

Cómo acercarse

la filosofía

León Olivé

segunda edición



MÉXICO • España • Venezuela • Colombia

INTRODUCCIÓN

DISEÑO DE LA COLECCIÓN: JUAN ESCAREÑO
DISEÑO DE INTERIORES: CARLOS BERNAL G.
DISEÑO DE LA PORTADA: CECILIA ATENEA COTA TRUJILLO

SEGUNDA EDICIÓN: 2006

© DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES DEL CONSEJO
NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES.
AV. MÉXICO COYOACÁN No. 371
MÉXICO, D.F., C.P. 03330

COEDICIÓN:
DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES DEL
CONSEJO NACIONAL PARA LA CULTURA Y LAS ARTES.
EDITORIAL LIMUSA, S.A. DE C.V.

DERECHOS EXCLUSIVOS DE EDICIÓN RESERVADOS PARA TODOS LOS PAÍSES
DE HABLA ESPAÑOLA. PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL POR
CUALQUIER MEDIO, SIN AUTORIZACIÓN ESCRITA DE LOS EDITORES.

ISBN: 968-18-6829-3 IMPRESO Y HECHO EN MÉXICO


LA PRESENTACIÓN Y DISPOSICIÓN EN CONJUNTO DE


CÓMO ACERCARSE A LA FILOSOFÍA

SON PROPIEDAD DEL EDITOR. NINGUNA PARTE DE ESTA OBRA
PUEDE SER REPRODUCIDA O TRANSMITIDA, MEDIANTE NINGÚN
SISTEMA O MÉTODO, ELECTRÓNICO O MECÁNICO (INCLUYENDO
EL FOTOCOPIADO, LA GRABACIÓN O CUALQUIER SISTEMA DE
RECUPERACIÓN Y ALMACENAMIENTO DE INFORMACIÓN), SIN
CONSENTIMIENTO POR ESCRITO DEL EDITOR.

DERECHOS RESERVADOS:

© 2006, EDITORIAL LIMUSA, S.A. de C.V.
GRUPO NORIEGA EDITORES
Balderas 95, México, D.F.
C.P. 06040

 (5) 5130-07-00

 (5) 5512-29-03

 limusa@noriega.com.mx
 www.noriega.com.mx

CANIEM Núm. 121

SEGUNDA EDICIÓN
HECHO EN MÉXICO
ISBN 968-18-6829-3



¿Cómo es posible que los seres humanos vivan en sociedad, sobrevivan, se relacionen entre sí, y mantengan relaciones amistosas y amorosas, así como relaciones de enemistad y hasta de odio? ¿Cómo es posible que existan, subsistan y desarrollen las sociedades humanas con sus instituciones, estructuras y con los tipos de acciones que realizan las personas? ¿Cómo y por qué actúan los seres humanos? ¿Cómo y por qué pueden relacionarse de una manera exitosa con su medio ambiente? ¿Cómo y por qué cambian las sociedades?

Una breve reflexión sobre estas preguntas lleva a la idea de que las acciones de los seres humanos son posibles en virtud de que todos ellos, sin excepción, mantienen *creencias*, suponen *valores*, y actúan conforme a *normas y reglas* que orientan esas acciones.

Al enfrentar situaciones de su vida cotidiana, los seres humanos actúan conforme a multitud de creencias que han adquirido en el proceso de crecimiento y de socialización dentro de su medio ambiente y su entorno social. Así, se ponen en juego muchas creencias, desde las acciones más sencillas que realizan los individuos, pero que son fundamentales para la preservación de su vida, como las que realizan para alimentarse. En efecto, las acciones cotidianas que las personas realizan con el fin de alimentarse suponen *creencias*, tales como que ciertos productos son ciertamente *alimenticios*, es decir, que el organismo humano puede ingerirlos con provecho para la manutención de sus funciones vitales y que no son venenosos, esto es, que no perjudicarán al organismo. Por lo general todas las culturas han desarrollado formas características de preparar los alimentos, con base en los productos naturales o cultivados que han tenido a su alcance, dando lugar así a cocinas típicas. Esto supone el *conocimiento* de las virtudes alimenticias de muchos productos y formas de prepararlos que, por lo general, son del gusto de los miembros de esa cultura; estas formas de preparación se condensan en recetas, que no son otra cosa sino un conjunto de *reglas*.

Vemos, pues, que tan sólo uno de los tipos de acciones que necesariamente deben desarrollar los seres humanos, a saber, las que les permiten alimentarse para sobrevivir —y también para obtener placeres en los muchos casos en que los alimentos resultan sabrosos— *supone* muchas *creencias* y *conocimientos*, así como la necesidad de seguir *reglas*.

Las acciones que los seres humanos normalmente realizan para alimentarse suponen que al menos algunos, los que cocinan, tienen un conocimiento de los productos que son alimenticios y de las formas adecuadas de prepararlos, esto

es, suponen creencias y reglas. Por lo general se mantienen muchas creencias que no son puestas en duda, sino que por el contrario, se consideran como *verdaderas*, sin mayor dificultad, y cuya justificación no siempre es clara. Estas creencias, consideradas verdaderas, suelen tomarse como *conocimientos*. De un buen cocinero decimos que *sabe* cómo cocinar, porque *sabe* qué cocinar, qué productos pueden comer los seres humanos y cómo prepararlos. En condiciones normales, cuando se trata de alimentarse, se ponen en juego las creencias presupuestas y se aplican en la práctica sin ninguna otra preocupación.

Pero la reflexión que hemos iniciado revela que nuestras acciones cotidianas, prácticamente todo lo que hacemos todos los días, es posible en virtud de una serie de *presupuestos* de esas acciones, que son necesarios para que esas acciones puedan desarrollarse, pero que normalmente ni siquiera somos conscientes de que existen como presupuestos, como es el caso de las creencias, los conocimientos y las reglas que hemos visto que se presuponen en las acciones que realizamos para cocinar y para alimentarnos todos los días.

Nuestra reflexión revela todavía más cosas, no sólo la existencia de creencias, de conocimientos y de reglas, sino que sugiere que existe una importante diferencia entre las meras creencias, de las cuales no sabemos si son o no ciertas, por ejemplo cuando en el campo decimos, *creo* que esta yerba es venenosa, y las creencias que consideramos ciertas, como cuando decimos, no comas esa yerba porque es venenosa, yo lo *sé*. ¿Cuál es entonces la diferencia entre creer —sin estar cierto— y saber, es decir, cuando pretendemos que lo que creemos es cierto?

Ya sugerimos que la diferencia es que cuando creemos estar en lo cierto, suponemos que la creencia en cuestión es

verdadera. Pero ¿qué quiere decir que una creencia sea verdadera, y cuándo podemos nosotros decir que sabemos que es verdadera?

Muchas veces decimos que sabemos algo porque nos lo ha revelado alguien a quien concedemos autoridad en la materia, por ejemplo, creemos que quien habitualmente nos cocina, o nos enseñó a cocinar, sabe lo que hace, y por consiguiente podemos decir que sabemos que las alcachofas son un buen alimento porque así nos lo enseñó nuestro cocinero, o porque así lo hemos leído en los libros, o porque así lo dice nuestra tradición oral. Además, hemos constatado muchas veces que las alcachofas no sólo resultan sabrosas para muchas personas, sino que cuando efectivamente las comemos, además de satisfacer nuestro apetito, en condiciones normales no nos hacen daño y hasta experimentamos consecuencias que nos hacen considerarlas como buenos alimentos. En otros terrenos la cuestión es más compleja, por ejemplo en el terreno de la ciencia, ¿por qué creemos que algo es verdadero en este campo?

En general podemos alegar diferentes *justificaciones* para nuestras pretensiones de que *sabemos* algo. Por ejemplo, la ya mencionada autoridad de quien nos lo enseñó, o un cúmulo de experiencias pasadas. Pero en todo caso siempre tenemos que recurrir a un proceso de *justificación* para sostener nuestra creencia en la *verdad* de algo. Y ese proceso de justificación para que creamos que algo es verdadero, ¿por qué nos parece confiable, por qué nos parece un buen proceso o método de justificación de nuestras creencias? Más aún, ¿qué quiere decir que una creencia sea *verdadera*?

Vemos, pues, que partiendo de una breve e inocente reflexión acerca de lo que suponen nuestras acciones cotidianas, tan sólo por preguntarnos qué hay detrás de lo que

hacemos todos los días y qué es lo que hace posible que realicemos esas acciones y que los seres humanos mantengan las relaciones que mantienen, llegamos a toparnos con ciertos problemas, ante los cuales nuestra primera reacción quizá sea de asombro: ¿qué diferencia hay entre creer y saber?, ¿qué significa que una creencia sea verdadera?, ¿qué es un procedimiento de justificación de las creencias? Además de creencias, ¿qué otros elementos suponen las acciones y los complejos de acciones que se dan en las sociedades humanas?

Sin embargo, hay más preguntas que podemos plantearnos, ¿qué ocurre cuando calificamos como buena o mala la acción de una persona?, ¿por qué es malo matar a las personas?, ¿por qué es bueno ayudar a nuestros semejantes?, ¿qué justificación podemos encontrar para nuestras normas morales, por ejemplo, la que prohíbe matar?

En el campo de la política, ¿por qué adherirnos al programa de un cierto partido político?, ¿cómo podemos justificar un programa de acción de un grupo político?, ¿qué significa realmente que un sistema político sea democrático?, ¿por qué la democracia es mejor como sistema político que la dictadura?

En este pequeño libro invitamos al lector a incursionar en este tipo de reflexiones, a plantearse algunas preguntas, que aunque aparentemente sean sobre temas tan triviales como el que comentamos al principio, nos llevan de inmediato a problemas de gran profundidad, como es el del conocimiento y la verdad, o el de lo correcto o incorrecto en el terreno de la moral y la política. Invitamos al lector a tener este acercamiento a la filosofía y a darse cuenta de que, quizá más seguido de lo que ha creído, en realidad ha pensado problemas filosóficos y ha practicado la ardua reflexión filosófica.

LAS NORMAS Y LOS VALORES, LA MORAL Y LA POLÍTICA

LAS NORMAS Y LOS VALORES

En el capítulo anterior mencionamos que en una sociedad como la nuestra, y de hecho en todas las sociedades que conocemos, se realizan acciones y existen prácticas e instituciones sociales que presuponen —entre otras cosas— la existencia de conjuntos de creencias, de saberes, de normas y de valores.

Todos estos elementos están presentes en esferas que son fundamentales en las sociedades, por ejemplo, en la moral, el derecho y la política. También están presentes en actividades típicas de nuestras sociedades modernas como lo son la investigación científica y tecnológica. Examinemos uno de esos tipos de elementos: *las normas*.

Las normas pueden ser de diversos tipos, por ejemplo: jurídicas, como las contenidas en una constitución o en

estatutos legislativos; morales, que prescriben lo que es moralmente correcto en cierto contexto social, es decir, tienden a promover un tipo de comportamiento que en ese contexto social se considera como *bueno*; o bien metodológicas, las cuales indican lo que debe hacerse, por ejemplo, en contextos de la investigación científica y tecnológica. En todo caso las normas se expresan por medio de enunciados que indican algo que *debería* hacerse en situaciones y contextos en donde la norma es pertinente.

Pero si en todos los contextos sociales existen normas, podemos preguntarnos cómo es que la gente las *acepta*, por qué la gente está en general dispuesta a *obedecer* esas normas, aunque puede ser el caso que en ocasiones alguna acción o algún comportamiento de algunas personas no se conforme a alguna norma específica, es decir, que en ocasiones las normas vigentes en una sociedad sean quebrantadas o violadas, ya sean normas jurídicas, morales o incluso metodológicas. El problema en general del porqué se aceptan las normas es el problema de su *aceptabilidad*.

El problema de la aceptabilidad de las normas presenta dos aspectos, lo cuales pueden apreciarse planteando dos preguntas fundamentales:

1. La primera de ellas sería, ¿por qué se han aceptado *de hecho* determinadas normas en cierto contexto social específico?
2. La otra pregunta es, ¿por qué *es aceptable* tal norma o tal conjunto de normas? Veremos que en un cierto sentido esta pregunta equivale a preguntarse, ¿por qué *debería yo hacer* lo que la norma dice que debo de hacer?

La primera pregunta debe responderse por medio de estudios *empíricos*, idealmente *científicos*, los cuales deben explicar cómo y porqué surgieron tales y cuales normas en determinado momento de cierta sociedad, y cuál fue el proceso de su aceptación.

La segunda pregunta podría responderse de dos maneras, una sería en virtud de lo que se llaman *razones prudenciales*, es decir, en función de lo que conviene al sujeto que se plantea la pregunta, particularmente la norma se obedecerá en función de los premios que esa obediencia pueda traer consigo, o porque se desee evitar los castigos que pueda implicar la desobediencia de la norma. Por ejemplo, alguien puede considerar que es conveniente cumplir con la norma que prohíbe que su auto circule en la ciudad de México un día a la semana (norma impuesta a partir de invierno 1989-1990) por temor al castigo consistente en una multa fuerte y la detención del auto; pero esta persona puede no estar convencida de que la norma sea *correcta* porque piense que esa no es una medida eficaz para combatir la contaminación, o porque esa persona valore más la comodidad de disponer todos los días de su auto, que una atmósfera menos contaminada.

Sin embargo, existe otro tipo de respuesta a la pregunta ¿por qué debería yo hacer lo que la norma dice que haga?, a saber, que uno debería obedecer la norma, no por temor al castigo ni por la búsqueda de premios, sino porque sinceramente se cree que es correcto hacer lo que la norma dice, porque se cree que la norma es correcta.

Este segundo tipo de respuesta involucra un análisis conceptual y una argumentación para poner en claro por qué la norma en cuestión es *correcta*. En este análisis y en esta ar-

gumentación se recurrirá a ciertos valores fundamentales, en función de los cuales se considera correcta la norma; por ejemplo, el valor que se otorga a la vida de las personas fundamenta la norma que prohíbe matar a las personas, pues en función de aquel valor se considera que está bien respetar la vida y que está mal no hacerlo. Cuando nos preguntamos por qué está bien o está mal una norma o un sistema de normas, y pretendemos responder a esa pregunta mediante este tipo de análisis y de argumentación, entonces estamos realizando un ejercicio *filosófico*.

Regresemos a la primera pregunta, la que plantea la cuestión de por qué, *de hecho*, se han aceptado ciertas normas en contextos específicos. Esta pregunta se la plantean típicamente los historiadores, los politólogos, los sociólogos, los antropólogos; en general pues, se la plantean los científicos sociales cuando intentan explicar la existencia de tal o cual sistema normativo, sea jurídico, moral o metodológico (este último problema se le plantearía, por ejemplo, a los historiadores de la ciencia y de la tecnología).

El papel del científico social, *qua* científico, se alega con frecuencia, consiste en describir los sistemas normativos en cuestión y, en su caso, ofrecer explicaciones de la existencia, es decir, del porqué de la creación, adopción y supervivencia en cierto contexto y durante cierto periodo de tales sistemas normativos. Este tipo de explicaciones con seguridad serán sumamente complejas y requerirán del enunciado de situaciones de hechos y de relaciones causales entre hechos, así como de relaciones lógicas y conceptuales entre creencias.

Así, una explicación de por qué existe en México la constitución política que actualmente rige en el país, tendrá que ofrecer, para ser completa, entre muchos otros elementos, una explicación del proceso revolucionario de 1910 y de

la conformación de un nuevo orden jurídico en México con el Congreso Constituyente de 1917. Pero tendrá que ofrecer explicaciones también de las fuerzas políticas, económicas y sociales en juego, de las concepciones políticas y filosóficas, es decir, de las creencias de tipo político, social y filosófico que se enfrentaron en dicho Congreso Constituyente, y tendrá incluso que explicar por qué prevalecieron tales y cuales concepciones que quedaron plasmadas en esta constitución, concepciones acerca de la nación y su soberanía, del manejo de los recursos naturales por parte del Estado, de los derechos de los ciudadanos y en particular de grupos específicos de ciudadanos, como los trabajadores, etcétera. Es cierto que todas estas explicaciones podrían ofrecerse tratando de dejar de lado la pregunta acerca de si ese sistema normativo, la Constitución de 1917 en nuestro ejemplo, es *mejor* que las anteriores constituciones, o si es mejor que las constituciones de otros países.

No obstante, siempre es posible plantear esa otra pregunta, la pregunta acerca de si un cierto sistema normativo es mejor que otro, si un determinado código moral es mejor que otro, o si una constitución dada es mejor que otra, es la pregunta *evaluativa* acerca de los sistemas normativos. Esto nos lleva al problema ya no de por qué *de hecho* se aceptan ciertos sistemas normativos, sino al problema de *por qué son aceptables* ciertos sistemas normativos y de si existen grados de aceptabilidad, es decir, si ciertos sistemas o ciertas normas son más aceptables que otras.

El problema de la *aceptabilidad* es pues el problema de por qué aceptar cierta norma o cierto sistema de normas, de cómo elegir entre normas o sistemas de normas alternativos, y aceptar que uno debe actuar conforme a tales normas y sistemas de normas.

Esta segunda pregunta ya no se plantea a un observador externo, sino que se plantea desde dentro del sistema en cuestión. Para aclarar este problema imaginémosnos ahora en el lugar de un delegado en un congreso constituyente. El delegado defenderá la inclusión de ciertas normas y rechazará otras, y para defender las que él propone o le parecen aceptables, mientras no siga dogmática y ciegamente consignas de algún grupo o partido político, tendrá que argumentar a su favor, y su argumentación tendrá que apelar a concepciones de la naturaleza humana, acerca de la moral, de la justicia, de las instituciones sociales, etcétera, es decir, tendrá que recurrir a valores últimos.

Esto es evidente si pensamos, por ejemplo, en las normas relativas a problemas como el divorcio, el aborto o los derechos humanos; el delegado no enfrenta el problema de explicar por qué de hecho se aceptan tales y cuales normas, y tampoco se espera que defienda sinceramente ciertas normas sin argumento alguno, y simplemente que confíe en que esas normas se impondrán porque quienes no las obedezcan serán castigados; lejos de eso, el delegado está en la situación de proponer ciertas normas como las *mejores*, como las que son *aceptables*, y quizá como las *más aceptables* entre varias posibilidades. En este sentido, aunque el delegado juegue un papel político, la defensa y el rechazo que haga de ciertas normas deberá sustentarse en concepciones *filosóficas*, pues tendrá que recurrir al tipo de concepciones y valoraciones básicas que ya mencionamos respecto a la naturaleza y condición humanas, acerca de la justicia, de los deberes de los estados y de los ciudadanos en función de la naturaleza de las personas y de las sociedades, etcétera.

Claro está que de hecho muchas veces se promulgan constituciones y sistemas normativos jurídicos con base en

decisiones arbitrarias, como las constituciones que se promulgan después de un golpe militar y con la fuerza de los tanques. Pero existen situaciones parecidas a la ideal que describí antes. En ese momento el delegado constituyente está en una situación en la que se pone de manifiesto el problema filosófico de la aceptabilidad de las normas. Idealmente el delegado debe argumentar y ofrecer razones para convencer *racionalmente* a los demás delegados para que se adopten tales y cuales normas, y esas razones partirán de concepciones filosóficas.

Lo mismo ocurre en el caso de la moral. De hecho existen sistemas morales en las sociedades, los cuales incluyen normas y valores. Si nos preguntan las razones por las cuales aceptamos como personas determinadas normas morales, entonces deberemos ofrecer razones del estilo de las que ya hemos mencionado, por ejemplo, ciertas concepciones acerca de la condición humana, ciertas razones que nos hacen considerarnos sujetos morales y obligados a actuar moralmente, ciertos valores fundamentales como el derecho y el respeto a la vida, etcétera.

Este problema es diferente del que se le plantea al científico social que trata de describir la moral dominante en cierta sociedad y época. Él puede describir ese sistema moral e incluso ofrecer explicaciones del motivo por el cual se adoptó tal moral, por ejemplo en México durante el siglo XVI, pero no tiene que comprometerse con la aceptabilidad de las normas que describe, es decir, él no tiene que ofrecer razones para aceptar las normas que fueron aceptadas en la sociedad que estudia. En cambio algún individuo de esa sociedad en la época correspondiente, si hubiera sido cuestionado acerca de por qué acepta tales normas, hubiera debido ofrecer razones, y al hacerlo, hubiera tenido que explicitar algunos de sus supuestos filosóficos.

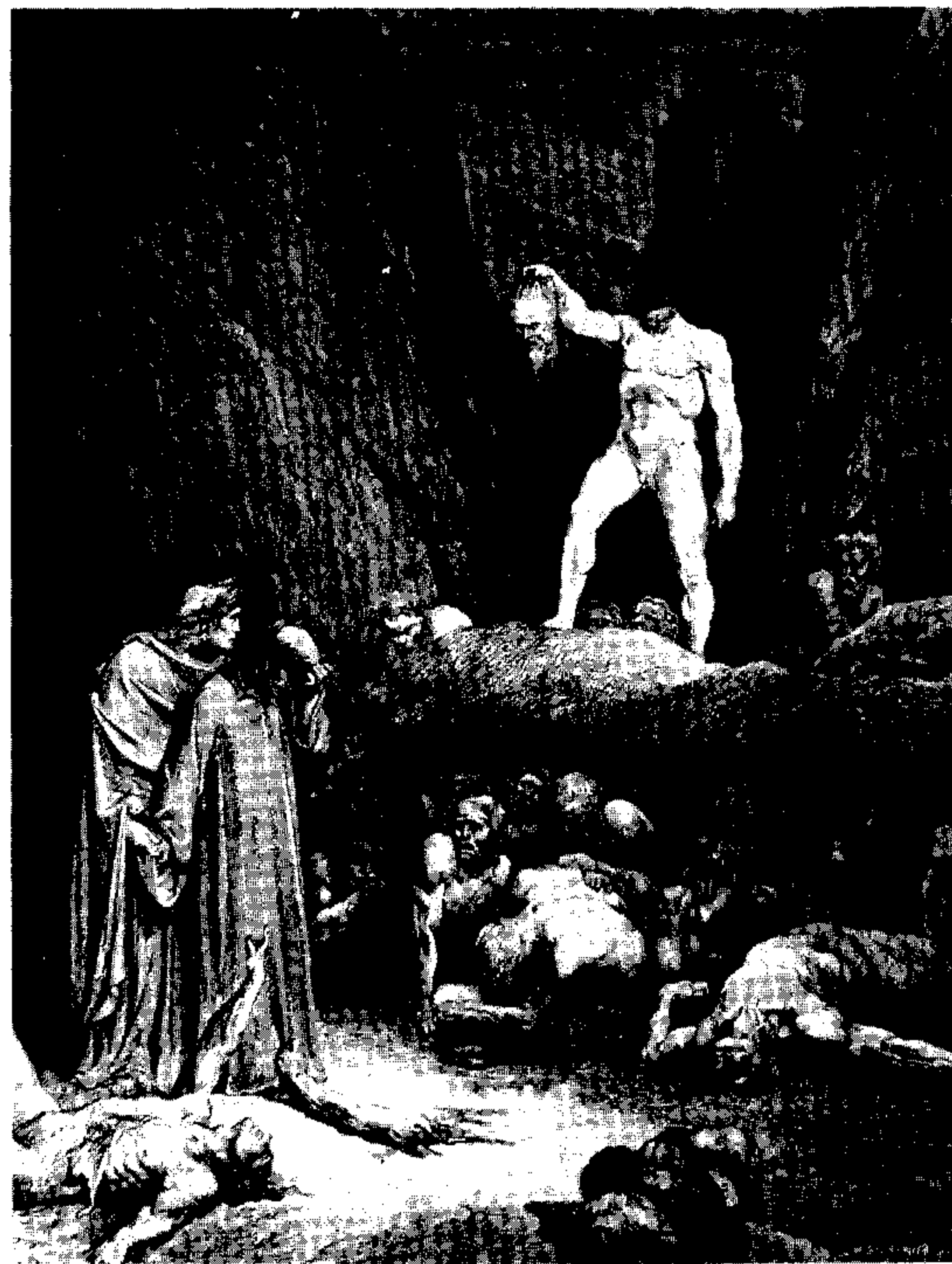
Bien entendido, es parte ya de un debate filosófico el problema de si existe la posibilidad de argumentar racionalmente a favor de la adopción de ciertas normas específicas, y en defensa de ciertos valores básicos. Algunos filósofos alegan que sí, otros que sólo bajo ciertas concepciones restringidas de la racionalidad, y todavía algunos más que esto es posible sólo de una manera muy restringida. Pero el caso es que estamos ya frente a un problema filosófico, a saber, el de la aceptabilidad de las normas, lo cual no constituye un problema *científico* en la medida en que su resolución apela primordialmente a concepciones previas y a una argumentación correcta y no a cuestiones de hechos.

LA MORAL: ¿POR QUÉ DEBERÍAMOS SER MORALES?

En el primer capítulo comentamos que las personas, al reflexionar sobre su condición como seres vivos, deben enfrentar una decisión fundamental: aceptar continuar viviendo o rechazar la vida.

Dejemos de lado las condiciones por las cuales una persona podría querer dejar de vivir. Pero lo cierto es que una vez que alguien decide seguir viviendo, tiene al menos dos opciones: aislarse de toda vida social (volverse un ermitaño alejado del mundanal ruido) o aceptar la convivencia con otros seres humanos.

La mayoría de nosotros hemos aceptado la convivencia con los demás seres humanos. Una vez que aceptamos convivir con otras personas, necesariamente enfrentamos un conjunto de valores, de principios, de normas y de creencias que constituyen el sistema moral del grupo social o de la sociedad en la cual aceptamos vivir. Sin embargo, los sistemas morales por lo general no son cuerpos únicos, homo-



¿Por qué obedecer una norma? Algunas personas obedecen normas por razones prudenciales, por ejemplo, por temor al castigo, sin embargo, las normas también pueden ser obedecidas porque las personas las juzguen *válidas*. ¿Qué significa que una norma sea válida? (Ilustración de Gustave Doré para "El Infierno", de la obra *La divina comedia* de Dante Alighieri.)

géneos y completamente coherentes. Muchas sociedades no tienen una única moral —aunque algunas sí, sobre todo sociedades poco desarrolladas— sino que dentro de ellas coexisten diferentes concepciones morales a las que se adhieren diferentes grupos.

El problema filosófico que enfrentamos a partir de esto es doble: por una parte surge la cuestión de si deberíamos actuar en sociedad conforme a un sistema moral que nosotros aceptemos, o si podemos mantenernos al margen de toda consideración moral y actuar en sociedad como si no existiera al menos una moral; nos podemos plantear la pregunta ¿deberíamos ser morales? Sea que respondamos afirmativa o negativamente, debemos justificar nuestra posición. ¿Por qué deberíamos ser morales, o por qué no?

Si respondemos afirmativamente, consideramos que debemos aceptar algún sistema moral, convencidos de que debemos actuar de acuerdo con él. Puede ser que no nos parezca aceptable el sistema moral imperante en nuestra sociedad, o al menos que no nos lo parezca en su totalidad, ya que podemos estar en desacuerdo con algunos de sus principios, de sus normas o de sus valores. Incluso es posible que rechacemos íntegramente un sistema moral, pero a menos que hayamos decidido que no tenemos por qué ser morales, debemos optar por algún sistema moral. El examen de los elementos que entran en juego en un sistema moral, para aceptarlo o rechazarlo —parcial o totalmente—, y en caso de rechazo el examen de otras opciones y su posible aceptación, constituye de nueva cuenta un ejercicio filosófico.

¿Qué significa ser moral? Significa que nuestra aceptación de la convivencia con otras personas nos impone el reconocimiento de la existencia de valores y normas, de reglas

para actuar que indican lo que es *correcto* y lo que no lo es en las interacciones humanas, así como en la interacción entre los seres humanos y la naturaleza; el fin de estas reglas es promover la conducta que se considera buena en función de los valores que se acepten, por eso estas reglas constituyen ciertas *normas*.

Las normas y los valores existen de hecho en las sociedades. Un interesante ejercicio consiste en tratar de imaginar si es posible que exista una sociedad de seres humanos que no tuviera normas ni valores. La mera existencia de ciertas normas no implica que éstas sean aceptables, es decir, que se puedan *justificar*, ni significa que siempre se obedezcan. Por su propia naturaleza, las normas pueden obedecerse o quebrantarse. Puede ser que en una sociedad ciertas normas que se consideran formalmente vigentes ya no sean obedecidas de hecho por los miembros de esa sociedad, pero esto no quiere decir que la sociedad exista sin norma alguna, sino que las normas que de hecho se siguen no se han formulado explícitamente. Por eso ocurre que de tanto en tanto los sistemas normativos, las constituciones por ejemplo, se modifican, o a veces cambian radicalmente, lo mismo ocurre con los códigos morales, hay normas que caen en desuso y son suplantadas por otras.

La sola decisión de convivir en sociedad, de interactuar con otros seres humanos —decisión que está en las manos de cada persona— compromete a las personas a aceptar normas y reglas de convivencia, aunque de esto no se sigue cuáles normas específicas son aceptables y cuáles no. La moral refleja la necesidad de respetar a las otras personas y de reconocer la existencia de las normas y de los valores que entran en juego para promover el comportamiento que manifieste ese respeto.

EL RELATIVISMO MORAL: ¿EXISTEN VALORES Y NORMAS MORALES UNIVERSALES?

Hemos comentado que de hecho en diferentes sociedades y a lo largo de la historia, existen y han existido diferentes sistemas morales bajo los cuales los seres humanos han guiado sus acciones y han regulado sus interacciones. Una pregunta que surge entonces es la de si los sistemas morales que existen y que han existido tienen necesariamente algunos elementos comunes, o si pueden existir sistemas morales completamente ajenos entre sí, y para los cuales no exista ninguna medida común, de manera que las creencias, los valores, los principios y las normas que los constituyen sean por completo relativas a cada uno de esos sistemas y por consiguiente las acciones que realizan los individuos que aceptan un cierto sistema no pueden ser juzgadas como correctas o incorrectas, o como buenas o malas, desde la perspectiva de quien sigue otro sistema moral.

Más aún, se puede plantear el problema de si existe una manera de fundamentar las normas morales que sea común a los diversos sistemas morales, aunque las normas que de hecho están presentes en cada sistema sean diferentes. ¿Existen, o pueden existir, sistemas morales que no tengan nada en común, ni siquiera una manera (aunque sea implícita) de fundamentar sus normas? Éste es el problema del relativismo moral.

Existe una posición que alega que los juicios de valor, por ejemplo los juicios acerca de si una acción está bien o está mal, o si ciertos fines son correctos o son incorrectos, son relativos a los intereses y a la visión del mundo de la comunidad en donde se realiza la acción o en donde se plantean los fines en cuestión. Así, se alega que una comunidad que



Quando las normas se obedecen porque se cree que son legítimas es posible la convivencia pacífica entre los seres humanos. ("El juramento de la cancha de tenis", Jean-Pierre-Marie Jazet.)

practica el sacrificio humano como un ritual religioso porque están convencidos que existen dioses que exigen —para su satisfacción y para ayudar a la comunidad y ser benévolo con ella— que de cuando en cuando se haga un sacrificio humano en su honor, no puede ser *condenada* por quienes creemos que nada justifica el sacrificio humano. Se sostiene que nosotros no podemos condenarla porque los valores, los fines y las creencias de la comunidad que practica el sacrificio son tales que *para ellos* no está mal el sacrificio, sino por el contrario *para ellos* es correcto, en primer lugar porque el sacrificio traerá beneficios a toda la comunidad al ganarse el favor de los dioses, y además la persona sacrificada puede gustosa prestarse al sacrificio porque resulta un honor para ella, y porque de acuerdo con las creencias de la comunidad, el sacrificio puede garantizarle un lugar junto a los dioses y por consiguiente asegurarle la felicidad eterna.

En contra de estas ideas a veces se alega que entonces no podríamos condenar, por ejemplo, las acciones de los nazis, pues debería considerarse que sus acciones eran correctas de acuerdo con sus valores, normas, fines e intereses, aunque según los nuestros resulten repugnantes. Esta consecuencia parece volver inaceptable a la posición relativista.

Creo que aquí el problema surge por la inadecuada especificación de aquello a lo *que se relativizan los juicios de valor o los juicios de hecho cuando se propone un cierto relativismo*.

En mi opinión existe una posición relativista que es aceptable, la cual no tiene la consecuencia indeseable y repugnante de que tengamos que reconocer que no es posible condenar a los nazis.

Esta posición recoge la idea del relativismo cultural común entre los antropólogos en el sentido de que diferentes culturas pueden tener distintas concepciones del mundo.

Esta versión de relativismo cultural afirma que puede haber diferentes perspectivas, diferentes puntos de vista, presentados mediante diversas *concepciones o visiones del mundo, o marcos conceptuales*.

A partir de esta idea se sostiene que lo que puede ser incorrecto o irracional en nuestra sociedad, puede ser razonable y correcto en otras circunstancias, es decir, en otra sociedad con una concepción del mundo diferente a la nuestra y sumergida en un particular entorno natural. Hasta aquí simplemente se recoge el relativismo cultural estándar de los antropólogos.

Sin embargo, es preciso especificar algo más. Se requiere indicar de modo general las unidades a las cuales se debe relativizar. Esto de hecho está contenido en las versiones estándares del relativismo cultural. Su propio nombre lo indica: se debe relativizar a las culturas.

Es cierto que esto no es muy claro, quizá haya casos en la antropología en los que las culturas, en general, quedan delimitadas con suficiente precisión como para no introducir mayores complicaciones. Pero cuando se ha querido extender estos análisis al caso de las comunidades o “culturas” científicas, o cuando se trata de aplicarlo a “culturas” o “subculturas” dentro de una sociedad más amplia, como sería el caso de los nazis, entonces han surgido muchas dificultades, algunas de las cuales pueden disiparse aclarando el tipo de unidades a las que deben relativizarse los juicios.

Con esta idea, y siguiendo con el ejemplo de los nazis, puede darse respuesta al problema. La respuesta a la objeción de los nazis (cualquiera que sea la extensión de este término) es simplemente que ni éstos y ni siquiera Alemania durante el periodo de dominación fascista, pueden considerarse aisladamente del resto del mundo con el cual interactuaron.

En este caso, es necesario tomar en cuenta que los nazis interactuaron con muchas otras naciones y culturas, de modo que el contexto pertinente debe incluir otras visiones y concepciones del mundo, de creencias, de valores, de normas, etcétera, que sostenían todos los individuos y comunidades que fueron afectados por el fenómeno llamado nazi. Esto incluye, entre tantos otros, a todos los nazis, alemanes o no, a toda la gente con ideologías diferentes: los comunistas y los liberales; a personas pertenecientes a grupos étnicos perseguidos, como los judíos; también incluye a los ciudadanos de los países que participaron directamente, o que de algún modo fueron afectados por la política nazi y por la guerra; etcétera. Es decir, los nazis, en el mejor de los casos, deberían ser vistos como miembros de una comunidad más amplia, que incluía ciertamente a no nazis.

La posición que aquí sugiero propone que los valores y principios bajo los cuales ejecutaron sus acciones los nazis no eran racionalmente aceptables por todos los miembros de la comunidad pertinente, no se trataba de principios, valores y creencias aceptables por todos los miembros de la comunidad realmente afectada.

Una detallada argumentación a favor de esta afirmación requeriría de una reconstrucción de la ideología nazi, de la comunista y sus variantes, de la liberal, de las creencias dominantes de los judíos de la época, etcétera. Pero creo que no es difícil darse cuenta que dentro del gran marco conceptual que contendría a todos esos sistemas de creencias podrían encontrarse buenas razones para rechazar, mediante una discusión racional, las creencias básicas de los nazis. Por supuesto, además podemos criticar y condenar profundamente los valores y los objetivos de los nazis desde nuestro punto de vista, es decir, dentro de nuestro marco conceptual.

Por lo anterior, es claro que podemos decir que los objetivos de los nazis estaban profundamente mal, pero no estamos comprometidos con la afirmación de que sus objetivos estaban bien en relación con sus intereses. Quizá tendríamos que reconocer que de acuerdo con sus intereses eran racionales al perseguir determinados objetivos, pero de ninguna manera estamos impedidos de afirmar que *incluso dentro del marco conceptual pertinente sus objetivos eran condenables*. Lo que sucede, como acabamos de ver, es que *el marco conceptual pertinente* no puede reducirse al contexto de la propia ideología nazi, sino que es mucho más amplio. Así, podemos concluir que es posible sostener un relativismo modesto y superar la objeción de la imposibilidad de sostener correctamente juicios de valor en relación con grupos como los nazis.

Notemos que el esbozo de argumento recién presentado descansa en la idea —que debería desarrollarse en detalle— de que la ideología nazi no resistiría el análisis bajo una discusión racional *incluso dentro del marco conceptual pertinente*.

Ciertamente, el argumento que he esbozado apela a *condiciones formales de racionalidad*. Pero no debe perderse de vista que la objeción que hemos examinado afirma que ninguna posición relativista puede dar cuenta de los nazis, porque el relativismo parecería quedar obligado a decir que *en relación con sus intereses* no podemos decir que los objetivos de los nazis estaban mal.

Hemos visto que el relativismo que he sugerido no queda sujeto a esta objeción. Por esto creo que no es insuperable la objeción de que los nazis llegaron al poder por una vía democrática, que durante su ejercicio empleaban argumentos y que mantuvieron un aparato legal e institucional, o sea, elementos de una sociedad “racional”. La cuestión es que

de todos modos podemos decir que incluso dentro del marco conceptual de la comunidad pertinente a la cual pertenecían, sus valores, principios y metas no eran racionalmente aceptables.

Pero consideremos en cambio el ejemplo de una sociedad agrícola que ha propuesto el filósofo norteamericano Hilary Putnam al discutir este problema (en su libro *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981, p. 171). Este autor plantea el ejemplo de una comunidad de granjeros quienes tienen un desinterés total por las artes, la ciencias, la religión, en fin, por todo aquello que nosotros podemos considerar espiritual o culturalmente valioso. Y afirma que aunque nosotros podríamos tener cierto desprecio por su manera de vivir, no podríamos llamarlos inmorales, ni irracionales por llevar esa vida. De hecho la situación es que su horizonte cultural nunca les ha permitido la opción de una vida espiritual más rica. Por eso precisamente forman una auténtica comunidad con su propio y peculiar marco conceptual o concepción del mundo, lo mismo que en general las culturas que estudian los antropólogos, o la unidad cultural que formó Mesoamérica antes de su interacción con los europeos. Todas éstas, ciertamente, pueden considerarse comunidades con su propio horizonte cultural.

No podríamos llamarles irracionales a estos granjeros, pero es engañoso decir que no podríamos llamarles inmorales. Putnam tiene razón al señalar que no les podemos llamar inmorales porque no hay nada que reprobar en su tipo de vida. Como él dice, podríamos despreciar tal tipo de vida por pobre, pero no condenarlo. Pero la cuestión que aquí me interesa es la de una distinción entre el reconocimiento de los límites que tiene una comunidad en función de una visión del mundo que permanezca efectiva-

mente aislada de otras, de acuerdo con lo cual podemos comprender sus acciones, creencias, e incluso el porqué creen que ciertas cosas son correctas, y el hecho de que podamos hacer juicios de valor en relación con sus acciones o instituciones.

Quizá se comprenda mejor lo anterior si consideramos de nuevo a una comunidad que practique el sacrificio humano. Más aún, pensemos que tal comunidad tiene un sistema de creencias y valores según el cual es un auténtico honor ser sacrificado, y además que todos los miembros de ella están convencidos que quienes así son elegidos alcanzarán la felicidad eterna. Creo que podemos conceder que el sistema de valores y creencias esté organizado de tal modo que sea posible para nosotros comprender por qué en esa comunidad el sacrificio humano se acepta como correcto, incluso como un auténtico honor para el sacrificado.

Conviene entonces tener claro qué es lo que pretendemos si alegamos que de acuerdo con nuestro sistema de creencias y valores el sacrificio humano es incorrecto. Me parece evidente que siempre es posible hacer un juicio moral en relación con acciones o instituciones como las del sacrificio humano *dentro* de nuestra cultura. Pero análogamente a lo que ocurre con nuestras pretensiones de verdad, en este caso nuestra pretensión de corrección de un juicio de valor significa que creemos que podríamos sostener racionalmente que nuestro juicio es el correcto, incluso para personas que provienen del contexto en donde se dan las acciones o la institución en juicio.

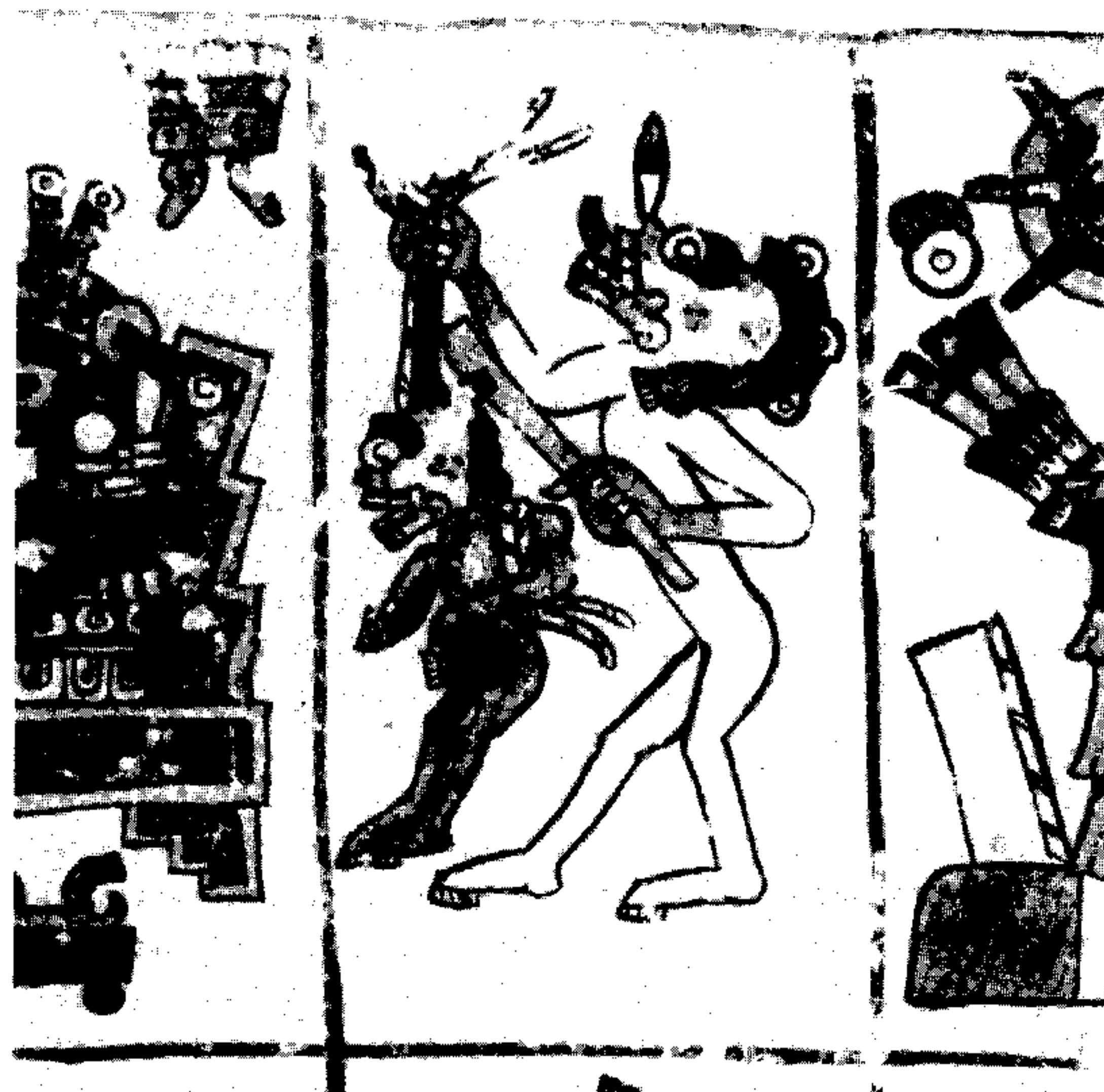
Según lo que hemos discutido hasta aquí, puede ser el caso que una cierta acción, o una institución, como el sacrificio humano, esté racionalmente justificada *dentro* de una cultura particular. Pero pretenderíamos oponernos con bue-

nas razones a tal institución. Esto es, desde nuestra perspectiva, de acuerdo con nuestros criterios efectivos, y con nuestros valores, es correcto reprobar tal acción o institución. Más aún, nuestra pretensión es que en una discusión racional convenceríamos a los miembros de la cultura en cuestión de que obran de una manera incorrecta. Notemos que esto significa que seríamos capaces de modificar algunos de sus criterios y valores básicos.

Es decir, en realidad lo que habríamos intentado sería un proceso de "ilustración" en relación con los miembros de esa comunidad, seguros como estamos de que es incorrecto practicar el sacrificio humano. Pero dicho intento partiría del reconocimiento de la facultad de racionalidad de los miembros de la otra cultura, y requeriría un mutuo proceso de comprensión de las prácticas, del lenguaje y de las creencias de los otros, todo esto conducido de modo racional. Entonces habría que ver el resultado, quizá acabaríamos por ser los "ilustrados".

Podemos concluir que el relativismo que aquí he sugerido no prohíbe las evaluaciones transculturales. Sólo enfatiza el cuidado que debemos tener al hacer esas evaluaciones, que por un lado debemos tener claridad de que los actores pueden estar justificados racionalmente para tener cierta creencia, incluso para creer que cierta acción es moralmente correcta, y que por consiguiente, si impugnamos tal creencia, debemos estar dispuestos a sostener nuestro punto de vista racionalmente, en un diálogo con ellos, y en tal caso correr el riesgo de que nosotros seamos los ilustrados, es decir de tener que reconocer que debemos cambiar algunos de nuestros valores y creencias fundamentales.

Lo que no hay que perder de vista, en este caso, es la justificación racional a partir de un conjunto de creencias



Las creencias, los valores y las normas son diferentes en diferentes culturas. ¿Existen fundamentos universales para la justificación de las creencias, de los valores y de las normas? ("Miquiztli", la muerte, Códice Borgia.)

y valores básicos dados, los cuales no están en cuestión. Otro asunto es el de justificar racionalmente tales creencias y valores básicos, lo cual es un problema central para la *ética*.

LA RACIONALIDAD Y LA CONFRONTACIÓN DE INTERESES Y DE VISIONES DEL MUNDO¹

En cuestiones morales, en cuestiones políticas y en cuestiones de creencias y conocimientos, constantemente surgen discrepancias de opinión. Existen varias maneras de terminar con esas discrepancias.

Una manera de acabar con una diferencia de opinión es la de asesinar a los que discrepan de nosotros. Ésta no es una idea nueva —seguramente es tan vieja como la humanidad misma—, aunque tal vez no parezca aceptable desde un punto de vista ético.

Otra forma de terminar con una diferencia de opinión —quizá la más reciente en la historia de la humanidad— es la de establecer una discusión por medio de la cual intentemos precisar la diferencia, para luego buscar la manera de superarla. ¿Pero qué significa superar una diferencia de opinión?, y en su caso, ¿cómo puede hacerse?

Notemos, en primer lugar, que superar una diferencia de opinión no significa terminar con la diferencia a toda costa. Uno de los métodos más efectivos para lograr esto es el señalado al principio del párrafo anterior, pero ya hemos dicho

que es inaceptable. Una diferencia también puede llegar a un término por la muerte natural de los contrincantes, o por lo menos de los que defiendan alguna de las posiciones encontradas. Otra manera de terminarla es mediante el ejercicio del poder —por parte de quien lo tenga, si es que alguien lo tiene— para someter a los disidentes y exigir así que compartan su opinión, o por lo menos que actúen como si la compartieran. Otra más es la de negociar: se llega a un acuerdo, no por el convencimiento de que el otro tenga la razón, sino simplemente porque consideramos que hemos obtenido todo lo que de momento podemos obtener, a cambio de lo cual debemos ceder, y pensamos que más vale detener ahí la confrontación. Finalmente, existe la posibilidad de la *discusión racional*, la cual tiende a terminar las discrepancias en virtud del acuerdo logrado mediante el convencimiento bien fundado en *razones*.

En una discusión racional se trata de aprovechar una gran cantidad de puntos de acuerdo —muchos de los cuales quedarán implícitos— y una infinidad de presupuestos compartidos, para entonces debatir y en su caso modificar los puntos de vista en controversia. Pero una discusión racional en condiciones ideales, o puras, es un acontecimiento raro en relación con el número de interacciones de los seres humanos.

Este tipo de discusión ocurre en lo que podemos llamar *condiciones óptimas de comunicación*. Éstas son las condiciones en las cuales los participantes están interesados en convencerse de alguna idea por medio de *buenas razones*, y en donde ese convencimiento trata de conseguirse por medio de un debate en donde sólo se vale ofrecer *razones*, y en donde queda convenido que vencerá el mejor argumento, de acuerdo con criterios compartidos.

¹ Esta sección está basada en el artículo "La ofensa y el castigo", publicado en *Universidad de México*, revista de la Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 461, junio de 1989.

Pero hay algo paradójico en esto, y es que si bien las situaciones en las que se ejemplifican de hecho las situaciones óptimas de racionalidad son raras, las *condiciones de posibilidad* para la realización de esas situaciones óptimas de comunicación —y por consiguiente para el ejercicio de la comunicación racional— son permanentes.

De hecho esas condiciones que hacen posible la comunicación ideal son las mismas que están presupuestas y que posibilitan las negociaciones, los engaños y los fraudes, incluso son las que permiten tener la idea —y comunicarla y entenderla— de matar al contrincante o al que, a nuestro modo de ver, nos ha ofendido.

En efecto, en el lado opuesto a la comunicación racional óptima, se encuentran las actitudes *irracionales*, por ejemplo, aquéllas en las cuales se intenta terminar una discrepancia de opinión por medio de la violencia, incluso por medio de la eliminación del adversario.

Veamos esto más de cerca, ilustrado mediante un caso reciente que a primera vista podría analizarse como una diferencia de opinión, en donde se trató de asesinar al contrincante. Un caso así fue el que protagonizó el ayatola Jomeini en Irán, al condenar y poner precio a la cabeza del escritor angloindio Salman Rushdie, por haber escrito en su novela *Versos satánicos* algunos pasajes que desde el punto de vista del líder musulmán fundamentalista eran una blasfemia contra su religión y sus seguidores.

Las condiciones que hacen posible la interacción comunicativa racional son las que hacen posible toda interacción comunicativa entre los seres humanos; son las que hacen posible, entre otras cosas, el acuerdo entre científicos —por medio de discusiones racionales— acerca de los hechos del universo y sus explicaciones; y son las que permiten un

acuerdo político entre grupos por medio de la negociación. Estas condiciones son también las que hacen que entendamos que alguien que se considera genuinamente ofendido decida *castigar* a quien cometió la ofensa. La idea —y la acción— de matar pueden ser irracionales, pero *tener* la idea es posible gracias a los principios presupuestos de la comunicación, los mismos que permiten la interacción racional. Por eso, estos principios son los mismos que nos permiten entender que el ofendido ayatola Jomeini haya puesto precio a la cabeza de Salman Rushdie.

Si nos esforzamos por *entender* la acción del ayatola, probablemente logremos comprender que un musulmán fundamentalista ponga precio a la cabeza de quien, en su opinión, lo ha *ofendido* a él y a toda una población de acuerdo con sus creencias básicas.

¿Podemos justificarlo? Una importante corriente de opinión afirmó que no podemos justificarlo, y que por el contrario, debemos condenarlo. ¿Por qué? Creo que la respuesta básica es porque está *mal*, fundamentalmente *mal* —de acuerdo con *nuestros* valores, los de esa cultura que vagamente podemos designar mediante el término “occidental” — asesinar a las personas, cualquiera que sea el motivo; además, coartar la libertad de expresión, sobre todo si es de esa manera tan radical y violenta, contraviene nuestros valores y creencias fundamentales.

Parece, pues, que no podemos justificar al ayatola, porque la *justificación* se debería basar en *nuestros valores fundamentales*, y es claro —por lo menos juzgando en términos de esta situación— que dentro de esta cultura occidental no se comparten ciertos valores básicos con musulmanes fundamentalistas que actúen como el ayatola, por lo menos aquellos valores y principios que les permiten considerar correcto el llamado a un asesinato porque la persona ha escrito ciertas ideas.

Pero si no podemos justificarlo, ¿podemos condenarlo? Si la condena atiende a las *razones* que él tuvo para proponer la muerte de Rushdie, parecería que no. Nosotros juzgamos como criminal esta propuesta, pero él seguramente la consideró como el merecido castigo a un transgresor de las reglas establecidas y aceptadas en *su* contexto.

La condena que podemos hacer del ayatola, o de sus acciones, es *interna a nuestra cultura*, y un musulmán fundamentalista no está obligado a asumir nuestras conclusiones, o a plegarse a nuestras reglas y leyes. La justificación y la condena parecen ser relativos a los principios, normas, reglas, valores, creencias básicas y concepciones metafísicas de cada cultura.

En virtud de lo anterior, una declaración en el sentido de que “es condenable que se coarte la libertad de expresión”, especialmente si es por medio de una amenaza de muerte (que condenaría al ayatola), pero que al mismo tiempo afirme que “es lamentable que esa libertad se use para ofender los sentimientos básicos de *otros* pueblos, en virtud de sus creencias” (o cualquier cosa por el estilo), implicando que esos otros pueblos o culturas tienen *una concepción del mundo diferente de la nuestra* (lo cual significará una admonición a Rushdie), sólo puede tener sentido dentro de *nuestra propia cultura*.

En el caso que nos ocupa, lo que nosotros consideramos como una amenaza criminal que coarta la libertad de expresión proviene, supuestamente, de *otra* cultura. Nuestra pretensión de que eso está *mal* se basa en *nuestros* valores, pero quizá no sea visto así, tal vez no sea aceptable, desde *el otro* punto de vista.

La reconvención a un miembro de *nuestra* cultura en el sentido de que no debería ofender a miembros de otra cultura, tiene sentido para nosotros.

Sin embargo, la circunstancia de este caso, la forma en la que los otros se dieron por ofendidos por un texto escrito en el contexto occidental, y su manera de reaccionar, muestra más bien que esa otra cultura después de todo no es tan ajena a la nuestra.

Si los otros se ofendieron por algo que se hizo en nuestro contexto, evidencia que su interacción con nuestra cultura es bastante estrecha y patentiza que no es posible trazar una separación tajante entre las dos culturas.

La conclusión parece ser que en occidente no podemos pensar hoy en día el problema de la cultura islámica como el de una cultura radicalmente diferente a la nuestra. Más aún, la “ofensa” sufrida por los musulmanes fundamentalistas no parece haber surgido de una peculiar interpretación que ellos hubieran realizado de una acción cometida en nuestro contexto por alguien completamente extraño a esa cultura y que por ignorancia de su contexto resultara ser un insulto. En realidad se trata de un nivel de discrepancia en donde el ofensor y el ofendido comparten gran cantidad de supuestos básicos.

La libertad de expresión encuentra límites en la interacción transcultural, tanto como los tiene en la interacción intracultural. En uno y otro caso, cuando se ofende a alguien, el ofendido podría tratar de establecer una comunicación con el ofensor y dirimir la cuestión mediante un diálogo racional, pero también podría responder con el mismo tipo de agresión, y en el caso extremo podría desear y tratar de conseguir la muerte del ofensor.

En este último caso podría tratarse de un caso extremo de neurosis, o el impulso podría responder a lo que el ofendido juzga como un requerimiento de su contexto político, y que puede ser aprovechado en su beneficio. Se trata

del mismo caso que, cuando en nuestro medio occidental, el adversario insulta o construye argumentos *ad hominem*, es decir contra una persona específica, por tratarse de ella y no de otra, y cuando tales argumentos no vienen al caso. Se trata pues, de no tomarse una controversia en serio, de no buscar entablarla y superarla, ni bajo los supuestos de la racionalidad pura ni bajo los de la negociación. Se trata más bien de medir el *poder* con el que se cuenta. Poder que si no redundaba en un control de una situación más global, por parte de quien lo mide y quiere ejercerlo, al menos le debería permitir controlar su esfera de influencia preferida (la sociedad tradicional del ayatola en este caso).

El ayatola juzgó que estaba mal lo que Rushdie escribió. Muchos de nosotros juzgamos que la actitud del ayatola estuvo mal. No se trata de dos juicios de valor desde posiciones inconmensurables, desde posiciones que no tuvieran una medida común. Se trata de la confrontación de dos juicios de valor en un entramado complejo, la cual podría dirimirse racionalmente por medio de los elementos que se comparten.

Esto sólo en el extremo en el que se optara por el debate racional. En el otro extremo —como ya mencionamos— está la viejísima —o quizá eterna— idea de asesinar al adversario para terminar la discrepancia. En medio está el interés en el control político de una situación.

Este interés no era privativo del ayatola Jomeini, sino que lo compartía con muchas personas en todas partes del mundo, en muchas circunstancias. Ese discurso se puede entender, después de todo. En ese contexto de interacción, el interés en la muerte del adversario y en la terminación de la discrepancia no era lo que realmente interesaba.

Más bien el que manifiesta ese deseo necesita que sobreviva su enemigo para poder continuar amenazándolo, y

por medio de la amenaza conseguir la realización de otros intereses (por ejemplo, de control de su comunidad). Los diferentes grupos que contienden en distintas arenas políticas bien saben esto, pero por fortuna a veces a lo más que llegan es al insulto y no siempre amenazan de muerte; en otras ocasiones los contrincantes saben negociar, y hasta se dan casos —desafortunadamente muy pocos— en los que los adversarios discuten racionalmente.

LA POLÍTICA: ¿CÓMO Y POR QUÉ ACEPTAR UN PROGRAMA POLÍTICO?

En las situaciones que hemos comentado, han estado involucrados problemas políticos.

En la política se encuentra una situación análoga a la que hemos visto en relación con la ciencia y con la moral. El politólogo o el historiador político pueden, en primer lugar, ofrecer una descripción de un cierto sistema político, y en segundo, ofrecer explicaciones de los fenómenos políticos que ahí ocurran. Tales explicaciones pueden variar tanto como los instrumentos teóricos y metodológicos empleados, pero no necesariamente implican una toma de decisión por parte del analista a favor o en contra de las diferentes concepciones políticas que entran en juego en el sistema analizado, es decir, el análisis puede ser neutral con respecto a esas concepciones. Pero siempre subsiste el otro tipo de problema, a saber, el de la fundamentación de una cierta concepción política. Éste es el punto de intersección entre la teoría política y la filosofía política.

En la base de los programas de los partidos o de los grupos políticos siempre se encuentra —aunque sea de manera implícita— una cierta concepción política. Estas concepciones, a la vez, requieren de una fundamentación a partir de con-



493

Una manera de acabar con una discrepancia de opinión es la de eliminar al adversario. ¿Pero existen formas racionales de superar las diferencias de opinión? (“Una discusión literaria en el segundo balcón”, Honoré Daumier, 1864.)

Theologus.

Astronomus.



Las diferencias de opinión también pueden debatirse y superarse por medio del diálogo racional. (“El teólogo y el astrónomo”, Cardinal d'Aillys, 1490.)

cepciones sobre las personas, la sociedad, la moral, la justicia, los derechos humanos, etcétera.

Legitimidad y legitimación

Veamos una manera de realizar al menos una parte de esta fundamentación, distinguiendo entre dos nociones muy importantes para la teoría y la filosofía políticas, a saber, las nociones de *legitimidad* y de *legitimación* de los sistemas políticos. La distinción que analizaremos se basa sobre el tipo de argumentación que pueda desarrollarse para la defensa o el ataque del sistema político, y de sus principios, por parte de los actores involucrados.

Podemos pensar que es posible que haya uno (o muchos) sistemas políticos a favor de los cuales pueda argumentarse, en el sentido de que puedan defenderse racionalmente en una argumentación, de modo genuinamente universal, sin que la discusión sea válida únicamente en relación con un contexto específico, sino que podamos pensar que la argumentación es válida para quien quiera que participe en la discusión, cualquiera que sea su origen, siempre y cuando esté dispuesto a discutir bajo las normas de la racionalidad.

El requisito que podemos pensar *a priori* para que un sistema político sea defendible, sería el de la aceptabilidad universal, es decir, que fuera aceptable por cualquier sujeto racional, en condiciones óptimas de discusión. Pero fácilmente comprendemos que una discusión, por más *libre y racional* que sea, nunca se da en un vacío sociocultural, siempre se da en el seno de una comunidad, o en el contexto de una interacción transcultural, donde se trata de la interacción de sujetos originarios de diferentes comunidades.

Con esto en mente, podemos proponer una distinción entre *legitimación* y *legitimidad* de un sistema político y/o social. La legitimación se daría por medio de una discusión en el interior de una misma comunidad. Esto es, puede haber una disputa conducida racionalmente entre los miembros de la misma comunidad. Una vez agotados todos sus recursos culturales, sin ejercicios de fuerza no racionales, puede llegarse a un acuerdo acerca de la estructura de poder, la toma de decisiones, la capacidad de influencia y la posibilidad de mando, así como sobre la estructura de distribución de recompensas morales y materiales en su sociedad. De este modo el sistema quedaría legitimado para sus propios miembros.

Podemos llamar *legitimación*, pues, al asentimiento que se logra dentro de un sistema por parte de sus miembros, mediante un ejercicio racional de disputa. En este caso, el sistema queda justificado porque es posible desarrollar, al menos en principio, una argumentación en la cual todos los sujetos involucrados pueden poner en duda y discutir desde una orden hasta el sistema íntegro; pero a final de cuentas llegan a un acuerdo sobre la aceptabilidad de ese sistema. Sin embargo, la discusión, si bien es racional, queda siempre constreñida por el marco conceptual, los recursos intelectuales y materiales, en fin, por el horizonte cultural de la comunidad en cuestión.

Pero entonces es posible que el sistema no sea admisible para cualquier otro sujeto racional, proveniente de una comunidad diferente. Desde un punto de vista externo al sistema político y social en cuestión, podrían realizarse críticas bien fundadas, por medio de una discusión racional, acerca de las bondades de dicho sistema. Los propios miembros de ese sistema, una vez que su horizonte cultural fuera ampliado mediante la interacción con otros sujetos racionales

originarios de otra comunidad, deberían aceptar las críticas racionalmente fundadas.

Entonces reconocerían por qué había una legitimación para su sistema, pero tendrían que aceptar que el mismo carecía de *legitimidad*. La *legitimidad*, pues, quiere decir aceptabilidad genuinamente universal, aceptabilidad por cualquier sujeto racional, sea cual sea su comunidad de origen, siempre y cuando la interacción comunicativa sea racional, se dé en el contexto de las condiciones óptimas de comunicación y se permita la interacción transcultural tanto como sea necesario.

Podemos suponer que la legitimación de un sistema político o social que no sea aceptable por cualquier sujeto lleva consigo alguna marca de irracionalidad. La legitimación, si es que se da, lleva consigo esa marca, por ejemplo mediante ejercicios de poder o de falsificación ideológica, lo cual podría permitir una justificación relativa a su horizonte cultural, pero no la justificación universalmente aceptable.

Creo que una de las más importantes consecuencias de la discusión anterior es que aclara el terreno en el cual puede plantearse un debate acerca de lo que es un sistema político defendible por argumentos.

Cabe distinguir entre la argumentación que conduce a creencias aceptables por cualquier sujeto racional, y la que, aunque conducida racionalmente, queda constreñida por el marco conceptual disponible de una comunidad específica, y por consiguiente puede no ser aceptable por cualquier sujeto racional en condiciones óptimas de discusión. La primera sería la que debería usarse al hablar de un sistema universalmente argumentable, el cual pudiéramos llamar, digamos, democrático. La segunda muestra que es engañoso llamar democrático a un sistema por el sólo hecho de que



¿Cómo y por qué aceptar un sistema político? ¿Qué significa que un sistema político sea *legítimo*? (Portada de la primera edición de *Leviathan* de Thomas Hobbes, 1651.)

haya capacidad de disputa racional por parte de todos los actores involucrados. Hemos visto que esto es posible en sistemas que pueden estar legitimados (es decir, donde puede haber legitimación), y que sin embargo desde otros marcos conceptuales pueden verse fundadamente como irracionales o injustos.

Con esto puede ayudarse a clarificar el terreno conceptual para la discusión de lo que sería un sistema político auténticamente racional, el cual pudiera llevar dignamente el nombre de democracia. La conclusión es que no bastaría el hecho de que sea posible la argumentación racional entre los actores racionales involucrados, sino que habría que examinar la manera en la que se formaron las creencias más atrincheradas que constituyen su marco conceptual.

EL RAZONAMIENTO Y EL CONOCIMIENTO

EL RAZONAMIENTO: LA LÓGICA. UN PROBLEMA PARA SANCHO PANZA

En el capítulo LI de la parte segunda de *Don Quijote de la Mancha*, cuando Sancho Panza se encuentra gobernando la ínsula Barataria, un día se levanta y es obligado a desayunar “con un poco de conserva y cuatro tragos de agua fría”, ya que le había hecho “creer Pedro Recio que los manjares pocos y delicados avivaban el ingenio, que era lo que más convenía a las personas constituidas en mandos y en oficios graves, donde se han de aprovechar, no tanto de las fuerzas corporales, como de las del entendimiento”.

Así, padeciendo de hambre Sancho, a pesar de todo se pone a trabajar, teniendo ese día que juzgar y, según nos dice Cervantes: