para este contexto— del término "integrada". El ejemplo que propone el autor para aclarar este punto, —el análisis de la tesis de Sohn Rethel— creo que resulta útil para comprender cómo es posible que la estructura social determine la super-estructura cognoscitiva, analizando la conexión lógica e histórica entre los estándares de verdad y la dominación clasista; sostengo sin embargo que con dicho análisis el autor no nos ofrece un argumento contundente en favor de su propia tesis; tesis que como ya vimos, intenta sostener una disciplina que manteniendo el carácter social del conocimiento logre evadir toda consecuencia relativista.

2. Olivé sostiene un enfoque epistémico, no correspondentista de la verdad. Afirma la posibilidad de evadir consecuencias relativistas para su concepción enunciando que, la verdad quiere decir "aceptabilidad racional en condiciones epistémicas ideales"; una proposición verdadera será aquella que pueda ser admitida en consecuencia por cualquier sujeto independientemente del marco conceptual del que parta. El autor enfatiza, pues, el carácter interesquemático de los enunciados verdaderos, así como también su origen consensual. Resulta curioso sin embargo, que el autor indique que las condiciones de aceptabilidad mencionadas —calificadas también en términos de "condiciones de posibilidad de la comunicación"— "en general no son actuales".

Por otra parte, también alude Olivé al carácter relativo del llamado

conocimiento objetivo. Señala que dicho conocimiento es aquel que los sujetos de una sociedad determinada comparten y que se funda en la mejor justificación que puedan tener para creer. En otras palabras constriñe la posibilidad del conocimiento objetivo a sociedades específicas en relación a contextos de acción instrumental y de interacción comunicativa. Queda aquí, pues, claro el carácter relativo del conocimientos objetivo, así como también su determinación de carácter consensual.

Resumiendo, la verdad en tanto concepto epistemológico social, debe entenderse como genuinamente universal —no relativa a marcos conceptuales específicos—; por otro lado, la objetividad consensualmente obtenida en el marco de una discusión racional, queda relativizada al marco conceptual propio.

Ahora bien, pareciera que la noción de verdad que defiende Olivé, no se elabora significativamente mucho más allá de lo que sostiene respecto de su noción de objetividad —en especial si se tiene en cuenta que las condiciones de posibilidad ideales del diálogo no son en general actuales—. Si bien resulta clara la intención del autor de salvar a la verdad de posiciones relativistas, creo que debería especificar con mayor detalle, entre otras cosas, la posibilidad real de efectución de las condiciones ideales del diálogo y, en directa relación con ello, la propia noción de "marco conceptual", en especial, lo relativo al alcance del mismo en lo concerniente a la determinación de las "razones para creer".

3. Me interesa preguntarle al Dr. Olivé acerca de una cuestión que si bien considero que no está explícitamente desarrollada en su obra me parece relevante en relación a su contexto. La pregunta es la siguiente, ¿estaría Ud. dispuesto a aceptar una ontología común a todo marco conceptual? y si así fuera, ¿en qué forma sería posible vincularla con su noción de verdad entendida como resultado de la interacción comunicativa e interesquemática?

CONICET
Universidad Nacional de La Plata

Evelyn Vargas

Podríamos resumir las tesis fundamentales del realismo no-metafísico de L. Olivé del siguiente modo: 1. la verdad ha de entenderse como genuinamente universal; 2. las condiciones de la objetividad son relativas a sociedades particulares; 3. la relación de correspondencia es relativa a marcos conceptuales particulares. Para sostener a la vez tales afirmaciones, es decir, que la verdad es universal, en tanto que la objetividad y la correspondencia son relativas es preciso aseverar: 4. las nociones de verdad, objetividad y correspondencia son mutuamente independientes. La proposición 4 debe interpretarse en el sentido de: 4.1. las nociones de verdad y objetividad son nociones independientes; 4.2. los conceptos de verdad y correspondencia no se refieren a lo mismo; 4.3. la objetividad no debe confundirse con la relación de correspondencia. De estas tres alternativas creo que es conveniente examinar 4.2. es decir, que la verdad no implica ni se define por la relación de correspondencia. En virtud de las proposiciones 1, 3 y 4.2. debe ser posible establecer enunciados verdaderos universalmente, esto es, para todo sujeto, pero que al mismo tiempo lo que estos enunciados afirman no se corresponda con los hechos tal como éstos son precisados en algún marco conceptual. Y también debe ser posible hallar enunciados que no sean universalmente verdaderos, esto es, que algún sujeto puede encontrar falsos, pero que al mismo tiempo puedan ponerse en correspondencia con los hechos que reconoce algún marco conceptual. Parecería que la historia de la ciencia podría ofrecer numerosos ejemplos de ambos tipos de proposiciones.

Para el realista no-metafísico el problema de la verdad se convierte en el problema de hallar las condiciones ideales que harían aceptable una proposición para cualquier sujeto, aunque en un determinado momento de la historia de una comunidad éstas no se alcancen. En consecuencia debe ser posible que haya proposiciones verdaderas, en el sentido de aceptable para cualquier sujeto bajo condiciones ideales — que no definimos —, pero que sin embargo no pudieran ponerse en correspondencia con los hechos que acepta un cierto marco conceptual; por ejemplo, supongamos el caso de un enunciado que atribuya alguna propiedad a alguna partícula subatómica 'descubierta' por un grupo de científicos, pero aún no dada a conocer a la comunidad científica. La aceptación de la teoría que incluya tal enunciado por parte de éstos daría lugar a un nuevo marco conceptual. Sin embargo, ¿qué debe entenderse por ese nuevo marco conceptual? Resulta inadmisible para

un realista no-metafísico la idea de un conjunto de proposiciones verdaderas comunes a distintos marcos conceptuales puesto que supone admitir la existencia de un conjunto formado por todas las intersecciones no vacías entre marcos conceptuales, es decir, las proposiciones aceptables universalmente, y ¿qué sería tal conjunto sino la verdadera, completa y única descripción del mundo? Por lo tanto, tendría sentido hablar de correspondencia no ya en términos puramente relativos. Si por el contrario el nuevo marco conceptual no consta de enunciados comunes, y sólo comparten propiedades formales, debe ser posible establecer un morfismo entre sus estructuras, al menos con relación a los principios de consistencia que ambos autorizan. Pero el problema de la demarcación entre lo formal y lo que no lo es sólo puede determinarse con relación a un lenguaje particular, por tanto se trata de nociones relativas, y no absolutas. La elección de uno u otro sistema depende de los intereses y fines con relación al modelo pretendido, y no puede establecerse de un modo único y definitivo. Ya no podríamos postular una única relación de correspondencia, pero tampoco habría razón para admitir la universalidad de la verdad, ya que ésta dependería de consideraciones pragmáticas.

Para analizar la pretensión de que es posible que alguna proposición se halle en una relación de correspondencia con las entidades y relaciones admitidas dentro de un cierto marco conceptual, al mismo tiempo que no sería admitida universalmente bajo condiciones ideales, considérese el siguiente ejemplo: 'A es superior a B'. Pero esta relación es, en realidad triádica, pues el enunciado completo es del tipo: 'David Rockefeller es superior a Juan Valdés en la sociedad capitalista del siglo veinte'. La enumeración de las conductas permitidas y de las conductas vedadas a uno y otro individuo en una sociedad de este tipo estarían indicando la superioridad de uno sobre otro en la jerarquía social como un 'hecho' para esa comunidad, y también para quien quiera constatarlo. Pero lo dicho no es un argumento en contra de la teoría de la correspondencia; en este caso lo que puede ponerse en tela de juicio no es el que tales relaciones se satisfagan en tal o cual comunidad, sino la legitimidad de los poderes ejercidos por aquellos cuyos nombres ocupan el lugar de A. De esta pretensión de legitimidad depende la aceptación o rechazo de la proposición, si se quiere en condiciones ideales. Sin embargo decir que es legítima —o ilegítima—, no es lo mismo que sostener que es verdadera —o falsa—.

Por otra parte ¿por qué razones dos miembros de comunidades epistémicas distintas habrán de asentir a una misma proposición? Debe ser

por lo menos posible establecer relaciones de traducibilidad entre marcos; si no fuera así, puesto que la comunicabilidad es una condición necesaria de la aceptabilidad universal, la verdad sería una meta inalcanzable. Y si se llegara a un acuerdo por consenso, éste no podría a su vez explicarse en términos de la verdad de la proposición.

Un problema fundamental es tratar de hallar qué significa para un realista no-metafísico 'correspondencia con los hechos'. Parecería que una proposición está en correspondencia con los hechos admitidos por el marco conceptual al que pertenece si y sólo si es compatible con el sistema de proposiciones que lo constituyen. Pero si se trata de especificar la naturaleza de la relación que se establece entre entidades lingüísticas y hechos extralingüísticos, lo que aquí tenemos en cambio es una relación de coherencia interna entre proposiciones.

Por las razones enumeradas resulta claro que no es viable sostener a la vez que la correspondencia puede ser relativa a un marco conceptual y la verdad, sin embargo universal, puesto que la distinción colapsa en favor de una u otra caracterización.

Universidad Nacional de La Plata

Patricia Morey

León Olivé defiende principios (presupuestos y anteriores a los procesos de investigación) especialmente referidos a la racionalidad del cambio de teorías y marcos conceptuales. El mecanismo de selección de sistemas de creencias se basa en la coherencia, y esto no puede verse "como resultado de una investigación empírica acerca del desarrollo del conocimiento, sino como un presupuesto de su programa"¹. Olivé explica la posición de Shapere de la siguiente manera: "Cuando está presente una razón para el cambio, lo que significa es que el sistema de creencias que incluye a las creencias que han de cambiarse (las cuales hasta entonces habían sido aceptadas) así como a las razones para el cambio, es un sistema internamente incoherente, el cual contiene un

1. Olivé, L. (1988). "Creo entonces que la noción de objetividad incluye una importante característica del sistema de creencias en cuestión, a saber, la coherencia interna, la cual debería ser reconocida por cualquier sujeto racional", p. 286.

subsistema internamente coherente, el que se obtiene de eliminar a las creencias que han de cambiarse" (CSR, p. 289).

Olivé incorpora elementos que se presuponen en actividades científicas en el campo conceptual como visiones del mundo, sistemas conceptuales, teorías y desde esta perspectiva el conocimiento es un producto socialmente construido, pero luego afirma que ciertos principios han sido presupuestos en todas las etapas de los procesos de investigación, coincidiendo con Laudan y Shapere en la importancia decisiva de criterios racionales y específicamente el de coherencia como valor inmutable dentro de los procesos de investigación.²

Creo necesario realizar una elaboración más específica de este concepto que ha sido maximizado en las explicaciones racionalistas del cambio teórico. Intentaré demostrar que un principio de coherencia interno o externo no determina decisivamente las posiciones tomadas en la conservación o cambio de teorías científicas. Sostengo que la coherencia es necesaria como norma, como un elemento ideal inmerso en una axiología compleja. Encontrar contradicciones dentro de un sistema teórico o entre la teoría y la observación, no deja de ser un elemento de advertencia, pero no constituye un elemento decisivo. Alvin Goldman analiza la importancia relativa de la coherencia como valor racional, en dos puntos que son importantes para nuestro análisis: a) tener un conjunto de creencias consistentes no garantiza la verdad, podrían ser todas falsas, b) las inconsistencias son extremadamente difíciles de detectar. Suponiendo que tenemos un conjunto de proposiciones que son inconsistentes, pero no hemos podido detectar su inconsistencia, no podríamos de aquí concluir en la irracionalidad de la creencia en las proposiciones.³

Además, aunque se detecte una inconsistencia esto no significa que podamos saber qué elementos descartar, ni que tengamos sistemas teóricos convincentes para reemplazar al sistema defectuoso. Siguiendo a Doppelt, afirmamos que: suponiendo que un objetivo O, entra en

2. Olivé, L. (1988). "La posibilidad de hacer buenas ciertas pretensiones de conocimiento está dada por creencias presupuestas... Ciertamente en el primer caso se trata de un tipo de coherencia. Pero la coherencia en cuestión va más allá del apoyo recíproco y la no contradicción formal entre creencias sustantivas, se trata de la satisfacción de condiciones de posibilidad que permitan *decidir* la aplicación de un cierto criterio, por ejemplo en el sentido en que un conjunto de reglas de inferencia permiten decidir la corrección de un argumento", p. 289.

3. Goldman, Alvin. *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, 1986, p. 314.

conflicto con una teoría aceptada T, existen tres opciones lógicamente consistentes, cada una de las cuales puede ser tan racional como sus alternativas: a) rechazar O y preservar la credibilidad de T, b) rechazar T y preservar la credibilidad de O y c) continuar aceptando a O y T y tratar a T como una teoría incompleta e inadecuada, susceptible de una elaboración posterior.⁴

Veamos algunos casos de la historia de la ciencia para ejemplificar. Los sistemas cosmológicos aceptados durante siglos evidenciaban contradicciones a pesar de las cuales fueron reconocidos como altamente racionales. La obra de Aristóteles como cosmólogo y la de Ptolomeo como astrónomo perduraron trece siglos a pesar de investigaciones que demostraban sus defectos⁵. La intención declarada de Copérnico en el *De Revolutionibus*, fue la de incrementar la sencillez y la precisión de la teoría ptolemaica por lo cual reemplazó al sol como centro del Universo, sin embargo esta elección estuvo motivada principalmente por el neoplatonismo renacentista y la intención de descubrir mayores regularidades aritméticas y geométricas.

Poner la tierra en movimiento fue escandalosamente contradictorio con la fuerza probativa de la experiencia sensible, pero la precisión matemática para Copérnico estaba por encima del valor observacional y de pretender una armonización con el universo tradicional⁶. Adoptar el nuevo sistema heliocéntrico fue contradictorio con a) datos observacionales directos -valor epistemológico fundamental en cosmología aristotélica, b) la física disponible en ese momento y c) la cosmología predominante. Sin embargo, y a pesar de tales contradicciones Copérnico priorizó razones de orden estético -la necesidad de encontrar armonías y regularidades- y razones filosóficas y religiosas -la visión platónica del sol como representante de la divinidad. Su modelo fue adoptado por razones pragmáticas⁷, y sólo puede entenderse su aceptación posterior por un cúmulo de razones no estrictamente científicas: el clima intelectual europeo, las nuevas visiones del mundo, los viajes de

4. Doppelt, Gerard. "Scientific Rationality", *Synthese*, 69, 1986, p. 235.

5. Kuhn, Thomas. *La Revolución copernicana*, Hyspamerica, España, 1957. Kuhn alude a las contradicciones del universo aristotélico y señala la importancia de eruditos medievales que no sólo descubrieron errores en sus razonamientos sino que rechazaron un gran número de explicaciones a causa de desajustes con las pruebas de la experiencia.

6. Gingerich, O. *Crisis versus Aesthetics in the Copernican Revolution*. Pergamon Press, Gran Bretaña, 1975.

7. Kuhn, T. (cf. nota 5).

Colón, la aparición de sociedades científicas favorecidas por la difusión masiva de publicaciones científicas.

Sostengo que la coherencia debe incluirse como un desideratum teórico, dentro de un conjunto de valores que guían la investigación científica y cuya importancia en ocasiones se minimiza cuando se jerarquizan otros valores: fertilidad, simplicidad, predicción, explicación. Por un lado es difícil si no imposible, encontrar contradicciones en un cuerpo teórico determinado, y aún si se detectan importantes inconsistencias no siempre es factible desecharlas. Es por ello que se cuestiona la existencia de un principio *presupuesto* de coherencia subyacente a la dinámica teórica.

Racionalidad, razones y coherencia en el sistema de Olivé tienen el suficiente peso como para fundamentar en última instancia el cambio conceptual y para justificar el cambio teórico. Esto implicaría que no es necesario -o sólo secundariamente necesario- apelar a un conjunto de valores o motivaciones metafísicas, estéticas o parciales para entender la transformación teórica.

Universidad Nacional de Córdoba

Nora Alejandrina Schwartz

Olivé señala en CSR que para poder desarrollar una teoría social del conocimiento es preciso elaborar un marco conceptual básico dentro del cual ocupen un papel central, entre otras, las nociones de "sociedad de personas" y de "racionalidad".

Defiende la tesis de que la racionalidad, entendida como una clase de principios, es universal. Esto, a su vez, posibilita argumentar a favor de la no relatividad de la verdad, que es concebida en términos de aceptabilidad racional. La universalidad de los principios de racionalidad "[...] involucra existencia en toda sociedad, como presupuesto o condición de posibilidad de toda acción o interacción social" (CSR p. 185); y, más adelante, enfatiza: "Por universalidad legítima debe entenderse la que se refiere a las formas que toda sociedad debe presuponer para existir, sobrevivir y reproducirse, lo cual incluye la interacción comunicativa en su interior (CSR, p. 195). Y ofrece como ejemplos de

dichos factores universales un principio débil de no contradicción y ciertos principios que cumplen la función de verificar y refutar.

Por otra parte, Olivé resalta que es la noción de sociedad de *personas* la que debe formar parte del marco conceptual de la teoría social del conocimiento, puesto que las ciencias sociales no deben reducirse a otras más básicas como la biología. Y una característica definitoria de tales sociedades es que sus estructuras son *transformadas* a través de las actividades intencionales y específicamente humanas de sus miembros (Cf. CSR, pp. 107, 108-110).

De la elucidación de los dos conceptos se infiere que el cambio social —sin el cual no podría hablarse de una sociedad de personas— debería presuponer principios de racionalidad; éstos serían condiciones de posibilidad de aquél y, además, serían aquello en virtud de lo cual podría calificarse al cambio social como racional o irracional.

Sin embargo, los ejemplos de principios presentados por Olivé no parecen ser suficientes para dar cuenta del cambio social. ¿No es, entonces, apresurado caracterizar a la racionalidad como universal?

CONICET

Susana Gisela Lamas

Olivé rechaza una teoría correspondentista de la verdad, y afirma que algo puede ser real y no por eso ser verdadero. Para explicar esto da un ejemplo sobre la jerarquía social: supongamos una sociedad cualquiera —Sociedad A— jerárquicamente organizada, podríamos afirmar que en esa comunidad la afirmación "X es superior a Y" sería real; pero un sujeto perteneciente a otra sociedad —Sociedad B— donde no exista ese criterio jerárquico, no estaría dispuesto a aceptar racionalmente ese enunciado, aunque sepa que en la Sociedad A esa jerarquía es real. Lo real sería, entonces, todo aquello que tiene efectos sobre una sociedad. Pero no podríamos afirmar que lo real es verdadero.

Olivé define lo verdadero como lo aceptable racionalmente para todo miembro de cualquier comunidad; con lo cual lo verdadero debe ser racional en cualquier sociedad y eso conlleva a la posibilidad de que términos utilizados en una comunidad puedan ser entendidos y traducidos a términos utilizados en otra comunidad. Esto implicaría la

posibilidad de traducción interesquemática. Y si esto último es posible, entonces dos términos pertenecientes a marcos conceptuales distintos deben poseer una referencia común; y para esto es necesario suponer una "ontología mínima común" a todo marco conceptual. Porque si no fuese aceptada dicha "ontología mínima común", ¿cuál sería el criterio para "traducir" los términos? ¿cómo se sabría que lo que se está haciendo es una traducción y que los términos diferentes se refieren a lo mismo? A pesar de todo esto el autor no pareciera estar dispuesto a aceptar esta "ontología mínima común".

Admitir esta "ontología" implicaría caer en un realismo metafísico, que es precisamente lo que Olivé critica de la tesis de Villoro. La posición realista metafísica afirma que un enunciado "p" es verdadero si y solo si p, es decir, si el hecho existe independientemente de cualquier sujeto. Por lo tanto, un enunciado es verdadero en todo lugar y tiempo, independientemente que existan sujetos que lo reconozcan o expresen. Pero en qué se diferencia esto con lo afirmado por el autor: si algo es verdadero debe serlo para cualquier sujeto, independientemente del marco conceptual en que se encuentre. Y algo es verdadero con independencia de que alguien lo sepa o no. Si sólo existiesen sociedades organizadas jerárquicamente "X es superior a Y", seguiría siendo falso aunque nadie lo supiese y aunque en todas las sociedades X es superior a Y fuese un hecho real. Entonces, aún diferenciado lo real de lo verdadero es necesario suponer que lo verdadero existe independientemente de los sujetos; y, no es esto lo que afirma el realismo metafísico.

Por otro lado y en relación a la problemática de la verdad quiero señalar que el autor presupone la posibilidad de traducción interesquemática, sin embargo existen muchas posiciones contrarias a esta suposición, las cuales ni siquiera son mencionadas en su libro.

Universidad Nacional de La Plata

C. E. Feiling

En su reciente libro Ud. se hace eco de algunas de las críticas que el así llamado "realismo metafísico" ha recibido por parte de autores como Nelson Goodman, Hilary Putnam y Michael Dummett. Quisiera plantearle una pregunta de índole general, que está vinculada con la

manera en que se suele caracterizar al realismo metafísico (caracterización que Ud. aparentemente comparte).

Hay quienes pretenden que existe un argumento concluyente contra el realismo metafísico. Basta con examinar el modo en que los realistas metafísicos (aquí no importa que estas mitológicas bestias existan o no), conciben la verdad para darse cuenta de que su postura es incoherente. Dicho argumento puede esquematizarse así:

a. Una característica esencial del realismo metafísico es concebir la verdad como radicalmente no-epistémica, i.e. una proposición es verdadera o falsa independientemente de que alguien la haya pensado, piense o haya de pensar jamás.

b. Si la verdad es radicalmente no epistémica, entonces P (en la versión de Putnam 1981, "P" es "podemos estar equivocados en casi todas nuestras creencias, ser cerebros en una cubeta").

c. P es incoherente.

Por lo tanto, el realismo metafísico es una postura incoherente.

La versión que da Ud. de este argumento se encuentra en las pp. 160-61 de su libro. Dice allí:

"Debe abandonarse la noción correspondentista metafísica de la verdad por las siguientes razones: 1) nadie ha ofrecido una adecuada elucidación de este tipo de correspondencia (pero ésta podría ser una ventaja contingente y superable); 2) si se lleva hasta sus últimas consecuencias, la idea de la correspondencia metafísica *debe ir acompañada de la aceptación de una única, verdadera y completa descripción del mundo*, lo cual equivale a reconocer que hay objetos auto-identificantes, pero entonces debe admitirse una identidad entre realidad y razón, o realidad y discurso, lo cual es una tesis metafísica indeseable, y 3) esa noción de verdad es incoherente con una perspectiva social que permita entender la existencia de diferentes puntos de vista o de marcos conceptuales, los cuales pueden describir adecuadamente una realidad". (El subrayado es mío).

Me interesa el punto 2), que contiene *in nuce* el argumento (una variante del argumento) al que me he referido. Se lo podría reconstruir de la siguiente manera:

a'. Una característica esencial del realismo metafísico es concebir la verdad como correspondencia entre proposiciones y un mundo externo que es independiente del sujeto.

b'. Si la verdad es correspondencia entre proposiciones y un mundo externo que es independiente del sujeto, entonces hay una única, verdadera y completa descripción del mundo.

c'. Es incoherente pensar que pueda haber una única, verdadera y completa descripción del mundo.

Por lo tanto, el realismo metafísico es una postura incoherente.

Una primera observación que me gustaría hacer (cf. Van Inwagen, 1988) es que, si bien considero que es una característica esencial del realismo metafísico (¿del realismo a secas?) concebir la verdad como radicalmente no-epistémica, no creo que ello fuerce al realista metafísico a aceptar la doctrina de la verdad-correspondencia. Yo sé en qué consiste la verdad de la proposición "Mikhail Lermontov murió en 1841"; también sé en qué consiste la verdad de la proposición "5 es un número primo". La doctrina de la verdad-correspondencia sólo parece aplicarse a la primera de ellas, pero en ambos casos puedo concebir que su verdad o falsedad no depende de consideraciones epistémicas. Que la verdad resulte radicalmente no-epistémica es una condición necesaria para una teoría (metafísica) de la verdad; quizá la teoría de la correspondencia no sea la única teoría (metafísica) de la verdad posible.

Hecha esta salvedad, debo decir que la validez del argumento que Ud. presenta es indudable. Tengo, sin embargo, profundas dudas con la premisa b' porque me parece que el realista puede aceptar tranquilamente que no existe una única, verdadera y completa descripción de nada (ni, *a fortiori*, del mundo). Las descripciones son actos lingüísticos que involucran hacer una serie de enunciados, no todos necesariamente afirmativos; no son verdaderas o falsas, y siempre son incompletas: en una descripción de mi tía Elizabeth, ¿debo incluir que tiene una verruga detrás de la oreja izquierda?... depende de cuál sea el *propósito* de la descripción. La doctrina de la verdad-correspondencia compromete al realista, a lo sumo (y esto incluso podría discutirse), con la idea de que hay una *lista* de proposiciones verdaderas acerca del mundo. Pero una lista de proposiciones no constituye una *descripción* del mundo. ¿Puede Ud. aportar razones que garanticen la premisa b'?

Universidad de Buenos Aires

REFERENCIAS

- Putnam, H., *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Van Inwagen, P., "On Always Being Wrong", en French, P. A., Uehling, T. E. y Wettstein, H. K. (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XII. *Realism and Antirealism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

RESPUESTA

León Olivé

Ezequiel de Olaso organizó en agosto de 1989 un seminario de discusión sobre mi libro *Conocimiento, sociedad y realidad*, en el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires. La discusión se basó en trabajos críticos sobre el libro que habían sido escritos como resultado de un seminario previo, coordinado por él mismo. En lo que sigue presento algunos comentarios que intentan responder a las críticas, observaciones y preguntas contenidas en los escritos y discutidas en el seminario. No ha sido posible hacer justicia a todos los comentarios de los participantes, pues con el fin de presentar un texto más ágil, discuto las críticas por grupos de problemas, sin hacer un tratamiento detallado de cada trabajo.*

Sobre el programa fuerte en la sociología del conocimiento

Cecilia Durán y Sergio Palavecino consideran que mi propuesta resulta incongruente en la medida en la que acepta el programa fuerte para la sociología del conocimiento, y trata de hacer compatible dicho programa con una posición realista y moderadamente relativista.

Palavecino me atribuye la siguiente tesis: "1) Sostener el naturalismo en el programa fuerte se contradice con el desarrollo de cualquier

* Deseo agradecer a Ezequiel de Olaso la organización de los dos seminarios, y especialmente que haya considerado mi libro digno de ser discutido en ellos. Agradezco también a la Fundación Ortega y Gasset Argentina que me haya ofrecido las condiciones para una estancia en Buenos Aires que permitió el rico intercambio de ideas y el estimulante diálogo con los participantes en el seminario. Mi agradecimiento también a todos ellos por su interés en comentar aspectos de mi libro: sus críticas y observaciones me ayudarán a precisar y a desarrollar mejor algunas de las ideas ahí expresadas, aunque por ahora sólo pueda ofrecer algunas breves aclaraciones. Los comentarios por escrito que discuto son de Cecilia Durán, C. E. Feiling, Cristina Di Gregori, Gisela Lamas, Patricia Morey, Sergio Palavecino, Alejandrina Schwartz y Evelyn Vargas.

teoría epistemológica (normativa)". Al respecto, lo que he sostenido es que el *naturalismo* del programa fuerte explícitamente se presenta como una posición *sociológica* —a diferencia de una tesis *epistemológica*— la cual niega que sea necesario desarrollar alguna teoría del conocimiento para fines de explicación sociológica del conocimiento. De manera que lo que sostengo no es que el naturalismo del programa fuerte se *contradiga* con el desarrollo de cualquier teoría epistemológica, sino que, por definición, *la posición naturalista rechaza la idea de desarrollar una teoría epistemológica para fines de explicación sociológica de las creencias y del conocimiento*.

Tanto Palavecino como Durán consideran que la aceptación del programa fuerte es incompatible con las propuestas epistemológicas que he defendido en *Conocimiento, sociedad y realidad* (CSR, en adelante). Ambos autores parecen coincidir conmigo en que el programa fuerte, a pesar de sus declaraciones naturalistas, en realidad está comprometido con una epistemología. Pero lo que ellos sostienen es que se trata de una epistemología relativista fuerte. Esa epistemología es incompatible con la posición relativista moderada que defiendo, y sobre todo es incompatible con las ideas de racionalidad y de verdad universales.

Es verdad que una epistemología moderadamente relativista como la que defiendo es incompatible con un relativismo fuerte, como el que ambos autores mantienen que es la epistemología que debería acompañar al programa fuerte. Pero la tesis que he defendido es que si se juntan el programa fuerte y el naturalismo —que por definición excluye toda epistemología— entonces se forma una unidad incoherente. He sostenido, además, que para eliminar la incoherencia es preciso que el programa fuerte se acompañe de una epistemología. Esto parecen aceptarlo ambos críticos, pero la discrepancia entre ellos y yo, consiste en cuál sería la mejor epistemología que debería acompañar al programa fuerte. No entraré aquí a discutir las virtudes de la epistemología que he defendido en el libro, tan sólo he querido aclarar los términos de la discusión. Mi opinión, contra lo que podría entenderse con base en lo que dicen los autores mencionados, es que el programa fuerte no lleva intrínsecamente una epistemología relativista, sino que el programa fuerte, como programa sociológico, es compatible con diversas epistemologías; entre ellas la que defiendo en CSR. Entendiendo esto, pues, debe disiparse la idea de que existe una contradicción entre la aceptación del programa fuerte y la adopción de una epistemología como la que he defendido —si bien es cierto que ésta es incompatible con una epistemología relativista fuerte, pero repito que esta última no es

inherente al programa fuerte.

Ambos autores sugieren que la epistemología relativista es preferible a la que defiende porque, como lo dice Palavecino siguiendo a Barry Barnes, "no es posible mostrar que una pretendida 'descripción de la realidad' pueda ser inherentemente mejor que otra". Con esto se entra de lleno al problema de la comunicación y conmensurabilidad de teorías, visiones del mundo, marcos conceptuales (etc.) diferentes. En trabajos recientes he intentado resumir algunas de las ideas que me gustaría defender en relación con la posibilidad de discutir racionalmente sobre divergencias de puntos de vista, a partir de marcos conceptuales diferentes, y por qué puede ser posible mostrar que uno de ellos es mejor que el otro, juicio que podría ser aceptado incluso por los disputantes que partieron del punto de vista que es juzgado como menos adecuado. ("Racionalidad y progreso del desarrollo científico", inédito, y "Relativismo conceptual y filosofía en las américas", por aparecer en Dascal (ed.) *Relativismo cultural y filosofía: perspectivas Norte y Latinoamericanas*, México [por publicarse]).

La idea central es la siguiente. Sean MC1 y MC2 dos marcos conceptuales en confrontación. La transformación del primero en el segundo, o la sustitución del primero por el segundo, o el juicio de la superioridad de uno sobre el otro, con respecto a algún punto específico, desde la perspectiva de cada uno de ellos, es *racional* si, digamos en MC2 existen *razones* suficientes para que una persona que parta de MC1 pueda ser convencida, por medio de una discusión racional con otra persona que se adhiera a MC2, de realizar transformaciones en MC1 — o de abandonarlo — de tal manera que las transformaciones resulten en MC2.

Esto presupone varias ideas:

- 1) Que los agentes que se adhieren a uno y otro marco conceptual tienen una competencia comunicativa y una capacidad de diálogo.
- 2) La posibilidad de que dicha capacidad pueda ejercerse discutiendo únicamente en términos de razones y excluyendo ejercicios de poder que no sean epistémicos, es decir, que no se basen en la fuerza de las razones, de las pruebas, del apoyo empírico y de los argumentos.
- 3) Que a partir de la realización de los elementos que suponen 1) y 2) puedan ponerse a discusión, entre agentes que parten de marcos distintos, los principios lógicos aceptados dentro de cada marco, así como sus respectivas reglas y normas metodológicas, conocimientos y creencias previos, concepciones del mundo, valores y fines, así como los medios que se consideran adecuados para obtener los fines buscados.

Cada uno de estos elementos puede ponerse a discusión de manera individual, y en la discusión puede recurrirse a todos los otros niveles. Así, por ejemplo, puede pensarse en la discusión de un cierto fin que persiga la persona que se adhiere a MC1. Tal vez su marco conceptual le impida darse cuenta de que el fin en cuestión es irrealizable. Nuestro supuesto es que es posible aducir razones que provienen de MC2 y que pueden resultar aceptables para esa persona, precisamente como *razones*, para reconocer que el fin que perseguía es irrealizable (aunque probablemente requiera realizar cambios en MC1, pero cambios que gradualmente puede aceptar, también con base en razones). Todo esto supone que puede haber modificaciones importantes en MC1, además de que el resultado de la discusión sea el abandono del fin en cuestión. Los cambios en los presupuestos bajo los cuales piensa y actúa la persona en cuestión (principios lógicos, normas, creencias previas, etc.) pueden llegar a ser tan fundamentales que esos presupuestos ya no coincidan más con MC1, sino que se acerquen más a MC2. Esta es la idea central dentro de la concepción de cambios graduales y racionales de marcos conceptuales, la cual permite también dirimir la cuestión de cuál de los dos puntos de vista tiene razón, o es mejor, con respecto a algún problema determinado.

Sobre la relación entre teoría del conocimiento y sociología del conocimiento

Cristina Di Gregori subraya que en CSR se encuentran por lo menos tres formulaciones de la relación que debe haber entre teoría del conocimiento y sociología del conocimiento, que no son obviamente compatibles entre sí. De hecho, según su lectura, en la primera formulación se mantiene una tesis tradicional, en el sentido de considerar que la epistemología tiene un carácter fundante con respecto a las teorías sociales y a los análisis sociológicos, incluyendo a una teoría en sociología del conocimiento. Di Gregori sugiere que en una segunda versión, la idea parece ser más bien que la teoría sociológica es la que tiene el carácter fundante. Finalmente, la tercera formulación insiste en la integración de la teoría del conocimiento con la teoría sociológica, pero no aclara qué significa esa integración.

Estas observaciones me permiten aclarar que no considero que pueda existir una teoría fundante con respecto a otra, en el sentido de que una de ellas ofrezca las condiciones necesarias y suficientes para determinar la validez de la otra, y además que la teoría fundante presente esas condiciones como una base segura e inmutable para

validar las pretensiones de saber de otras teorías, a la manera de la epistemología clásica. De manera que la interpretación de las primeras dos formulaciones no me parecen adecuadas. Pero admito que tales lecturas seguramente provienen de la falta de claridad al respecto en el texto de *CSR*.

La posición que he querido defender en *CSR*, es que de hecho los seres humanos tienen conocimientos acerca de la naturaleza y acerca de sus sociedades. Como cualquier fenómeno, esto suscita la curiosidad de algunos por entender cómo es posible que se tenga conocimiento del mundo, y qué significa eso. Lo que se defiende en el libro es que para responder a estas cuestiones es necesario desarrollar una teoría que elabore conceptos que tradicionalmente se han mantenido en dos tipos de teorías distintas, por un lado teorías del conocimiento, y por otro teorías sociológicas. Trato de mostrar que conceptos como "objetividad" y "racionalidad" deben entenderse en relación con conceptos que tradicionalmente se han elaborado dentro de teorías sociológicas; por ejemplo, "producción", "explotación", "consenso", "visiones colectivas del mundo", etc. Este es el sentido de hablar de una teoría integrada, con conceptos epistémicos y conceptos sociológicos. Pero no considero que una teoría que contenga sólo conceptos epistémicos pueda ser el fundamento para validar una teoría en sociología del conocimiento, o la inversa.

Sobre la noción de verdad

Di Gregori alega que la noción de verdad que defiendo no se elabora significativamente más allá de lo que he mantenido sobre la noción de objetividad, lo cual revela una incongruencia con respecto a la posición no relativista sobre la verdad que deseo defender.

Para enfrentar este comentario, es preciso insistir en que la posibilidad de la comunicación entre sujetos que parten de marcos conceptuales diferentes presupone ciertos elementos interesquemáticos, lo cual da base para la defensa de que ciertos enunciados (o ciertas proposiciones) pueden tener una característica que, si efectivamente la tienen, entonces necesariamente se preserva a través de las transformaciones de los marcos conceptuales. Esto es lo que puede decirse con respecto a la característica llamada "verdad", pero no puede decirse de la característica que he llamado "objetividad".

Más aún, si se mantiene la diferencia que defiendo entre objetividad y verdad, entonces es posible seguir utilizando la lógica clásica en el

sentido estándar. Esto es, por ejemplo, dada una cierta proposición "*P*", podemos decir que *o es verdadera o no lo es*, aunque de hecho no sepamos cuál es su valor de verdad. Y podemos afirmar esto de la manera más general, *sea cual sea el marco conceptual en el que se le formule*, y aunque no sepamos de cuál marco se trata. Pero en cambio, si no tuviéramos esta noción de verdad, y sólo contáramos con la de objetividad, entonces, dada "*P*", no podríamos decir que *o es objetivo o no lo es* (independientemente del marco conceptual en donde se encuentre). En primer lugar, por definición la objetividad de "*P*", en su caso, depende de un marco conceptual específico. Esto es, dada "*P*", sí podemos asegurar que *o es verdadera o no lo es*, es decir, que se cumple la ley del tercero excluido en relación con la verdad: "*o 'P' es verdadera o no lo es*". En cambio, con respecto a la objetividad no se cumple la ley análoga: "*o 'P' es objetiva o no lo es*", ya que "*P*" puede ser objetiva con respecto a algunos marcos conceptuales y puede no serlo con respecto a otros. En suma, el interés en poder utilizar la lógica clásica constituye otra motivación para mantener la diferencia entre objetividad y verdad.

*

Evelyn Vargas me atribuye la tesis de que la correspondencia es relativa a los marcos conceptuales bajo los cuales se conoce y se interactúa con el mundo. Apunta acertadamente varias dificultades con respecto a la noción de correspondencia. Entre otros problemas, señala el del tipo de correspondencia de que se trata, y el de entre qué cosas se da esa correspondencia. En el libro también por mi parte he señalado que no parece existir una elucidación satisfactoria de esta noción (*CSR*, p. 159). Sin embargo mi estrategia consiste en hacer propuestas positivas acerca de las nociones de verdad y de objetividad, sin tener que recurrir a la de correspondencia. (Las dificultades de estas propuestas son independientes de la elucidación o del papel que en mi argumentación tiene la noción de correspondencia). De manera que no considero justa la crítica en el sentido de que debo admitir la tesis mencionada — la relatividad de la correspondencia a los marcos conceptuales — y tampoco que tenga yo el peso de la prueba de que correspondencia y verdad son lógicamente independientes.

No obstante, es verdad que las tesis que defiendo implican que si llamamos correspondencia a la relación que existe entre los enunciados (verdaderos u objetivos), dentro de un marco conceptual, con los hechos reconocidos como tales dentro del mismo marco, que son

descritos verdadera (u objetivamente) por cada enunciado, entonces la correspondencia es *interna* al marco conceptual. Esto es trivial porque los enunciados, aun los que expresan proposiciones verdaderas, no pueden existir fuera del contexto de algún marco conceptual. Pero esto no tiene por qué negarse, ni es claro que surja algún conflicto, como lo sugiere Vargas, por el hecho de suponer la posibilidad de traducibilidad entre marcos conceptuales diferentes, lo cual es cierto que supongo.

Desde mi punto de vista, la posible traducción de enunciados de un marco conceptual a otro diferente, así como la posible comunicación entre usuarios de marcos diferentes, supone la construcción de un tercer marco, a partir de los dos anteriores, de modo que en el caso en el que la proposición en cuestión describa algún aspecto del mundo, los disputantes tienen que llegar a un acuerdo acerca del reconocimiento de ese aspecto del mundo y además comprender lo que cada uno de ellos está diciendo sobre él. Si la proposición es verdadera, entonces los que disputan están en la posibilidad de aceptar la proposición como una adecuada descripción del mundo. Si a la relación entre la proposición, o el enunciado (verdadero) y ese aspecto del mundo, se le llama de correspondencia, entonces esa correspondencia es interna a los marcos conceptuales en cuestión. La correspondencia puede haberse dado dentro de cada uno de los marcos conceptuales originales de cada contendiente, pero tal vez no estuvo presente en alguno de aquellos marcos; y sin lugar a dudas se da en el marco que resultó de la discusión (donde los disputantes reconocen la verdad de la proposición).

En suma, en la medida en que mi posición implica que los hechos son constituidos por los marcos conceptuales, pues resultan de la manera en la que éstos recortan el mundo, y en la medida en que los enunciados necesariamente se dan sólo dentro de marcos conceptuales, entonces la posible relación de correspondencia entre enunciados y hechos es interna a los marcos conceptuales. Pero por esto mismo no parece adecuado hablar de una relatividad de la correspondencia, pues no se trata de una característica que pudieran tener los hechos, o las proposiciones o los enunciados, que dentro de un cierto marco conceptual aparezca con respecto a un hecho o a un enunciado, y que no aparezca en otro marco conceptual con respecto al mismo hecho o enunciado.

Vargas con razón se pregunta sobre lo que significa la construcción de un tercer marco conceptual, sobre la base de dos previos, cuando interactúan sujetos cuyos marcos conceptuales originales eran diferentes. También con razón descarta la interpretación de que eso pueda

significar la intersección de los marcos. Pero en cambio considera como aceptable la idea de que eso pueda significar el establecimiento de una biyección entre los conjuntos de proposiciones de cada marco, "de modo tal de establecer un isomorfismo entre los conjuntos de proposiciones". Y en seguida enuncia una serie de dificultades formales, en virtud de las cuales concluye que "... no podríamos postular una única relación de correspondencia, pero tampoco habría razón para admitir la universalidad de la verdad, en el sentido de aceptabilidad universal, ya que ésta depende de consideraciones pragmáticas".

Supongo que su idea quiere decir que los enunciados de un marco que se traducen en ciertos enunciados en el otro serían asociados en la biyección. Por mi parte no veo claro por qué el establecimiento, de ser posible, de tal isomorfismo sería la respuesta al problema de qué significa la construcción de un tercer marco. Pero además creo que esto no resuelve el problema, pues la idea de transformar los marcos originales en un tercero, significa que creencias presentes en el marco previo, o reglas de inferencia, o reglas metodológicas, o valores, pueden ser abandonados o sustituidos por otros. Simplemente no considero que en general los marcos conceptuales que son susceptibles de confrontarse sean isomorfos. Así pues, su conclusión me parece que se basa en una concepción que no recoge adecuadamente el problema de la construcción de un tercer marco a partir de los dos anteriores. Ahora bien, su observación de que la verdad depende de consideraciones pragmáticas es penetrante, pero no se fundamenta en lo que previamente ha argumentado. Por mi parte considero que una de las fallas de CSR reside en la falta de análisis de esta línea pragmatista, lo cual admito que puede tener consecuencias de largo alcance para las ideas que ahí defiende. Pero este debe ser tema de otra investigación.

Sobre la racionalidad del cambio conceptual

Patricia Morey centró su comentario acerca del peso, en su opinión excesivo, que otorgo en CSR a la noción de racionalidad, a las razones y a la coherencia, para explicar los cambios conceptuales en las ciencias: "Racionalidad, razones y coherencia en el sistema de Olivé tienen el suficiente peso como para fundamentar en última instancia el cambio conceptual y para justificar el cambio teórico. Esto implicaría que no es necesario —o solo secundariamente necesario— apelar a un conjunto de valores o motivaciones metafísicas, estéticas o sociales para entender la transformación teórica."

Mi intención en *CSR* no fue la de otorgar ese excesivo peso a la racionalidad, esto es, al grado de excluir valores, concepciones metafísicas y otro tipo de motivaciones extrateóricas, para comprender y explicar los procesos de cambio conceptual. Por el contrario, subrayo en repetidas ocasiones que la actividad científica y las creencias y los conocimientos que produce, presuponen una serie de elementos, algunos dentro de un ámbito conceptual, y otros dentro de un ámbito de acciones e instituciones, al cual podríamos llamar social en sentido estrecho (en sentido amplio incluso el ámbito conceptual es social). Así los elementos a los que me refiero van desde visiones del mundo hasta conceptos y aplicaciones conceptuales de unas teorías a otras, aplicaciones prácticas y técnicas no conceptuales, incluyen además técnicas específicas de investigación, y me refiero también a instituciones (*CSR*, p. 282).

Si se reflexiona cuidadosamente sobre el contenido de estos elementos puede apreciarse que se toman en cuenta los valores, las creencias metafísicas, incluso valores estéticos, aplicaciones posibles, etc., dentro de los factores que condicionan la producción y el desarrollo del conocimiento científico.

Ahora bien, los ejemplos que menciona Morey me parecen indudablemente correctos, pero no creo que afecten mis tesis centrales, por el contrario, todos ellos son asimilables dentro del marco que he defendido. Acerca de la persistencia de sistemas cosmológicos o de concepciones astronómicas como las de Aristóteles y Ptolomeo durante siglos, a pesar de incoherencias internas, debo decir que en el propio libro reconozco los factores de resistencia al cambio conceptual (principalmente el científico y el tecnológico [cap. VI]), y ahí admito el tipo de factores que Morey resalta. Las motivaciones metafísicas, así como la suposición de valores tales como sencillez y precisión, y aun los requerimientos pragmáticos en el caso de Copérnico, ciertamente superaron la contradicción entre sus tesis y los resultados de observaciones sensoriales, y con buena parte de la física aceptada en su época. Pero no creo en ningún momento haber afirmado en *CSR* que la coherencia interna de una concepción del mundo o de un marco conceptual siempre tiene mayor fuerza que los otros elementos presupuestos por las actividades y conocimientos científicos, ni que contradicciones o incoherencias de cualquier tipo de hecho han sido —y deberían ser— inmediatamente eliminadas de cualquier sistema de creencias o de acción. En este sentido ciertamente nunca propuse una primacía de la coherencia y la consistencia. Esto es, no he propuesto a la racionalidad,

a las razones y a la coherencia como el *fundamento* del cambio conceptual, ni creo haber sostenido “que un principio de coherencia interno o externo, ... determina por sí solo las decisiones tomadas en la conservación o cambio de teorías científicas”.

No obstante, creo que es claro que la racionalidad, las razones, y la coherencia desempeñan un papel fundamental, necesario, en la propuesta que he defendido, para comprender la producción y el desarrollo del conocimiento. Esto es particularmente agudo en el caso del conocimiento científico, con respecto al cual la tesis que defiendo es que puede verse como progresivo y que para entender por qué de hecho esto ha sido así en la historia de la ciencia, debemos entender que las razones y el principio de coherencia, así como lo que he llamado las razones para el cambio, operan de una manera fundamental, y esto significa que la racionalidad opera de una manera fundamental. Pero entender por qué el desarrollo del conocimiento ha sido como ha sido, y sostener que este desarrollo admite una reconstrucción racional, no significa afirmar que todos los pasajes de la historia de la ciencia sean reconstruibles como racionales o que todos se hayan dado de manera racional; tampoco significa decir que nunca se han dado y mantenido teorías autocontradictorias o incompatibles con otras creencias aceptadas en la época, ni que todas las creencias científicas aceptadas en la historia de la ciencia se hayan admitido o rechazado con base en buenas razones.

La idea de la reconstrucción racional básicamente significa que es posible *reconstruir* los marcos conceptuales a disposición de los científicos en cada época y ordenarlos en una sucesión en la cual las transformaciones de cada marco conceptual en su sucesor (o la sustitución del predecesor por el sucesor) ocurre de una manera tal que es posible encontrar *razones* en el marco sucesor que para los científicos y las comunidades que partían del antecesor hubieran sido comprensibles y suficientes para modificar elementos de sus marcos conceptuales: desde principios lógicos hasta normas, valores y fines.

Cuando existan este tipo de *razones*, es posible hablar de una reconstrucción *racional* del proceso de desarrollo de una cierta sucesión de marcos conceptuales presupuestos por las teorías y las actividades científicas en algún campo. En tal caso, la transformación de un marco conceptual en otro sucesivo puede reconstruirse como racional, y por eso todo el proceso puede reconstruirse como racional, aunque marcos conceptuales que se encuentren bastante alejados entre sí puedan diferir en casi todos sus elementos, o incluso en todos. Pero es claro que

no siempre puede realizarse esta reconstrucción racional con respecto a diversos pasajes de la historia de la ciencia.

*

Alejandrina Schwartz plantea la siguiente pregunta: "¿No es algo típico de una sociedad de personas el cambio social?" y si esto es así, en tanto no se identifiquen principios de racionalidad suficientes para explicar ese cambio social —identificación que Olivé no hace— ¿no es apresurado caracterizar a la racionalidad como un presupuesto de toda sociedad de personas?"

Debo admitir que la pregunta surge por la insuficiente elaboración en CSR de lo que ahí se defienden como genuinos principios universales de racionalidad. Como bien lo señala Schwartz, mi insistencia es en que los principios de racionalidad son *presupuestos* de toda sociedad de personas, lo cual permite calificar como *racionales o irracionales* a ciertas creencias o a ciertas acciones específicas. Pero su pregunta parece suponer que todos los aspectos de una sociedad de personas, incluyendo los factores que producen cambios sociales, deberían ser calificados como racionales o como irracionales, y que para poder atribuir la presuposición de principios de racionalidad es necesario identificar los principios de racionalidad que darían cuenta de todos los aspectos de la sociedad. Mi posición es que toda sociedad de personas presupone principios de racionalidad, es decir, que no es posible concebir una sociedad de personas en la que ninguna creencia o ninguna acción sea susceptible de ser calificada como racional o como irracional, lo cual es diferente a sostener que todas las creencias y todas las acciones de las personas deban ser calificadas ya sea como racionales o como irracionales.

Sobre los supuestos metafísicos y el realismo

Di Gregori y Lamas han planteado la cuestión de si las nociones de verdad y racionalidad que defienden, así como la posibilidad de intertraducibilidad parcial y de comunicación parcial a partir de marcos conceptuales diferentes, suponen que términos correspondientes a diferentes marcos conceptuales puedan tener una referencia común, y que exista una ontología mínima común a todo marco conceptual.

En mi opinión conviene distinguir claramente estos dos problemas. De acuerdo con lo que he defendido en CSR, por supuesto es posible

pensar que existan términos en diferentes marcos conceptuales, los cuales tengan una referencia común. La ontología de marcos conceptuales diferentes puede ser la misma, o pueden intersectarse.

Pero en cambio creo que no es necesario suponer que existe una ontología mínima *común a todo marco conceptual*. Más bien insistiría en la posición fundamental de CSR. Si bien todo el conocimiento se produce y se acepta dentro de marcos conceptuales específicos, es posible aceptar por medio de buenas razones la creencia en que existe un mundo estructurado independiente de todo marco conceptual. El genuino conocimiento científico es conocimiento (creencias verdaderas) acerca de ese mundo independiente. Pero ese mundo independiente no puede verse como una ontología mínima común a todo marco conceptual. Sin embargo, cuando existen diferentes marcos conceptuales que contienen enunciados verdaderos acerca del mundo, es muy probable que los términos mediante los cuales se expresan esos enunciados tengan referencias en común, y que se refieran a entidades de ese mundo independiente.

La aceptación de la creencia en ese mundo estructurado e independiente de todo marco conceptual es una tesis realista que puede seguirse llamando "realista metafísica" (así lo ha llamado Villoro en una discusión con el autor sobre el mismo tema —*Diánoia* 1988), pero esta tesis de ninguna manera debería confundirse con lo que Putnam ha caracterizado como "realismo metafísico", posición que sostiene, entre otras tesis fundamentales, que existe una descripción completa y verdadera del mundo, contra la cual he argumentado en CSR. Esto debería aclarar la pregunta de Lamas acerca de si la posición que asumo termina por aceptar una forma de realismo metafísico.

*

Feiling reconstruye un argumento que se encuentra en CSR contra el realismo metafísico (en la versión que ofreció Putnam), de la siguiente manera:

"a'. Una característica esencial del realismo metafísico es concebir la verdad como correspondencia entre proposiciones y un mundo externo que es independiente del sujeto.

"b'. Si la verdad es correspondencia entre proposiciones y un mundo externo que es independiente del sujeto, entonces hay una única, verdadera y completa descripción del mundo.

"c'. Es incoherente pensar que pueda haber una única, verdadera y

completa descripción del mundo.

"Por lo tanto, el realismo metafísico es una postura incoherente."

Feiling observa, en primer término, que no parece haber buenas razones para pensar que la adopción de una concepción no epistémica de la verdad obligue a asumir la concepción de la verdad como correspondencia, y de manera más importante, objeta que se pueda defender la premisa b'.

Sobre el primer punto concuerdo por completo. Pero por mi parte en *CSR* parto de una caracterización del realismo metafísico como la que ha hecho Putnam, o como la que ha defendido Villoro en *Creer, saber, conocer* (Siglo XXI, 1982) (aunque no le llama "realismo metafísico"), según la cual efectivamente se parte de una concepción correspondentista de la verdad. Esto es, a' es adoptada explícitamente por el realismo metafísico que critico en *CSR*.

Acepto que el antecedente de b' es insuficiente para concluir el consecuente. Pero no creo haber defendido eso en *CSR*, es decir, me parece que la reconstrucción que ofrece Feiling no es fiel a mi argumento. Sin embargo, considero que la conclusión de que para el realista metafísico (bajo crítica) debe existir una descripción completa y verdadera del mundo, sí se sigue de las siguientes tesis que él asume:

a) La verdad es correspondencia entre proposiciones y un mundo independiente del sujeto.

b) Ese mundo independiente del sujeto está constituido por hechos que de ninguna manera dependen del sujeto o de sus creencias (marcos conceptuales).

c) Todos los hechos en principio son accesibles al conocimiento humano, y por consiguiente todos los hechos son en principio descriptibles por los seres humanos. (Sería verdaderamente extraño que un realista aceptara a) y b) y negara esto).

Por lo tanto, es posible en principio una descripción completa y verdadera del mundo.

Pero si es *completa y verdadera*, debe ser única, pues por ser *completa* debe contener todas las descripciones posibles y correctas de todos los hechos del mundo, y por ser *verdadera* no puede contener ninguna descripción de algún hecho que vuelva incoherente a la descripción completa del mundo. El realista metafísico sostiene que el conocimiento científico progresa en la medida en la que se acerca a esa descripción del mundo.

Por mi parte rechazo esta conclusión, pero no porque me parezca incoherente —como lo sugiere Feiling— sino porque conduce a una

posición metafísica indeseable, a saber, la idea de que existen objetos autoidentificables y por consiguiente que existe una identidad entre realidad y razón (*CSR*, p. 160). Incidentalmente puedo señalar que la versión de realismo no metafísico que defiendo, no sólo niega la premisa a), sino también la b).

Feiling, como la mayoría de los comentaristas, observa que la noción de marco conceptual debe desarrollarse más. No puedo sino reconocer que esta noción, clave en *CSR*, así como la de racionalidad y sus principios, como lo mencionaron también la mayoría de los comentaristas, requiere mayores desarrollos. El par de trabajos recientes aludidos antes intentan avanzar mínimamente en esa dirección, pero es claro que todavía queda mucho por hacer. Agradezco de nuevo a todos los que se ocuparon de comentar estas ideas por haberme brindado la oportunidad de aclarar algunos puntos, y por señalarme caminos por donde debo trabajar todavía mucho más.

*Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México.*

Philosophy & Social Criticism

Focusing on:

- ☐ American philosophy
- ☐ Continental thought
- ☐ Politics
- ☐ Ethics
- ☐ Law
- ☐ Hermeneutics
- ☐ Literary theory
- ☐ Cultural critique
- ☐ Modernity and postmodernity

PHIL
SOP
SOCI
CRIT
SM

PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM

Subscriptions (1 year):

Library: \$70 US & Canada / \$78 Foreign
Individual: \$25 US & Canada / \$27 Foreign
Full-time student: \$20 US & Canada / \$23 Foreign

SEND CHECK PAYABLE TO: PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM

Name: _____

Address for mail: _____

City _____ State or Province _____ Zip Code _____ Country _____

Mail to: **Philosophy & Social Criticism**; David Rasmussen, Editor
Dept of Philosophy, Boston College, Chestnut Hill, MA, 02167, USA

ESTUDIO CRITICO

EL UNIVERSALISMO EN LA ETICA CONTEMPORANEA

Osvaldo Guariglia

1. El tema que me propongo desarrollar requiere de una breve presentación a fin de ubicarlo dentro de lo que podemos denominar 'el espíritu de la época', un espíritu que, si bien no siempre con la misma intensidad, ha sido persistentemente reacio a aceptarlo sin protesta. En efecto, la simple mención del universalismo en ética le parecerá a más de uno un intento de conjurar mediante palabras mágicas la presencia de entidades fantasmagóricas o metafísicas. De hecho, desde hace más de un siglo y medio se despliega desde todos los ángulos un nutrido ataque contra la mera mención de cualquier fórmula universalista en moral, sea porque se la tacha de vacía y abstracta, sea porque se desacredita como ingenuo el simple intento de introducir la razón en las cuestiones morales, o sea porque, por último, se relativiza la misma noción de una moral universalista como una noción propia de una cierta cultura y de una cierta tradición social e histórica.

Si bien desde hace aproximadamente dos décadas esta situación ha comenzado a cambiar muy de a poco, no es posible equilibrar en tan escaso tiempo un siglo y medio de relativismo, irracionalismo o abierto escepticismo en materia moral. En efecto, hacia 1840 puede considerarse totalmente agotada la influencia ejercida por la aparición de las obras de Kant dedicadas a filosofía práctica, comenzando por la *Grundlegung*, a fines del siglo anterior. En las distintas corrientes de la filosofía alemana, priva sea una forma de neoaristotelismo en su variante hegeliana, sea un decidido irracionalismo que, al pretender enfrentarse a los excesos del rigorismo kantiano, termina por anular toda intervención de la razón en la ética. En un escrito publicado precisamente en ese año, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, A. Schopenhauer desarrolla algunos de los defectos que luego, durante un siglo y medio, se le reprocharán no solamente a la ética kantiana sino también

a todo intento de introducir algún procedimiento basado en razones para establecer un criterio de corrección de los actos moralmente relevantes. Estos son, principalmente, dos: el fundamento de la moral no puede ser una ley alcanzada mediante la razón, pues ningún hombre se preguntaría a sí mismo, cuando debe actuar moralmente, por tal ley, sino que actuaría de ese modo llevado exclusivamente por otro impulso, que es el verdadero fundamento de la moral; pero aún concediendo que el imperativo categórico pudiera proveer el fundamento buscado, éste jamás podría servir de sustento a un orden ético, pues lo único que sanciona es el *egoísmo* del agente, que sólo consulta su conveniencia como criterio para admitir o no la universalización de una acción¹. Estas dos críticas de Schopenhauer vinieron a agregarse a las más antiguas que Hegel había dirigido a la filosofía moral kantiana desde el comienzo de su carrera de escritor y que luego reiterará a lo largo de su obra, pero especialmente en la *Filosofía del derecho*. El núcleo de ellas puede resumirse en la siguiente objeción: la universalidad que confiere la generalización de la máxima es solamente *formal* y *analítica*, siendo compatible con *cualquier* determinación o contenido, razón por la cual es imposible decidir sobre la base de este procedimiento si una determinada acción o la correspondiente norma es moral o no lo es². De Hegel y de Schopenhauer derivarán las dos corrientes que más influyeron en el siglo y medio posterior, tan opuestas entre sí como coincidentes en su frontal oposición a toda filosofía moral que pretendiese basarse en una razón práctica autónoma y universal.

Las primeras reacciones contra este estado de cosas comenzaron a percibirse hacia el último cuarto del siglo pasado. En efecto, alrededor de 1875 aparecen dentro de las dos corrientes filosófico-morales más importantes del pensamiento europeo, el neokantismo y el utilitarismo, sendas reivindicaciones de una ética basada en un método y en determinados principios universales. Desde la aparición de la obra cumbre de uno de los fundadores del neokantismo, la *Historia del materialismo* de F.A. Lange, quien presta poca atención a la filosofía práctica kantiana, la renovación del pensamiento crítico se extiende de a poco también a la ética y a la estética, especialmente a través de la labor de H. Cohen, y culmina, por último, en la gran obra de Leonard Nelson, *Crítica de la razón práctica*, publicada en 1917, la que a mi juicio debe ser

1. Cp. Schopenhauer, *Werke* III, pp. 667 ss.

2. Para una exposición detallada de las críticas de Hegel al imperativo categórico kantiano y un examen detenido de su vigencia, remito a Guariglia, 1986, pp. 146-170.

considerada una de las dos que establecieron el marco, el nuevo punto de partida y los límites metodológicos de la filosofía ética contemporánea³. La otra es la célebre de Henry Sidgwick, *Los métodos de la ética*, cuya primera edición se publicó en 1874 y que marca un nuevo hito en el estudio filosófico de la ética dentro del ámbito del utilitarismo clásico⁴.

A pesar de las considerables diferencias que median entre la orientación y las propuestas centrales de ambas obras, existen ciertas coincidencias básicas que constituyen el umbral que habrá de alcanzar la filosofía ética contemporánea en su búsqueda de un enfoque objetivo de la disciplina. En primer lugar, ambos autores parten de la moral positiva comprendida en los juicios morales cotidianos como de un dato del que toda investigación tendrá que partir. La tarea de la ética filosófica consistirá, luego, en ir desentrañando el o los métodos que son implícitamente reconocidos en los juicios morales habituales como formas de convalidar la corrección de éstos. Ahora bien, en ninguno de los dos casos se apela para realizar esta tarea a algún procedimiento empírico, inductivo, etc., sino que el método buscado debe poseer una evidencia inmediata, como la denomina Nelson, o un acceso directo a la intuición, como indica Sidgwick, de modo tal que su validez no se apoya en la acumulación de datos, sino a la inversa, a partir de su evidencia y universalidad se puede dar cuenta de la corrección de los juicios morales particulares. Por último, ambos autores reivindican expresamente la racionalidad de la empresa de la ética filosófica, una de cuyas consecuencias habrá de ser la de transformar la moralidad existente.

Las coincidencias en la actitud metódica de ambos autores no agota todo el aporte de ambos a la renovación del universalismo en la ética contemporánea, pues el más destacable es, a mi modo de ver, la precisa formulación que los dos hacen del principio de universalización en la versión que hoy podemos considerar como canónica, y que voy a presentar a continuación, primero de acuerdo con Sidgwick y luego de acuerdo con Nelson:

(U1) "Si una clase de conducta que es correcta (o incorrecta) para mí no es correcta (o incorrecta) para algún otro, esto debe estar

3. Cp. para la posición ética de Lange y Cohen, Cohen 1914, pp. 58 ss. Para Nelson, remito a Guariglia, 1987, pp. 161 ss.

4. Cp. para una exposición de la actitud metódica de Sidgwick y de su importancia para la ética contemporánea, Singer, 1974, pp. 432 ss y Schneewind, 1977, especialmente pp. 191 ss.

fundado en alguna diferencia entre los dos casos que no sea el hecho de que yo y él somos personas diferentes"⁵.

(U2) "Lo que constituye un deber para A en determinadas circunstancias, constituye un deber también para B en las mismas circunstancias. La diferencia entre los deberes de los individuos no puede estar fundada en la simple diferencia numérica de las personas, sino que debe estar fundamentada en una diferencia cualitativa de la situación de los individuos sujetos a deber"⁶.

Por cierto existe un muy importante desacuerdo en relación con el *status* que cada uno de los filósofos concede al principio de universalización enunciado. Mientras que para Sidgwick se trata de uno de los axiomas, al que se añaden los de la prudencia y la benevolencia, para Nelson constituye el concepto formal de la ley única sobre la que se asienta la moral y el derecho natural, el que, si bien carece aún de contenido, es el único principio válido de la razón práctica una vez completado con el contenido sustantivo provisto por el principio del derecho. Con ello ya se delinean algunas de las diferencias en la consideración del principio de universalización que se acentuarán más tarde en la discusión filosófica de la actualidad que pasaré de inmediato a bosquejar. Previamente quisiera resumir en dos líneas lo sucedido en los casi treinta y cinco años que van de la muerte de Nelson en 1927 a la aparición del libro que luego de este lapso retoma la tradición del universalismo en ética y la discusión del uso normativo de la razón, *Generalización en ética* de M. G. Singer en 1961. Lo primero que se debe decir, es que realmente se puede resumir en tan breve espacio, porque lo poco de nuevo relativo al tema estuvo completamente oculto por las dos corrientes que dominaron por un lado la tradición alemana y por el otro la tradición anglosajona, ambas igualmente contrarias al universalismo moral: la ética material de los valores derivada de la fenomenología, en el primer caso, y el emotivismo, derivado del positivismo lógico, en el segundo. El resurgimiento no sólo del tema del universalismo como un tema digno de discusión filosófica, sino también del compromiso generalmente —aunque no siempre— unido a esa consideración con una postura racionalista, cognitivista y favorable a la existencia de una moralidad más allá de la moral positiva, coincidió con un enfrentamiento cada vez más directo y claro con el relativismo y el escepticismo moral propio de las dos corrientes señaladas.

5. Cp. Schneewind, 1977, p. 292.

6. Cp. Nelson, 1988, pp. 294-295.

2. A fin de comprender cabalmente el alcance del universalismo en la filosofía moral contemporánea, es necesario introducir una distinción entre lo que podemos llamar 'moral positiva', por una parte y la 'moralidad' como idea social, por la otra. En efecto, cuando hablamos de moral, entendemos por ella la existencia en una determinada sociedad de un conjunto de acciones reconocidas como preferibles a otras consideradas indiferentes o directamente evitables por los miembros de esa sociedad. Ahora bien, aquello que determina la preferibilidad de ciertas acciones sobre otras, puede deberse a la existencia de un determinado código de conducta en el interior de un grupo social. A fin de precisar esta noción es suficiente con señalar que se trata de un conjunto de reglas de comportamiento, implícitas la gran mayoría de las veces, mediante las cuales se estereotipan determinados comportamientos en el interior de un grupo, de modo que las acciones de los miembros de ese grupo en su relación entre sí y en relación con sus fines se tornen previsibles y aceptadas. Por cierto, tales códigos no expresan más que una determinada racionalización de las conductas individuales a partir de un mismo valor supremo compartido por todos los miembros del grupo sin discusión. De ese modo, el código de conducta grupal se impone a cualquier consideración más general, que necesariamente deberá tener una aplicación de mayor extensión que la que fijan los estrechos límites del grupo en cuestión. Un grupo de guerreros, por ejemplo, establecerá para cada uno de sus miembros estrictas reglas de comportamiento que involucrarán tanto la actuación de ellos frente a los individuos ajenos al grupo como en relación con los otros miembros y en relación, también, con la jerarquía relativa de cada uno de ellos. En términos generales, podemos decir que las dos virtudes más apreciadas serán la audacia frente a los extraños y la lealtad y obediencia frente a los propios. Una moral positiva está compuesta por una especie de mosaico de estos diversos códigos grupales, cada uno de los cuales denuncia su procedencia de una capa social, religiosa, gremial, etc. distinta. Por cierto, ya en la antigüedad clásica se presentó el problema del relativismo moral en relación con esta diversidad de "bienes" recomendados por los distintos grupos sociales, los cuales no solamente diferían, sino que estaban en abierta oposición entre sí. El testimonio de los diálogos de Sócrates nos revela que la reflexión en torno a una posible moralidad que abarcara a todos ellos, se originó, precisamente, a partir de las contradicciones y perplejidades que esta pluralidad de códigos acotados de virtudes producía. Como señala Aristóteles, "Sócrates creía que el fin era conocer la virtud e indagaba qué es la

justicia, qué es la valentía y qué cada una de las partes de la virtud (...). Pues él creía que todas las virtudes eran otras tantas especies del conocimiento, pero de naturaleza tal que simultáneamente ocurre que conozcamos la justicia y seamos justos⁷. Es claro que lo que Sócrates descubre continúa siendo aún hoy el núcleo de toda moralidad por encima de la moral positiva. Pues es evidente que lo que Sócrates pretende establecer es un *criterio argumentativo y fundado* en un conocimiento accesible a todos a fin de determinar qué acciones se deben llevar a cabo y cuáles no. Este criterio es ofrecido luego a todos los individuos como una guía más segura y más amplia para su propia acción que la mera adopción de un determinado código de conducta impuesto por la autoridad de un grupo, de una tradición o de una costumbre.

Este rasgo socrático se mantiene vivo en la corriente universalista de la ética contemporánea, frente a tendencias más afines a la posición hegeliana de acuerdo con la cual la separación analítica de la moral, del derecho y la postulación de determinadas leyes universales basadas en la reflexión, son el producto de la destrucción y derrumbe de la substancia ética, de la eticidad⁸. Al contrario, una posición universalista postula la posibilidad de establecer una moralidad por encima y como fundamento crítico de la moral positiva, que es, como señalé, heterogénea, conflictiva, particularista y cambiante. Esta moralidad, en cambio, dado que estará basada en justificaciones racionales y fundadas, tendrá una extensión mucho mayor que la de un grupo o de una sociedad, ya que idealmente se proyecta sobre toda la especie humana.

3. Luego de haber establecido esta distinción entre la moralidad como un ideal social basado en fundamentos racionales y la moral positiva, se hace necesario presentar algunas de las propiedades definitivas de esta moralidad desde un punto de vista estrictamente universalista. Al hacer esto, inevitablemente daré mi propia versión del universalismo ético, que no coincide en muchos aspectos con algunas posiciones centrales de ciertos autores habitualmente reconocidos como representantes típicos de esta posición. Quizá con quien tengo mayores disidencias al respecto es con R. M. Hare, a pesar del reconocimiento que, creo, merece por su labor de esclarecimiento de la lógica implícita del discurso moral. Como quiera que sea, no me voy a detener

7. *Ética Edudemia* I 5, 1216b 4-9.

8. Cp. Guariglia, 1986, pp. 184 ss, y para el neoaristotelismo y neohegelianismo en ética, Guariglia, 1990, IIa parte.

en cada caso a señalar las principales diferencias entre los distintos autores, salvo excepcionalmente, pues mi objetivo es más bien el de esbozar programáticamente las metas principales que el universalismo en la ética contemporánea se propone alcanzar.

La primera característica que surge con claridad tanto de (U1) como de (U2) es la de tipo formal, que podemos llamar la *consistencia* de los principios morales sustantivos. En efecto, lo que estos enunciados realmente establecen es un requisito básico que toda norma debe satisfacer so pena de ser declarada nula. En efecto, se puede simplemente afirmar, como lo hace Hare, que el significado mismo del verbo 'deber' implica su validez universal con independencia de quienes ocupen la posición del agente sujeto a deber o del titular de un derecho⁹. De este modo, quien sostuviese una proposición como la siguiente: "yo debo obrar de esta manera pero nadie más debe hacerlo en circunstancias similares", simplemente se está contradiciendo. Ahora bien, téngase presente que la única consecuencia que se puede extraer *lógicamente* de ello, es que la proposición enunciada es falsa, ya que es contradictoria. Sin embargo, todos estaremos de acuerdo, me parece, si apelamos a nuestra evidencia moral inmediata, cuando ésta nos dice que la consistencia que exigimos en materia moral no es exclusivamente por amor a la lógica, sino porque el mantenimiento de la consistencia en la aplicación de los operadores lógico-prácticos que expresan obligación o licencia involucra un aspecto moralmente importante en la relación entre los individuos. Desde este punto de vista, no puedo menos que suscribir la afirmación de Singer, en el sentido de que, si la aplicación del principio de universalización tiene implicaciones morales, entonces ni éstas ni la aplicación del principio es meramente lógica y carente de contenido moral, como sostienen Hare y sus seguidores¹⁰.

Ahora bien, ¿cuáles son esas consecuencias morales que son alteradas por la ruptura de la consistencia? La más inmediata de estas consecuencias es la que se puede enunciar mediante otra formulación que ponga en evidencia la *reciprocidad* en la relación de los individuos que ocupan el rol del agente y el rol del paciente.

(U3) "Si es correcto que A trate a B de una manera *x* en determinadas circunstancias, entonces es también correcto que B trate a A de una manera *x* en circunstancias similares en todos los aspectos relevantes. Cualquier diferencia entre el tratamiento dado por A a

9. Cp. Hare, 1963, pp. 32-33.

10. Cp. Singer, 1985, pp. 57-58.

B y el dado por B a A no puede estar basada en el hecho de que A y B son dos individuos numéricamente diferentes"¹¹.

Por cierto, la reciprocidad en la relación de trato entre los individuos así formulada es uno de los requisitos del universalismo en ética, sólo que no puede estar fundada exclusivamente en un enunciado como (U3), pues, lamentablemente, éste permite que se introduzcan por vía de hipótesis tratamientos altamente crueles e inhumanos. En efecto, supongamos que A es un racista y B un negro en Sudáfrica, una inversión literal que mantiene la reciprocidad afirma simplemente que, si B fuera el blanco y A el negro, el tratamiento dado sería igualmente correcto que si A fuese el blanco y B el negro. En otros términos, la propiedad de admitir una reciprocidad en las relaciones del agente y del paciente forma parte, necesariamente, de una moralidad basada en principios universales, pero no agota todo el contenido de esta última. Pues como diversos autores han puesto de manifiesto, el principio de universalización "particularmente si es concebido no solamente en relación a lo que uno puede hacer sino a cómo debe ser tratado, no es parte del punto de vista moral sino en una forma restringida: se aplica solamente a los miembros de la comunidad moral"¹².

Lo que una ética universalista requiere, por lo tanto, es también la adopción de un principio a veces llamado de igualdad (por ejemplo por Nelson), otras de justicia o de justicia como equidad (Rawls), que asegure precisamente lo que garantiza el primer principio de justicia de este autor. Este principio puede formularse de distintas maneras, pero a mi juicio la formulación dada por Nelson y la propuesta por Rawls traen a la luz sus rasgos esenciales.

(U4) "Toda persona como tal tiene una dignidad igual que toda otra".

(U5) "Cada persona tendrá un derecho igual a la libertad básica más extensa compatible con una libertad similar para los otros"¹³.

Si prestamos atención a las dos formulaciones que anteceden, veremos que en ellas aparece un término que anteriormente no figuraba en los enunciados (U1) - (U3); me refiere al sustantivo abstracto 'persona'. Esta noción, de indudable origen kantiano, es sin duda central en toda ética universalista, aun cuando su conexión lógica y procedimental con los esquemas del principio de universalización no esté aún clara y sea,

11. Cp. Narveson, 1985, pp. 30-32; Guariglia, 1988, pp. 34 ss.

12. Cp. Silverstein, 1974, p. 65; Nielsen, 1985, pp. 96 ss.

13. Cp. Nelson, 1988, p. 306; Rawls, 1971, p. 60.

en realidad, uno de los puntos más debatidos dentro del status quaestionis. Sin embargo, es a mi juicio completamente acertado establecer un orden de prioridades como meta última que se propone lograr una filosofía moral universalista, dentro del cual, como dice Rawls, "los dos conceptos modelos básicos de la justicia como equidad son aquellos de una *sociedad bien ordenada* y de una *persona moral*". El objetivo general de éstos es el de precisar aquellos aspectos esenciales de nuestra concepción de nosotros mismos como personas morales y de nuestra relación con la sociedad como ciudadanos libres e iguales"¹⁴.

Con esta observación de Rawls tocamos un aspecto crucial del universalismo, que se ha prestado, como señalé al comienzo en mi introducción histórica, a reproches que subrayan su aspecto *meramente* formal que, como tal, sería reactio a todo contenido social e histórico concreto. Un concepto como el de 'persona', sin embargo, implica una multiplicidad de determinaciones y supuestos fácticos, que solamente pueden ser concebidos si nos representamos conjuntamente las condiciones de una moderna sociedad, tanto desde el punto de vista jurídico como social y económico. Pues en el significado mismo de persona está contenido no solamente su carácter de 'libre', que implica tanto la madurez y capacidad para formularse y proponerse sus propios fines como bienes, sino también el necesario desarrollo intelectual para poder disponer de los medios para alcanzarlos así como la capacidad moral de asumir la responsabilidad por las acciones que en la ejecución de ese proyecto se lleven a cabo. La noción de 'persona' tiene una estructura teleológica, pues involucra la noción de 'interés' entendida en su estricto sentido práctico, como el interés de todo individuo en el desarrollo de sus propias capacidades intelectuales, emocionales y creativas en consonancia con el paralelo desarrollo de similares capacidades por parte de los otros miembros de una comunidad social y política. Este interés, por lo tanto, involucra a cada individuo pero en su calidad de miembro de una comunidad racional o, como diría Habermas, "comunicativa"¹⁵.

Este aspecto del contenido del universalismo en ética que, a mi juicio, es inseparable de la noción de persona, independientemente de

14. Rawls, 1980, p. 520.

15. Cp. Habermas, 1983, p. 130 ss., 1986, pp. 26 ss.; Nielsen, 1985, pp. 91 ss, pretende oponer este aspecto, que él denomina "el principio de la imparcialidad", al principio de universalización propiamente dicho. Sin embargo, este supuesto principio de imparcialidad *tiene* que estar implícito desde el comienzo como un aspecto muy importante del universalismo ético.

los recursos argumentativos que sea necesario desarrollar para entrelazar ésta con el principio de universalización, se refleja en una última característica formal que afecta a las normas y principios morales: que las propiedades que definen clases de sujetos (de derechos y de deberes) así como los verbos que definen acciones (permitidas o prohibidas) deben ser explícita o implícitamente *generales*. En otros términos, toda norma necesariamente tiene que tener un determinado grado de universalidad, estipulado por sus términos que circunscriben clases de individuos o de acciones, aún cuando la extensión de la clase pueda ser de un único miembro (por ejemplo, las normas que estipulan los deberes del presidente de la nación). Este carácter de generalidad implícita de los juicios morales pone de manifiesto, precisamente, este aspecto de *imparcialidad* que algunos críticos del universalismo le niegan. Pues lo que con Nelson podemos llamar el principio de la abstracción numérica de las personas implica, justamente, que en toda aplicación de una norma moral o jurídica solamente cuenten las propiedades definitorias sea de la naturaleza, de la habilidad, capacidad, disposición, del rol social, etc. de las personas con total prescindencia de los individuos que posean esas capacidades o desempeñen esos roles. Sobre la base de esta generalidad implícita se puede establecer, luego, los paralelos analógicos que, de acuerdo con Singer, son propios de los juicios morales y sustentan su intrínseca objetividad¹⁶.

Hemos reseñado así los principales rasgos que una actitud universalista en ética pretende fundamentar. Cada uno de esos aspectos, como vimos, ofrece un problema especial, pero el problema central, que en cierto modo engloba todos los demás, es el que ya he señalado antes: el de entrelazar argumentativamente el principio de universalización y los requisitos señalados de: reciprocidad, igualdad o justicia, imparcialidad y generalidad, mediante un procedimiento continuo que no deje lugar para excepciones o fuertes contraejemplos. En lo que sigue pasaré revista brevemente a los intentos por superar esas dificultades que, a mi juicio, han sido los más importantes dentro de los llevados a cabo en los últimos treinta años.

4. La primera propuesta que voy a examinar es la de R. M. Hare, elaborada primero en su libro de 1963, *Libertad y razón*, y perfeccionada posteriormente, sobre todo en su reciente libro, *Pensamiento moral*. La propuesta de Hare posee ciertas dificultades intrínsecas, porque su punto de partida es, en realidad, metaético, y su deslizamiento hacia un

punto de vista moral estricto, es decir, normativo, sobre todo en el último tiempo, se ha ido dando muy matizadamente, de modo que es difícil trazar la línea de frontera que divide ambos territorios. Hare sostiene que los términos del lenguaje moral tienen un significado prescriptivo universalizable, lo cual implica que un juicio moral hecho por mí en determinadas circunstancias me obliga a sostener ese mismo juicio moral en toda otra circunstancia cuyas propiedades universales que la caractericen sean similares en todos los aspectos relevantes. Como ya he señalado, para Hare éstas son consecuencias lógicas emanadas directamente del carácter prescriptivo y universalizable de los términos morales. La aplicación consecuente de este tipo de argumentos morales conduce, sin embargo, a una teoría ética que salvaguarda, al mismo tiempo, la coerción formal y la imparcialidad. En efecto, como lo señala en un artículo publicado en 1976, Hare se jacta de haber logrado con medios puramente formales la situación y las constricciones que Rawls impone a sus ficticios contrayentes en *Una Teoría de la Justicia*¹⁷. En primer lugar lo que está en juego es la imparcialidad del procedimiento. En efecto, desde el comienzo se le objetó que el procedimiento de universalizabilidad recomendado por él, de acuerdo con el cual el agente en primera persona debía situarse en la posición de todos y cada uno de los afectados por su prescripción *con sus propios sentimientos y deseos*, era imposible de realizar, ya que no hay modo de desprenderse de sus propias particularidades raciales, culturales, religiosas, sociales, etc. y, en casos extremos como el del *fanático*, tampoco existe la voluntad de hacerlo. En su versión actual, Hare sostiene: que (i) su tesis de la universalizabilidad de todo juicio moral, con independencia de su contenido, implica un procedimiento de decisión por el cual, dado que *yo* estoy prescribiendo universalmente para todas las situaciones similares a la mía, debo ocupar cada uno de los roles afectados por esa acción, con lo cual "debo dar igual peso a los iguales intereses de todos los ocupantes de todos los roles en la situación; y, puesto que cualquiera de esos ocupantes puedo ser yo mismo, este peso será positivo". Y (ii) este procedimiento, que tiene aspectos muy similares a la teoría del observador ideal, conducirá indefectiblemente a una forma de utilitarismo, ya que para dar una satisfacción igual a cada uno de los ocupantes de cada situación imparcialmente, es necesario que yo maximice los beneficios totales de toda la población¹⁸.

17. Cp. Hare, "Ethical Theory and Utilitarianism", ahora en: 1989, pp. 212 ss. Para una crítica detallada, véase ahora Gorr, 1985, pp. 115 ss.

18. Cp. Hare, 1989, pp. 215-217.

16. Cp. Singer, 1961, pp. 35 ss; 1985, pp. 58 ss; Rawls, 1980, pp. 529 ss.

Como es dable imaginar, la propuesta de Hare ha dado lugar a una agitada y persistente discusión que se mantiene aún en la actualidad. Los puntos más controvertidos están relacionados con los aspectos fundamentales de la tesis universalista: el requisito de imparcialidad, la garantía de justicia para todos los integrantes de la comunidad moral en su calidad de personas, la exclusión de actos lesivos de éstas de un modo claro mediante la apropiada aplicación de principios generales sustantivos. En efecto, se ha objetado que el procedimiento propuesto por Hare fracasa al implicar comparaciones interpersonales hechas desde la primera persona, es decir, desde el sujeto agente, con todas sus características. La respuesta de Hare sobre el carácter trascendental y prescriptivo del 'Yo' está lejos de ser convincente¹⁹. También se ha objetado que su procedimiento de decisión involucra un balance de *intensidades* de deseos por parte de los distintos involucrados en la acción, el cual resulta hasta el momento inimaginable, ya que ni siquiera es posible equiparar las magnitudes en juego, algo que también el propio Hare ha en parte reconocido²⁰. Como consecuencia, a pesar del interés y de la originalidad de su contribución, sus resultados son hasta el momento deficientes y poco firmes.

M. G. Singer es quien ha sostenido con mayor tenacidad y solvencia una posición netamente universalista y kantiana sobre la base de un argumento que combina el principio de universalización como principio fundamental, por una parte, con un segundo principio, el *de las consecuencias*, cuya función consiste en proporcionar un criterio colectivo seguro a fin de que se pueda distinguir de un modo neto las acciones moralmente obligatorias de las que no lo son. Ahora bien, al introducir este segundo principio, Singer dejó abierto tanto su *status* con respecto al principio de generalización —en su terminología— como su carácter intrínseco. En efecto, muchos críticos lo han tomado como un paralelo al principio utilitarista y, en todo caso, como un principio teleológico, dos formas de considerarlo que Singer decididamente rechaza. Voy a presentar a continuación los distintos pasos de un argumento que combina ambos principios, el de generalización y el de las consecuencias, que Singer bautizó como *el argumento de generalización*. Luego, reseñaré las críticas más importantes que se le han formulado.

(1) "Si las consecuencias de que A haga *x* fuesen indeseables, entonces A no debe hacer *x*" (PC).

19. Cp. Hare, 1981, pp. 117 ss.

20. Cp. Hare, 1985, pp. 123 ss.

(2) "Si las consecuencias de que cada uno haga *x* fuesen indeseables, entonces no cualquiera debe hacer *x*" (GC).

(3) "Si no cualquiera debe hacer *x*, entonces nadie debe hacer *x*".
Fórmula alternativa: "Si es incorrecto que uno cualquiera haga *x*, entonces es incorrecto para todos hacer *x*" (PG).

(4) "Si las consecuencias de que cada uno haga *x* fuesen indeseables, entonces nadie debe hacer *x*" (AG)²¹.

(Las siglas significan: PC = Principio de las consecuencias; GC = Generalización de las consecuencias; PG = Principio de generalización; y AG = Argumento de generalización).

Deseo señalar una característica del principio de las consecuencias que Singer subraya reiteradamente con entera razón: el principio afirma que 'si las consecuencias de que A haga *x* fuesen indeseables, entonces A no debe hacer *x*', lo que lo convierte claramente en un principio restrictivo o prohibitivo, que es necesario distinguir del correspondiente principio positivo o utilitarista siguiente: 'si las consecuencias de que A haga *x* fuesen deseables, entonces A debe hacer *x*', cuya validez es decididamente rechazada por Singer. Una segunda observación se refiere al significado de 'indeseable' en relación con las consecuencias: es necesario interpretar 'indeseable' en su totalidad, es decir, suponiendo por hipótesis que las consecuencias indeseable superan siempre a las deseables. El paso en el enunciado (3) de 'uno cualquiera' a 'todos' o, respectivamente, 'ninguno', es el que ha producido mayores sobresaltos. Singer sostiene que este paso está suficientemente respaldado por el principio de generalización o principio de justicia que sostiene la validez de los mismos derechos y deberes para 'todas las personas similares en similares circunstancias', una condición que él denomina de *universalidad restringida*. Ahora bien, en la premisa (2) el término 'cada uno' puede ser tomado colectiva o distributivamente. En la segunda acepción, habría que entender que cada acto realizado por cada uno de los integrantes de una clase de individuos serían indeseables, lo que se presta a fuertes contraejemplos que lo invalidan, razón por la cual Singer advierte que es necesario tomarlo colectivamente. Sin embargo, en la premisa (3), que contiene la aplicación del principio de generalización, 'uno cualquiera' debe ser tomado distributiva y no colectivamente, con lo que todo el argumento de generalización aparece seriamente cuestionado²².

21. Cp. Singer, 1961, pp. 60-67.

22. Cp. Singer, 1977, pp. 401-402; Potter & Timmons, 1985, pp. xxviii-xxix.

Esta y otras críticas similares, especialmente centradas sobre el principio de las consecuencias individual o generalizado, han llevado a Singer a reconsiderar su *status* frente al principio de generalización. Mientras que en su libro de 1961 sostenía que el principio de las consecuencias es "un principio moral necesario" en el mismo nivel que el de generalización, recientemente no sólo ha admitido que se trata de un principio subsidiario con respecto al primero sino que podría tratarse, directamente, de un principio prudencial²³. Por mi parte deseo destacar la importancia que tiene, a mi juicio, el aporte de Singer a la filosofía ética contemporánea. En efecto, la introducción de las consecuencias negativas en la consideración de la moralidad de una acción es posible que no pueda aportar el único criterio por medio del cual se puede decidir la cuestión sin más trámite, pero introduce un punto de vista sin el cual es directamente imposible decidirla: el del público. En efecto, la 'indeseabilidad' de una práctica colectiva anticipada solamente puede juzgarse por contraste con prácticas sociales ya previamente establecidas o en trance de iniciarse, lo cual implica no solamente el juicio subjetivo del agente sino también, necesariamente, la referencia a convicciones públicas firmemente arraigadas sobre la 'indeseabilidad' de determinados estados de cosas provocados por las acciones colectivas de todos los miembros de una determinada comunidad. Nuevamente reaparecen aquí las nociones de igualdad, imparcialidad y equidad como necesarios correctivos a las propiedades más formales, como reciprocidad y consistencia. Por cierto, fue quizás demasiado ambicioso el programa original de Singer, de acuerdo con el cual el principio de las consecuencias podía aportar un criterio a priori para decidir la corrección de las acciones moralmente relevantes. En su versión más actualizada, en cambio, que abandona este carácter apriorístico del principio de las consecuencias y le otorga una función de criterio prudencial, no sólo me parece un criterio útil sino también necesario desde el punto de vista no estrictamente moral sino epistémico²⁴.

Con este último tópico hemos llegado a un punto que, a mi juicio, es crucial para la actitud universalista en la filosofía moral contemporánea. Se trata de la articulación de las exigencias impuestas por el principio de universalización a los juicios morales y a las normas con los criterios ya implícitos en las estructuras existentes de una sociedad his-

23. Cp. Singer, 1977, pp. 403 ss; 1984, pp. 232-234.

24. Cp. Wimmer, 1980, pp. 318 ss.

tóricamente constituida. En efecto, estos criterios no son primariamente éticos, sino que comienzan a ser aplicados mucho antes del nivel moral en la semántica de los términos tanto descriptivos como evaluativos que empleamos, en las reglas pragmáticas de su aplicación a determinadas situaciones y, por último, en los procedimientos aceptados de dirimir situaciones dudosas o confusas. A su vez, como señala Rawls con acierto, "lo Razonable (en el sentido de lo moral) presupone lo Racional (en el sentido de lo prudencial), porque sin concepciones del bien que mueve a los miembros del grupo, no existe una necesidad para la cooperación social ni para las nociones de derecho y justicia"²⁵. Pero la cuestión reside, precisamente, en cómo lograr mediante procedimientos que apelen no a estrategias argumentativas a partir de una situación original hipotética entre contrayentes ideales bajo la restricción impuesta por el 'velo de la ignorancia' sobre su propia situación en el mundo real, sino a los recursos formales, lógico-prácticos, semánticos y pragmáticos provistos por nuestro propio lenguaje, aquellos criterios de universalizabilidad que aseguren una aplicación del principio de universalización que satisfaga los requisitos de imparcialidad, equidad y publicidad propios de un concepto completo de justicia. Rawls mismo admite que este nivel de publicidad que incluye los métodos de razonamiento y de deliberación, forma parte de los supuestos comunes a los ciudadanos de una sociedad bien organizada²⁶.

Es en esta coyuntura en la que, a mi juicio, la contribución de J. Habermas es particularmente fructífera. Pues el punto de partida de este filósofo ha sido directamente inverso al de los otros expuestos aquí. Habermas arriba a la cuestión moral luego de haber desarrollado una teoría de la acción comunicativa como teoría de la acción social y luego de haber aislado la acción normativa como un elemento constitutivo en el nivel estructural del colectivo social. En efecto, el paradigma de la acción comunicativa está dado justamente por aquellas acciones dirigidas a la comprensión del otro por medio del uso competente de reglas intersubjetivas, cuya validez está anticipada a priori, y cuyo *telos* immanente es el logro de un consenso de ambos interlocutores a través de un diálogo libre de coacción. El discurso moral, por lo tanto, no es más que la estilización y especificación a un ámbito más restringido de las reglas pragmáticas universales que son siempre anticipadas en la realización de cada acto de habla. Son éstos, empero, los únicos supues-

25. Cp. Rawls, 1980, p. 530.

26. Cp. Rawls, 1980, p. 523 y 537

tos comunes que la ética comunicativa atribuye a todos los participantes. Se trata, sin duda, de supuestos muy fuertes, ya que, en las palabras de Habermas: "la ética del discurso pretende haber resuelto el problema de fundamentación que Kant elimina en última instancia con una remisión al 'factum' de la razón, por medio de una derivación del (principio de universalización) 'U' a partir de los presupuestos argumentativos"²⁷. Presentaré, pues, el principio de universalización propuesto por Habermas y expondré brevemente su funcionamiento.

(U6) "toda norma válida debe satisfacer la condición siguiente: que los efectos colaterales y las consecuencias que (previsiblemente) se producirán a partir de su aplicación *general* en favor de la satisfacción de los intereses de *cada* uno, puedan ser aceptadas por *todos* los involucrados (y puedan ser preferidas a los efectos de las reglamentaciones posibles alternativas que se conozcan)"²⁸.

De acuerdo con este principio, el intercambio de roles que Hare proponía como ejercicio mental a ser desarrollado por cada agente en soledad previamente a su acción, por una parte, y la necesaria apreciación de la deseabilidad de las consecuencias en caso de que todos actuaran de la misma manera, introducida por Singer, por la otra, toma aquí el carácter de un procedimiento público similar al estipulado por Rawls en la situación original, sólo que en este caso *todos* son comprendidos como interlocutores competentes en la discusión que tiene que llevarse efectivamente a cabo. Pues el principio complementario del principio (U6) es el llamado por Habermas "el fundamento D de la ética comunicativa", que dice lo siguiente:

(D) "Solamente pueden reclamar validez las normas que han obtenido (o podrían obtener) la aceptación de todos los involucrados como participantes de un discurso práctico"²⁹.

Como indica Habermas, ambos principios solamente establecen requisitos formales, es decir, procedimentales para la validez de normas que pretendan aspirar a los rasgos de universalidad, imparcialidad y equidad implícitos en los ideales de una ética universalista. Pero este procedimiento no predetermina un contenido más que otro, ya que los contenidos provendrán necesariamente del mundo de la vida social y

27. Cp. Habermas, 1986, p. 25. Para una exposición crítica de la relación entre razón práctica y acción de acuerdo con Habermas, remito a Guariglia, 1987b, pp. 53 ss. Para un examen crítico de la propuesta habermasiana de una ética comunicativa, véase Muguerza, 1987, pp. 17 ss.

28. Cp. Habermas, 1983, p. 75.

29. Cp. Habermas, 1983, p. 103.

estarán mediados, así como los puntos de vista de los participantes, por los criterios evaluativos vigentes en una determinada sociedad y cultura. En otros términos, los ideales de la 'buena vida' desempeñarán un rol decisivo para la determinación, en cada caso, de las ventajas y los perjuicios de las normas alternativas en discusión, pero ellos mismos no pueden ser aportados a priori ni por medio de un procedimiento como el utilitarista de maximización de la utilidad media.

La propuesta de Habermas ha dado lugar a una extensa discusión que, como es de imaginar, pone en duda cada uno de los distintos flancos de la cuestión³⁰. No es mi intención hacer aquí un repaso de los distintos tópicos en juego, lo cual sería apropiado en el interior de una discusión sobre la propia teoría habermasiana pero no en el marco de una exposición sobre el universalismo en la filosofía moral contemporánea. Dentro de éste, sin embargo, es posible observar, en línea con las objeciones ya hechas a otras propuestas anteriores, que tampoco ésta garantiza *todos* los aspectos que una teoría universalista aspira a salvaguardar. Pues el supuesto de la participación efectiva en una argumentación fáctica y no ideal por parte de todos los participantes abre el camino a la representación de los interesados y, por tanto, nuevamente, a la debida salvaguarda de los intereses generales de *todos* los supuestamente interesados también por parte de sus representantes. Pero, en este caso, es inevitable atribuir determinados contenidos mínimos a las normas en cuestión, dado que se requiere contar con el equivalente de la noción comunicativa de 'persona' como entidad autónoma a fin de fijar un modelo escueto de 'interés general' que no puede ser nunca resignado.

5. Voy a concluir mi examen de la problemática del universalismo en la filosofía moral contemporánea proponiendo una reagrupación de los tópicos centrales de la discusión en cuatro niveles distintos de acuerdo con su grado de abstracción formal y su nivel de especificidad. A mi modo de ver, la discusión ha involucrado de modo muchas veces confuso o no suficientemente discriminado problemas que están en distintos niveles y que es conveniente separar.

Nivel I: lógico-práctico. En este nivel lo que está exclusivamente en discusión es el principio de universalización mismo, como principio último en el ámbito de la razón práctica, que constituye la garantía suprema para las argumentaciones normativas. Envuelve también el examen no solamente del principio sino el de su funcionamiento en las

30. Cp. Tugendhat, 1984; Wellmer, 1986, Muguerza, 1987, etc.

argumentaciones prácticas³¹.

Nivel II: criterios normativos de universalizabilidad. En este nivel lo que está en discusión son los diversos procedimientos mediante los cuales se puede establecer uno o varios criterios que puedan ser aplicados a la decisión de normas y acciones que involucren actual o potencialmente conflictos interpersonales y garanticen los distintos aspectos propios de una ética universalista: generalidad, imparcialidad, equidad, etc. Es este el nivel en el que se concentra la discusión en torno a las propuestas de Hare (utilitarista), Singer (principio de la consecuencias), Rawls (constructivismo kantiano), Habermas (principio discursivo) y otros como Gewirth, etc., que no hemos tratado.

Nivel III: principios materiales o sustantivos de justicia, benevolencia, etc. En este nivel está en discusión la formulación de determinados principios materiales cuyo contenido no puede quedar sujeto a transformación a través de los distintos métodos procedimentales, sino que tienen que quedar asegurados como resultado precisamente de éstos. Por cierto, no todos los autores coincidirán en la necesidad de fijar estos contenidos. A mi modo de ver, sin embargo, la contribución permanente de Nelson y de Rawls ha sido la de demostrar la necesidad de establecer con claridad los contenidos mínimos de estos principios sustantivos universales.

Nivel IV: psicológico-pragmático-existencial. En este nivel está en discusión no ya el o los principios y demás aspectos de una ética universalista, sino las condiciones fácticas de su realización, comenzando por el desarrollo del individuo, por los mecanismos de admisión del 'punto de vista moral' en una sociedad adversa a ello y por la inevitable articulación existencial de agente moral con su mundo de la vida. Es probable que alguien objete que tal problemática escape al campo de la discusión normativa en sentido estricto. Sin embargo, Kant mismo la incluyó en la Tercera Sección de la "Analítica" de la *Crítica de la razón práctica*, "De los resortes de la razón pura práctica", a mi modo de ver, con acierto, independientemente de las soluciones propuestas por él. Pues es en este nivel en el que la articulación entre moralidad y moral positiva está directamente problematizada junto a todas sus consecuencias sociales, económicas, culturales y políticas.

Por cierto lo que antecede no es más que un plan de ruta, que no puede asegurarnos que llegaremos a feliz término. Sin embargo, trazar con claridad las metas que se pretenden alcanzar y un derrotero preciso

31. Cp. para este punto y los siguientes, Guariglia, 1988 y 1989.

es ya tener parte de la tarea realizada, no una gran parte pero, al menos, una parte.

Centro de Investigaciones Filosóficas, CONICET,
y Universidad de Buenos Aires

BIBLIOGRAFIA Y REFERENCIAS

- Apel, K. O., *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*: Frankfurt: Suhrkamp, 1988. (1988)
- Cohen, H., *Einleitung mit kritischen Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus*, 3ra. ed. Leipzig: F. Brandstetter, 1914, to. I. (1914)
- Gorr, M. "Reason, Impartiality and Utilitarianism", en: Potter & Timmons, 1985, pp. 115-138.
- Guariglia, O. *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires: Sudamericana, 1986. (1986)
- Guariglia, O. "El lugar de L. Nelson en la filosofía moral contemporánea", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 13 (1987) pp.161-193. (1987a)
- Guariglia, O. "Razón práctica e intereses de la acción", *Diánoia* 33 (1987b) pp. 53-68.
- Guariglia, O. "El principio de universalización y la razón práctica" (1a. Parte), *Crítica* 20 (1988) pp. 31-54. (1988)
- Guariglia, O. "El principio de universalización y la razón práctica" (2a. Parte), *Crítica* 21 (1989) pp. 3-41. (1989)
- Guariglia, O. "El múltiple Aristóteles: una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea", *Isegoría* I (1990) pp. 85-103 (1990)
- Habermas, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983. (1983)
- Habermas, J. "Moralität und Sittlichkeit", en: Kuhlmann, 1986, pp. 16-37. (1986)
- Hare, R. M. *Freedom and Reason*, Oxford: Oxford University Press. (1a. 1963), 1965. (1963)
- Hare, R. M. *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1981. (1981)
- Hare, R. M. *Essays in Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press. 1989.
- Kuhlmann, W., editor, *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (1986)
- Muguerza, J. "Habermas en el 'reino de los fines'", *Diánoia* 33 (1987) pp. 17-52. (1987)
- Naverson, J. "The How and Why of Universalizability", en: Potter & Timmons, 1985, pp. 3-44. (1985)

- Nelson, L. *Ética crítica*, edición, estudio preliminar y traducción de O. Guariglia, Buenos Aires: Sudamericana, 1988. (1988)
- Nielsen, K. "Universalizability and the Commitment to Impartiality", en: Potter & Timmons, 1985, pp. 91-101. (1985)
- Potter, N. y Timmons, M. (editores) *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability*, Dordrecht-Boston: D. Reidel, 1985. (1985)
- Rawls, J. *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1972.
- Rawls, J. "Kantian Constructivism in Moral Theory", *Journal of Philosophy* 77 (1980) pp. 515-572. (1980)
- Schneewind, J. B. *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon, 1977. (1977)
- Schopenhauer, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1ra. 1841), en: *Sämtliche Werke*, ed. por W. Frhr. v. Löhneysen, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, To. III, pp. 481-813. (*Werke* III).
- Silverstein, J. "Universality and Treating Persons as Persons", *Journal of Philosophy* 71 (1974) pp. 57-71. (1974)
- Singer, M. G. *Generalization in Ethics*, (1ra. 1961), New York: Atheneum, 1971. (1961)
- Singer, M. G. "The Many Methods of Sidgwick's Ethics", *The Monist* 58 (1974) 420-448. (1974)
- Singer, M. G. "The Principle of Consequences Reconsidered", *Philosophical Studies* 31 (1977) pp. 391-410. (1977)
- Singer, M. G. "Consequences, Desiderability, and the Moral Fanaticism Argument", *Philosophical Studies* 56 (1984) pp. 227-237. (1984)
- Singer, M. G. "Universalizability and the Generalization Principle", en: Potter & Timmons, 1985, pp. 47-73. (1985)
- Singer, M. G. "The Ideal of a Rational Morality", *APA Proceedings: Presidential Address* (1986) pp. 15-38. (1986)
- Tugendhat, E. *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, 1984. (1984)
- Wellmer, A. *Ethik und Dialog*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986. (1986)
- Wimmer, R. *Universalisierung in der Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1980. (1980)

ABSTRACT

The present paper epitomizes the main trends of ethical universalism since the past century. Beginning with the universalization principles of Henry Sidgwick and Leonard Nelson, reviews the various formulae proposed by M. G. Singer, R. M. Hare, J. Rawls and J. Habermas. The essential feature of universalism, viz. consistency, reciprocity, justice, impartiality and interest in the autonomy of the human person, are then scrutinized.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

OSVALDO N. GUARIGLIA, *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1986, 286 p.

El libro es una colección de trabajos que abraza diez años de producción teórica. Guariglia reúne sus estudios alrededor de dos núcleos conceptuales: el de la ideología, y el de la legitimación. Lo que a primera vista puede resultar una repetición de motivos o una variedad poco conexa de temas, se transforma a medida que se avanza en la lectura en una sistemática confrontación, desde todos los ángulos, con los interrogantes abiertos detrás de cada una de esas categorías. En torno a la discusión sobre el alcance y función de la ideología se plantea en realidad el de las condiciones y límites del conocimiento práctico en general. Bajo legitimación, a su turno, sujetos al análisis los modelos clásicos de Kant, Hegel y Weber, se esbozan los lineamientos para la fundamentación de un sistema de normas. La polémica contra los relativismos teórico y práctico se libra a todos los niveles. Es a partir de allí que el autor se propone la reconstrucción del discurso político.

El trabajo inicial, "Ideología y argumentación" busca aclarar la multiplicidad de sentido que se esconde detrás del uso indiscriminado del concepto de ideología, tanto en ciencia política, con un significado por lo general neutro, como en la teoría de la ciencia, con un carácter predominantemente negativo. Se trata de un estudio denso y rico. No en vano se lo ha registrado como primer capítulo, puesto que constituye una clave para comprender el rumbo que Guariglia le confiere a sus investigaciones: se pone en juego aquí la posibilidad de la epistemología en tanto que reflexión lógico-trascendental que no se aparta del terreno práctico. Guariglia distingue dos acepciones epistemológicas de ideología. En un caso es presentada como aquella falsa concepción de la realidad que tras un aparente sistema descriptivo "esconde una valoración político-moral". En otro, la ideología es la visión parcial y defectuosa de la realidad que "encubre un interés". La primera de las fórmulas es común a la sociología positivista y al racionalismo crítico. La distancia que toma el autor con esta posición no podría ser mayor. En cuanto a la segunda, Guariglia, acotando sus orígenes a Kant, observa la singular importancia que adquieren término y concepto en la obra de Marx. La crítica de la ideología se inscribiría allí como la mediación dialéctica entre los fines perseguidos por la voluntad y los conocimientos objetivos aportados por la razón teórica. Tributario de esta tradición, Guariglia se propone un paso más. Si la razón práctica está indisolu-

blemente ligada a la acción intencional, esta última es inseparable del lenguaje. La ideología será, entonces, desde esta nueva óptica "la distorsión del espacio comunicacional intersubjetivo sobre el que se basa nuestro lenguaje" (63). Reflexión epistemológica y crítica de la ideología, en resumen, son dos funciones de una misma operación: la destrucción de las barreras que impiden la libre comunicación de todos los partícipes de una comunidad.

Dos artículos aparecen incluidos como segundo capítulo, "Explicación e ideología". El primero contiene una polémica con Mora y Araujo, a lo largo de la cual Guariglia refuta toda posibilidad de transplantar acríticamente el modelo nomológico deductivo a las ciencias sociales. Una vez más en el centro de los ataques están Popper y Hempel. Una aplicación del Covering-Law-Model en las ciencias sociales contraería el riesgo de eliminar la especificidad de lo político: "el carácter intencional de las acciones y su fundamentación en motivos, fines y razones incorporadas a los actos y a las creencias" (71).

El capítulo es de interés también porque incluye la confrontación con la concepción althusseriana de la ideología, cuya defensa de algún modo esgrime Miguelez. Guariglia haciendo propia una distinción habermasiana entre *trabajo*, esto es acción estratégica guiada por un interés técnico, e *interacción*, es decir acción comunicacional, orientada por el interés práctico hacia el logro de la mayor comprensión posible, señala que la ideología es un "fenómeno que tiene lugar sólo dentro de la esfera de la *interacción* y consiste fundamentalmente en la ... *distorsión de la situación ideal* de libre comunicación bajo los efectos de una coacción fáctica, y en una *justificación legitimatoria de esa situación...*" (84). Guariglia no esconde su participación en el intento lanzado por Habermas y Apel, llámeselo trascendental o transsubjetivo, destinado a establecer un criterio de validez de las explicaciones y de corrección de las acciones. Esto no es sino la posibilidad de una teoría consensual de la verdad que se apoya sobre lo que él califica como "el primer hecho institucional objetivamente regulado": el lenguaje.

El trabajo incluido como capítulo tercero, "Conocimiento, verdad e interés", muestra un ligero cambio de perspectiva, el problema de la verdad en el dominio de la razón práctica viene discutido ahora dentro de los marcos de una filosofía de la acción. Separados los tres aspectos que abarca el tema, el descriptivo, el explicativo, y el deliberativo, el artículo se centra en el de la explicación. Esto es, el de la *lógica* de la acción. Ahí donde la acción es considerada en su carácter histórico desde el punto de vista de un observador que no es el agente mismo. Frente a los puntos conflictivos de la cuestión como el de la relación entre las acciones y sus razones, Guariglia no teme postular "la existencia de una necesidad *pragmática* que se da entre la descripción que hace referencia a una especie o tipo de acción y los motivos que la explican bajo esa misma descripción" (99). En cuanto a la relación entre la acción y la verdad, denunciando el "desprecio por la acción" del empirismo lógico, la filosofía de la existencia y de la hermenéutica heideggeriana, propone reintroducir los

términos tal como originariamente los había puesto Aristóteles. Aún cuando suene extemporáneo, sugiere reconstruir un silogismo práctico como base para la formulación de un criterio intersubjetivo de verdad práctica.

Cierra la primera parte "Ideología como sistema de creencias". Sin considerar origen y fecha del artículo, entendemos que se justifica plenamente su inclusión en el volumen pues brinda nuevos elementos para el tratamiento del concepto de ideología. Objeto de análisis son las obras de Sorel y Pareto, insuficientemente discutidas en nuestro medio.

Tras una breve pero instructiva síntesis del pensamiento soreliano, de sus raíces nihilistas y bergsonianas, Guariglia demuestra hasta qué punto la asunción de la ideología como legitimatoria post-festum de la acción, por lo común, violenta, implica en el fondo una hipoteca de toda la razón práctica. Algo análogo ocurre con Pareto. Con pocas palabras Guariglia ofrece ciertas llaves de lectura del complejo *Tratado de sociología*. Pareto, positivista, finaliza volcándose contra la ilustración de la que partió. En el mundo social lo político y lo científico se escinden irremediabilmente. Entre ellos no solamente no habrá mediación posible, sino una constante lucha de dominio del uno sobre el otro. Es interesante, como observa Guariglia, que la "herencia Pareto" habiéndose resuelto en favor de una supuesta política "científica" se ha divulgado con fuerza en nuestros días, especialmente en terreno anglosajón. "Con ello —agrega Guariglia defendiendo la tesis común a la Escuela de Frankfurt— la ciencia no elimina la dicotomía que había instaurado, sino que manteniéndola pasa a convertirse en su contrario, en mera ideología que persigue exclusivamente la eficacia y la retención del poder" (118).

La segunda parte, Legitimación, reúne estudios sobre Kant, Hegel, Weber, y los esbozos de una teoría crítica de la sociedad. La inicia el capítulo quinto, "La renovación kantiana del derecho natural", en el cual adscribiendo a las tesis sobre la génesis del pensamiento de occidente trazado por Horkheimer y Adorno, como la paulatina conquista de la razón instrumental sobre la práctica, afirma que la importancia de la obra de Kant no radica tanto en la tajante distinción entre ser y deber-ser, presente ya en Hume, como en la posibilidad de una fundamentación universalmente válida del acto por deber. El que Kant haya asentado tal *obligación* sobre un *factum* de la razón, bajo el supuesto de un mundo nouménico, ideal, trajo consigo la unilateral interpretación teológica, y con ella el abandono de la ética que se fundaba a partir de su propia normatividad.

Este es precisamente el punto sobre el que gira todo el capítulo siguiente, "La cancelación hegeliana de la ética". Guariglia no deja pasar por alto el desplazamiento de sentido que sufren los conceptos críticos en manos de Hegel. Aquellas dos esferas lógicas que Kant había mantenido tan prolijamente separadas, aparecen en Hegel como modalidades diferentes. Mientras que el ser es lo real, verdadero, el deber ser no es más que su posibilidad conceptual. Con esto desaparece la noción de obligación. Asimismo aquella reflexión sobre

lo que hace que una acción sea correcta o no, esto es, una *teoría de la virtud* se transforma en "cáscara vacía". Los deberes morales no dependen ya de la reflexión moral, sino que son impuestos por las costumbres, por la tradición. El fundamento de las normas jurídicas y éticas no proviene ya de criterios intersubjetivos, vista la incapacidad de los sujetos para establecer la universalidad. El fundamento emana de la *revelación* del absoluto. Entre las obligaciones individuales y los deberes sociales y políticos se produce así una radical separación. La moralidad queda expuesta a las ambiciones individuales y como tal al relativismo, y la ética deviene una forma encubierta de religión. Pero eso no es todo, la realización del deber ser en la esfera de lo finito es necesariamente siempre un pasado, en tanto que actualización de lo posible. Con esto la filosofía práctica se deforma en una filosofía de la historia.

Con "M. Weber y su sombra" (cap. VII), tal como los ensayos en esa dirección de Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa*, intenta Guariglia recuperar críticamente el debate introducido por Weber sobre la legitimidad política. Resumidos pero analizados con rigor se exponen los tres tipos de dominación y su relación con aquellos cuatro de acción social. Guariglia destaca cómo Weber supo desplegar toda la problemática de la racionalidad instrumental, brindando —quizás involuntariamente— el nuevo marco conceptual para la "formulación de hipótesis empíricas de una evolución de la razón práctica" (252). La recepción positivista redujo paulatinamente los conceptos weberianos en términos de "governabilidad práctica". Contra ésta, y contra el escepticismo del propio Weber, Guariglia piensa que a partir de aquella distinción entre trabajo e interacción es posible reconstruir un fundamento normativo y racional, intersubjetivamente válido. También contra la noción reductora de la ética de la responsabilidad, como sumisa a un cálculo utilitarista e individual, Guariglia insiste en que una responsabilidad tal exige ya en su planteo tanto criterios compartidos para juzgar el carácter de los actos, como reglas intersubjetivas de validez que establezcan no sólo una relación causal entre las acciones y sus causas, sino los atributos de juicio sobre la responsabilidad. El dilema del que Weber permanece acorralado, producto de su escepticismo, es que los valores de una ética de la responsabilidad suponen como tales tácitamente reglas vigentes de comunicación social.

En "De la posibilidad de un discurso legitimatorio" ensaya el autor una conclusión tentativa. Vale en gran medida como síntesis de sus ideas, gestadas a lo largo de una década, por cierto no poco conflictiva de la historia argentina. Podríamos concebir esta conclusión también como una guía propuesta para una discusión política amplia. La crisis política del mundo actual no está, según Guariglia, desvinculada de las deficientes fundamentaciones experimentadas hasta el presente. La sociedad moderna trajo aparejada la disociación: entre dos esferas valorativas: la instrumental-racional, cristalizada en el criterio de *eficacia* ha suplantado en los hechos a la valorativo-racional de la *justicia*. Tal mutilación de la ética requiere hoy más que nunca de un *nuevo principio de legitimación*.

Ninguno de los modelos paradigmáticos hasta ahora vigentes se ha revelado capaz de dar respuesta. Los ensayos pseudonormativos, como es el caso de Hegel y Marx, eliminan la ética, a través de una deducción del deber ser del ser; los instrumentales incurrir en lo que Guariglia con agudeza denomina una "falacia naturalista a la inversa": constatando la inexistencia fáctica de valores universales y objetivos, concluyen por afirmar la imposibilidad de fundamentar normas intersubjetivamente válidas.

El paradigma normativo, heredero de la tradición aristotélica y de la filosofía crítica no estaría aún agotado, siendo el único en condiciones de aportar las bases para una nueva legitimidad política. Guariglia es de la firme convicción que a partir de los recientes trabajos de Kohlberg y Piaget, orientados a dar cuenta de la estructura psíquica y cognitiva del hombre, y de los recientes estudios sociológicos como los de Eder y Habermas, podrían asentarse los cimientos empíricos para la reconstrucción de un sistema de moralidad y legitimidad. "Las líneas generales de ese sistema pueden ser sucintamente indicadas a partir de un principio regulador fundamental: la autonomía de la persona humana" (284).

Martín Trainé
Universidad de Bonn

KONRAD CRAMER, *Kant*, Cuadernos de Filosofía y Letras, vol. IX, números 3-4, Bogotá, julio-diciembre de 1987, pp.132.

En esta publicación de "Cuadernos" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de los Andes (Bogotá) se han reunido seis trabajos del profesor Konrad Cramer que pertenecen a diversas épocas de su producción, desde 1966 a 1987. La temática de los artículos que se refieren a juicios sintéticos a priori puros y no-puros se encuentra ampliamente desarrollada en el libro posterior de K. Cramer titulado *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendental Philosophie Immanuel Kant*, Heidelberg, 1985. Este libro es incluíble para quien quiera ocuparse del problema de los juicios sintéticos a priori no-puros, aun en el caso en que se acepten cuestionamientos como los que hizo Tilman Pinder en su comentario en *Zeitschrift f. Phil. Forschungen*, 42, H.1, Jan-Mar.88. Posterior al libro mencionado, es el estudio sobre la proposición de Kant "El yo pienso tiene que acompañar todas mis representaciones". La recopilación incluye también un trabajo ya publicado en el *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra* sobre "Kant o Hegel. Esbozo de una alternativa relativa a la teoría de la verdad dentro de la filosofía idealista clásica", y dos conferencias

sobre "Problemas de la fundamentación kantiana de la ética". Estos escritos obligan a plantearse una vez más los problemas de la traducción al español de obras filosóficas. La traducción de los ensayos de K. Cramer no siempre es feliz, contiene algunos desaciertos y pasajes oscuros; cuando alguna de estas fallas se combina, por desgracia, con erratas aparece una frase como esta: "Toda diversidad de la situación guarda, pues una necesaria relación con el *yo pienso...*" (p. 56). Debe decir: "Todo lo múltiple de la intuición tiene una relación necesaria con el *yo pienso...*" (KrV, B132). Por suerte este caso es excepción; pero me parece que no hay que traducir en Kant *Mannigfaltigkeit* por "diversidad", sino por "multiplicidad", además el criterio que aplican no es constante.

Me voy a detener en un caso en el que los problemas son más difíciles. Konrad Cramer es un excelente conocedor de la obra de Kant, no es sólo un erudito, sino que piensa los problemas con profundidad filosófica y argumenta con rigor. Por eso la objeción que voy a exponer es para ejemplificar mi incertidumbre acerca de la traducción, y tendría valor *sí y sólo sí* el texto original en alemán dice exactamente lo mismo. Se trata de un paso en la argumentación del trabajo sobre "El yo pienso..." (sección III, pp. 66-67).

Quiero decir antes, que estoy de acuerdo con la conclusión de la argumentación de esta sección, que es la recta interpretación del planteo kantiano. Kant comienza el #16 de la KrV con la afirmación de que el *yo pienso* debe poder acompañar todas mis representaciones; Cramer nos advierte que Kant inicia su argumento demostrativo con una oración condicional: "pues de lo contrario, algo sería en mí representado..." y que la expresión "algo en mí" es multívoca. Para demostrarlo nos propone sustituir la forma condicional de la oración por el modo indicativo, y afirma que hay dos oraciones sustituyentes. (En lo que sigue, los términos "enunciado", "oración", "proposición", son considerados como intercambiables). Las llamo (1) y (2):

(1) Algo es representado en mí

(2) Algo en mí es representado

A continuación dice: "Estas proposiciones enuncian cosas completamente distintas." Esta afirmación me parece cuestionable. Según el autor, en (1) la expresión "en mí" dice dónde se encuentra una representación de algo, pero no lo que representa la representación, "menciona el dueño y no el objeto de una representación" (p. 67). A mi modo de ver, la proposición "no dice exactamente" lo que representa la representación, debido a que el sujeto es un pronombre indefinido ("algo") independientemente de la posición que ocupe el complemento de lugar ("en mí"). Continuando con su argumentación dice Cramer que en (1) la expresión "en mí" se puede sustituir por la expresión "por mí". Efectuada la sustitución (1) queda así: "Algo es representado por mí"; que llamo (1.1). El análisis nos muestra una oración de la forma pasiva perifrástica con un sujeto paciente: *algo*; el verbo en voz pasiva: *es representado*; y el complemento agente regido por la preposición 'por': *mí*. La preposición 'por' indica el agente como instrumento de la acción. La forma activa de la oración (1.1) es: "Yo me

represento algo". Me parece que la sustitución propuesta no es posible, y que (1) y (1.1) no dicen lo mismo. Está claro que (1) no tiene agente; como es sabido, con el verbo en construcción pasiva se calla el agente o productor de la acción o bien porque es desconocido o bien porque no interesa mencionarlo. La ausencia de agente queda igualmente clara si ponemos (1) en la forma pasiva refleja: "Algo se representa en mí". No creo que en el pensamiento de Kant expresado en esa oración haya desinterés por el agente. Puestas las cosas de este modo, no ve entre (1) y (2) la diferencia que las vuelve "completamente distintas". Lo que se ve es una ordenación diferente de las partes de la oración, y si este es así (1) y (2) sólo dicen: existe un *x* tal que tiene la propiedad "ser representado en mí".

La conclusión a la que llega la argumentación de esta sección III me parece verdadera, y esto me lleva a insinuar que sería mejor sustituir la forma condicional de la oración de Kant por otra en indicativo, que sería discutible gramaticalmente, pero más fiel a la intención de Kant, y que podría decir: "Algo en mí es representado por mí". No sé si el original alemán de Konrad Cramer tolera ese análisis, ya que las particularidades de una lengua tienen un peso decisivo en casos como éste. He utilizado el análisis como un ejemplo para mostrar hasta dónde pueden llegar las dificultades de la traducción. De cualquier manera, este trabajo donde se estudian problemas fundamentales de la deducción trascendental es un aporte de primera importancia a la bibliografía especializada. El mérito de esta recopilación es permitir a los lectores hispanohablantes ponerse en contacto con uno de los mejores representantes de la crítica kantiana actual. Los estudiantes en particular han de obtener provecho con el estudio de estos trabajos, aunque la traducción sea, como siempre, una primera aproximación.

Eduardo García Belsunce

GABRIEL AMENGUAL COLL, (ed.), *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.

Así como en los años 40 a 50 del presente siglo la *Fenomenología del espíritu* ha sido la obra que ha estado en el centro de la discusión del pensamiento de Hegel principalmente desde la doble perspectiva de una alternativa lectura existencial o neomarxiana, la *Filosofía del Derecho* ha concentrado el interés de la revisión histórica a partir de los años 60. La discusión en torno a esta obra, de por sí polémica, no ha acabado por cierto, pero sus resultados han sido decisivos. Contamos ahora con un material mucho más amplio tanto para juzgar el libro como para comprender las circunstancias políticas adversas que

acompañaron su publicación; y esto gracias a una asombrosa serie de descubrimientos iniciada por Karl-Heinz Ilting, continuada por Dieter Henrich, C. Becker en nombre del Hegel-Archiv y el manuscrito aún por aparecer a cargo de Hans-Georg Hoppe, es necesario mencionar también el trabajo precursor de edición e interpretación de escritos de la época llevado a cabo por Manfred Riedel - de apuntes hechos por alumnos de cursos dictados por Hegel, los más importantes anteriores a la publicación de la *Filosofía del Derecho* de 1820. Se trata de versiones que difieren significativamente del texto publicado en lo que hace a claridad en la exposición de conceptos centrales y al carácter crítico de la política hegeliana con respecto al Estado vigente. Se ha producido un cambio en el nivel y en las bases de la discusión del tratado hegeliano que dejará huellas más profundas que la mera reinterpretación de un texto clásico motivada por los intereses predominantes de una época. Pero de todo esto es muy poco lo que ha llegado al lector filosófico no especialista de habla castellana.

Uno de los méritos de la antología seleccionada, presentada y en su mayor parte traducida por el Prof. Amengual, es sin duda ofrecer en nuestra lengua un panorama actualizado del estado del debate en torno a la teoría de lo que Hegel llama "derecho", la forma en que se realiza históricamente la libertad humana en las instituciones sociales. La serie de trabajos que se ofrece al lector sigue el orden temático de la obra y es lo suficientemente polifacética y controvertida como para constituir una inspiradora guía para repensar las tesis fundantes del libro. En su "Introducción" Amengual presenta en forma clara los temas y problemas centrales de la obra así como las líneas interpretativas más relevantes y su comentario va acompañado de una amplia y actualizada bibliografía, que yo sepa la más completa en nuestro idioma. Sobre todo interesante es la inclusión en ella de la creciente y ya significativa recepción de pensamiento político de Hegel en el ámbito Iberoamericano.

La edición incluye trabajos ya clásicos como: "La estructura de la *Filosofía del Derecho* de Hegel" de Karl-Heinz Ilting, "Persona y propiedad. Un comentario de los parágrafos 34-81 de los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel" y "Moralidad y eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana", ambos de Joachim Ritter, "El concepto de "sociedad civil" en Hegel y el problema de su origen histórico" de Manfred Riedel, "La concepción hegeliana del Estado" de Zbigniew A. Pelczynsky, y "Hegel y el iusnaturalismo" de Norberto Bobbio, que siguiendo el orden propuesto debería aparecer en segundo lugar. Podría discutirse quizás la inclusión del artículo de Emil Angehrn: "¿Razón en la historia? Sobre el problema de la filosofía de la historia en Hegel", más problematizador que esclarecedor. La contribución de Giuliano Marini: "Estructura y significados de la sociedad civil hegeliana" puede servir de complemento a la de Riedel, mencionada más arriba, si bien su perspectiva es más limitada. Las "Consideraciones sobre la teoría hegeliana de la guerra" de Claudio Cesa muestran el alcance y las peligrosas implicaciones de esta discutida y discutible doctrina de Hegel. Muy acertada me parece la inclusión del original e instructivo artículo de Adriaan Peperzak: "Los fundamentos de

la ética según Hegel". Sugestivo y nadando en contra de la corriente (de los que ven en Hegel un teórico del Estado liberal) "El príncipe hegeliano" de Bernard Bourgeois. Por último el trabajo de Ludwig Siep: "¿Qué significa 'superación de la moralidad en eticidad' en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?" trata de precisar el sentido de la crítica de Hegel al formalismo ético de la filosofía trascendental.

Llama la atención la cantidad de erratas que se han deslizado, que contrastan con la cuidadosa erudición de la edición, curiosamente un fenómeno típico del pasaje al "procesador de textos". El libro preparado por el Prof. Amengual es el mejor complemento disponible en nuestro idioma para una irremplazable lectura de esta compleja obra clave de la teoría política de un mundo aún contemporáneo.

Daniel Brauer

CRONICA

CATEDRA FERRATER MORA DE PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

La Universidad Autónoma de Barcelona ha instituido la "Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo" en el *Studium Generale* de Gerona. El propio Ferrater Mora inauguró la cátedra en noviembre de 1989 con el curso "Diez lecciones de filosofía integracionista". Este año intervienen Paul Ricoeur y W. van Orman Quine y en 1991 lo harán, entre otros, A. Schaff, E. Hobsbawm y Noam Chomsky.

PRIMER CONGRESO IBEROAMERICANO DE ESTUDIOS UTILITARISTAS

Entre el 24 y el 27 de septiembre de 1991 tendrá lugar en Santiago de Compostela el I Congreso Iberoamericano de Estudios Utilitaristas. El Congreso está organizado en secciones que admiten trabajos de muy diferente perspectiva y orientación. Ellas son: I. Historia del utilitarismo; II. Utilitarismo clásico. III Alternativas contemporáneas y clásicas al utilitarismo. IV. Propuestas neoutilitaristas en Ética, Política, Derecho y Economía. La fecha límite para la presentación de trabajos es el 30 de junio de 1991.

El evento es organizado por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Utilitaristas (S.I.E.U.) de la que es presidente la catedrática Esperanza Guisán Seijas (Universidad de Santiago de Compostela) y es vicepresidente Martín D. Farrel (Universidad de Buenos Aires). Esta sociedad se constituyó al celebrarse el Primer Encuentro Iberoamericano de Estudios Utilitaristas en abril de 1990 en Santiago de Compostela.

Para informaciones escribir a: S.I.E.A. / División de Filosofía del Derecho, Moral y Políticas / Facultad de Filosofía y Cc. de la Educación / Campus Sur, Universidad de Santiago de Compostela / España.

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

VOLUMEN XVI

Año 1990

ARTICULOS

Jorge Dotti: El juicio como apriori epistemológico	291
Ernesto Garzón Valdés: Intervencionismo y paternalismo	3
Alejandro Herrera Ibáñez: La distinción entre esencia y existencia en Avicena	183
Gladys Palau: Lógicas divergentes y principios lógicos. Un análisis crítico de algunas tesis de Susan Haack	47
Renato Janine Ribeiro: Hobbes, Jacobo I y el derecho inglés	165
María Isabel Santa Cruz: División y dialéctica en el <i>Fedro</i>	149
Pablo da Silveira: Filosofía y política: vindicación polifónica de la Sofística	259
David Sobrevilla: Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy	25
Luis Villoro: Sobre el conocimiento tecnológico	131

NOTAS

María Luisa Femenías: Algunas observaciones sobre la noción de <i>Pragma</i> en Aristóteles	213
Rodolfo Gaeta: Significado, referencia e incommensurabilidad	80
Andrés Raggio: El cincuentenario de los <i>Grundlagen der Mathematik</i> de Hilbert y Bernays	197
Carlos Strasser: Rousseau, o el gobierno representativo	67

DISCUSIÓN

C. Durán y otros: Sobre <i>Conocimiento, sociedad y realidad</i> de León Olivé	319
León Olivé: Respuesta	338

ESTUDIO CRÍTICO

Juan Arana: Un libro póstumo de Giorgio Tonelli sobre Maupertuis	108
Lynn Cates: Sobre la individualidad	219
Osvaldo Guariglia: El universalismo en la ética contemporánea	353
Tomis Kapitan: Perfil de Héctor-Neri Castañeda	87

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Gabriel Amengual Coll (ed.): <i>Estudios sobre la Filosofía del derecho de Hegel</i> (D. Brauer)	379
M. Baldini: <i>Epistemologia e pedagogia dell' errore</i> (L. Rossetti)	244
Carla Cordua: <i>El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel</i> (Eliseo Cruz Vergara)	115
Konrad Cramer: <i>Kant</i> (E. García Belsunce)	373
Risieri Frondizi: <i>Ensayos filosóficos</i> (William J. Kilgore)	115
Osvaldo Guariglia: <i>Ideología, verdad y legitimación</i> (Martin Traine)	377
Richard Martin: <i>Metaphysical Foundations: Mereology and Metalogic</i> (J.A. Roetti)	246
Novedades fenomenológicas: (Mario A. Presas)	235

CRONICA

Simposio Platónico en Perugia (María Isabel Santa Cruz)	127
La enseñanza filosófica en la escuela secundaria en España (G. Obiols)	251
Jornadas académicas Ludwig J. J. Wittgenstein (1889-1989) (S.M.C.)	254

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. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.

3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios bibliográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.

Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.

5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.

6. Los trabajos presentados deben ser inéditos: luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.

7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA
	CONCESION N° 2069