

Modelo de imparcialidad a partir de la epistemología de los universales en *Crátilo* de Platón
Presupuestos y límites gnoseológicos
Antesala del constructivismo deliberativo democrático*

Julio Francisco Villarreal¹

Sumario: Introducción. Desarrollo. Presupuestos para las conclusiones. Referencia bibliográfica.

Resumen: El presente trabajo provee a contrastar cómo ha de entenderse la imparcialidad cual inferencia de un ejercicio deliberativo a partir del *Crátilo* de Platón, por un lado y del *Liberalismo Político* (y en menor medida, *Una teoría de la Justicia*) de Rawls, por el otro. A tal efecto, a lo largo del ensayo el autor analizará cómo ambos filósofos apelan a una razón práctica (o, en términos rawlsianos, “equilibrio reflexivo”) a los efectos de pronunciarse sobre cómo ha de soslayarse una heurística de la realidad que se representa en términos naturalmente antitéticos: o bien en virtud de un universalismo o bien merced a un relativismo conceptual. Luego de efectuarse una tal contrastación, el autor concluirá que no solo la epistemología platónica en virtud de la cual se articula una tal heurística, sino que el propio reconocimiento explícito de las limitaciones

* Recibido: 03 enero 2019 | Aceptado: 13 febrero 2019 | Publicación en línea: 1ro. abril 2019.



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

¹ Abogado (Universidad de Buenos Aires). Magister EU International Relations & Diplomacy (College of Europe). Maestrando en Relaciones Internacionales (Universidad de Buenos Aires). Doctorando en Sociología del Derecho (Universidad de Buenos Aires). Investigador Adscripto al Instituto Gioja de la Universidad de Buenos Aires. Investigador rentado de dedicación exclusiva UBACYT de la Universidad de Buenos Aires por concurso público de oposición y antecedentes. Docente de la materia “Sociología Jurídica” de la Universidad de Buenos Aires por concurso público de oposición y antecedentes.
julio.villarreal@coleurope.eu

gnoseológicas que una tal epistemología de los universales supone, se representa de modo mucho más manifiesto e inteligible en el mentado legado platónico que en la obra rawlsiana. En virtud de una tal consideración, el autor llamará la atención sobre lo que entiende constituye ser una inexcusable inferencia de las propias dificultades que impone la propia praxis deliberativa, y que en tanto ejercicio forzosamente cognoscitivo, Rawls no ha podido soslayar.

Palabras clave: Relativismo, Universalismo, Constructivismo epistemológico, Sócrates, Crátilo, Platón, Imparcialidad.

Introducción

En la tradición de las ideas y los discursos el debate entre posiciones filiadas en un esencialismo en materia conceptualista y un relativismo axiológico ha sido una constante respecto a las posibilidades gnoseológicas de la volición humana. Incluso la *episteme* sobre la que se estipulara la plausibilidad del estudio de una tal antítesis no ha podido sustraerse al atractivo de tales ideas reguladoras de la razón. En efecto, décadas atrás Popper sostendría que el anhelo cientificista (e incluso científico) de aprehender una lectura o comprensión totalizante de una realidad empírica dada pareciera suponer severas dificultades metodológicas, en tanto el mismo requiere "...indagar más y más profundamente en la estructura de nuestro mundo o, como podría decirse, en propiedades del mundo cada vez más esenciales, de mayor y mayor profundidad..."².

Naturalmente que tal controversia no es una heredad de la inmediata contemporaneidad: desde la propia génesis del pensamiento occidental, en el *logos* socrático, la virtualidad de la antípoda esencialista-relativista podía ser entendida no solo como una inferencia del ejercicio de la potestad cognoscitiva del hombre sino, asimismo, cual una premisa para abocarse a tal empresa. En *Crátilo* tal condición deviene en prístinamente diáfana en el diletante carácter que Sócrates expresa al momento de abocarse, junto con Hermógenes y Crátilo, al examen de la relación entre *nomen* y materia.

Si bien la genealogía de una tal lid reviste un interés gnoseológico inherente, el presente trabajo proveerá a articular tal controversia a los efectos de indagar sobre la epistemología del constructivismo epistemológico, particularmente el rawlsiano. Como resultado de un tal examen se postulará que, contraintuitivamente a lo que podría esperarse, en muchos supuestos la propia heurística socrática es más diáfana, transparente e inteligible que aquella bosquejada por el filósofo contemporáneo, particularmente en lo relativo al análisis de cómo entenderse el ejercicio de la razón práctica frente a los universales. Tal consideración en modo alguno puede predicarse como inconducente o baladí: tal "razón práctica" (o, en otros términos "equilibrio reflexivo") reviste una función trascendental en la construcción de las premisas del mentado constructivismo.

² POPPER, Karl R. *Objective knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 196

Desarrollo

En la lectura de Hermógenes, principal interlocutor de Sócrates en *Crátilo*, es predicable sostener que entre el referido esencialismo en materia conceptualista y un relativismo axiológico existe únicamente una relación consensuada y por tanto de carácter contingentemente relativo: “Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner[los]” (384e³). Tal tesitura contraviene la inteligencia que le otorga Crátilo a una tal relación, de conformidad a la cual existe una ontología de sentido para tales nombres, inteligencia que, ciertamente, no es expresada de modo claro: “Tu nombre, al menos, no es Hermógenes ni aunque te llame así todo el mundo” (383b).

La intervención del filósofo ateniense provee, justamente, a ponderar ambos extremos: Sócrates se abocará en un principio a cuestionar severamente la validez de la tesis “convencionalista”, al referir que a la prodigalidad etimológica de los nombres de los dioses (411 en lo sucesivo) debe de subyacer una unidad de sentido universal. Sin embargo, y a poco de andar, las aparentes limitaciones gnoseológicas que comportara un tal criterio de examen de la realidad⁴ darán lugar a que Sócrates le deslice a Hermógenes que “ni yo mismo podría garantizar nada de lo que he expuesto” (428a).

En efecto, la implausibilidad de inferir una conclusión categórica a partir del examen de la etimología de tales nombres no solo se revelará en una profesa renuncia a la búsqueda de toda cognición para tal supuesto, sino en una impugnación de la premisa de poder aprehenderse cualquier certeza a partir de un universalismo de los conceptos. Por lo tanto, como consecuencia de la falta de tal acuerdo entre los etimólogos, en *Crátilo*, el paralelismo lógico, mutuamente validante, entre un universalismo del *sensus* para cada uno de los conceptos y la existencia de un núcleo filológico de los mismos deviene en ilusoria. Sin embargo, de ello no se sigue que débase, sostiene Sócrates, comulgarse con el ideario subjetivista del convencionalismo de Hermógenes. Por el contrario, y cual paradoja de autosugestión, Sócrates deslizará la aparente aporía de negar lata o incondicionadamente sentido a las tesis universalistas a partir de refutar circularmente los postulados del relativista más renombrado de la época:

³ PLATÓN. *Crátilo* (en *Diálogos*), traducción de Mario Calonge. Madrid: *Gredos*, 1987, pp. 339-461 En lo sucesivo se apelará a la numeración de Stephanus para la obra de *Crátilo* (sin consignar la página): en todos los supuestos en los que en este trabajo se utilice la misma, la referencia será a la mentada obra.

⁴ “...Es manifiestamente ridículo, Hermógenes (...) que las cosas hayan de revelarse mediante letras y sílabas...” (425d).

Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que «el hombre es la medida de todas las cosas» (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, las son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia (...) si existen la sensatez y la insensatez, no es en absoluto posible que Protágoras dijera la verdad. Pues, en realidad, uno no sería más sensato que otro si lo que a cada uno le parece es la verdad para cada uno. (386 a-d)

Tal y como suscribe Sócrates, puede inferirse la condición de una verdad universal o al menos tributaria para sí de los méritos o deméritos suficientes como para impugnar juicios de valor personales cual implicancia de la preexistencia, a tal verdad, de distintos grados de sensatez humanos. En efecto, si cada sujeto pudiera predicar para sí su verdad, sería impracticable sostener que “uno sería más sensato que otro”: Sócrates parte de la premisa de que ambos juicios serían ontológicamente inconmensurables y no podrían dar lugar, contrastación mediante, a graduación intelectual alguna. Sin embargo, bien podría responderse al ateniense que no parece existir razón alguna para no abocarse un ejercicio como el referido, extendiendo, como consecuencia del mismo, las credenciales que certifiquen la suficiencia o exclusión de tal sensatez.

Es por ello que, evidentemente, el razonamiento socrático conlleva una solapada estrategia: la plausibilidad de cuestionar tal verdad personal no obedece a los propios títulos de ésta, sino que depende de la imputación de una característica eminentemente subjetiva -tal sensatez- del tenedor de la misma. Por tanto, la plausibilidad de invocar la existencia de una verdad trascendente a los sujetos depende, en todo caso, de una entidad que no debería de guardar relación de conexidad con los títulos de los mismos pero que, paradójicamente, depende del cotejo de las competencias de quienes las invoquen. Podría practicarse una eventual salida a tal encerrona lógica por medio de suscribir que no necesariamente tal trascendentalismo de los pareceres depende de una condición personal: tal y como suscribe Sócrates en la proposición antecedente, “si existen la sensatez y la insensatez, no es en absoluto posible que Protágoras dijera la verdad” (386d). Sin embargo, tal proceder no soslayaría el problema, sino que, por el contrario, conduciría al lector de una falacia *ad hominem* a otra aún más evidente: el de la propia petición de principios, ya que aquí se predica la existencia de valores universales a partir de la tipificación de los mismos.

Aun así, la alocución socrática guarda, para sí, un vigoroso argumento, cuya negación parece revelarse, a quien se avenga a una tal empresa, como aporística. Si es forzoso el reconocer tanto que hay individuos más sensatos

que otros, como que ambos pueden comulgar con tesis mutuamente excluyentes deberá reconocerse, principio del tercero excluido mediante, que existen buenas razones para comulgarse con la validez de una interpretación en detrimento de su opuesta. La futilidad del relativismo de Protágoras se explica, por tanto, en virtud de una innata consustancialidad entre dos propiedades aparentemente autoevidentes del mundo de los sentidos: la disímil distribución de recursos en las mentes de los hombres y la posibilidad de que en función de la misma concurren pareceres excluyentemente acertados y desacertados.

Tal argumento, que intuitivamente se revela como lógicamente intachable, implica el deberse adscribir a una *episteme* del mundo determinada, merced a una consideración dudosamente rechazable: la mentada distribución desigual de recursos intelectuales. De este modo, el silogismo socrático pretende "...decir que se puede hacer retórica de lo innegable. Algunos lo ponen [a tal ejercicio] como el poder hacer aceptar lo que es necesario pero que algunos no aceptan como tal (o la mayoría); o dicen que la retórica sirve para hacer aceptar tanto lo apodíctico como lo opinable..."⁵. El problema radica, por lo tanto, en que si se asume a la oratoria cual un ejercicio apodíctico, por medio de esta suerte de razonamientos no habrá lugar al disenso o la concurrencia de distintos juicios valorativos al debate, por lo cual, si no es equívoco que, tal y como suscribiera González, "...Una retórica que enseña a callar es, por supuesto, un contrasentido..."⁶, tal práctica, en casos como el mentado, devendría en redundante y, por tanto, innecesaria.

El animus de este trabajo se filia, por ende, en la pretensión de reivindicar el valor heurístico del ejercicio de la razón como imparcialidad (tanto personal como epistémica) en *Crátilo*: aun cuando en virtud del silogismo inmediatamente precedente pudiérase reivindicar la validez inmanente a un universalismo de los conceptos, Sócrates prescinde de tal prebenda argumentativa a la hora de abocarse a la contemplación de la tipología de los conceptos. De este modo, *Crátilo*, en cuanto tal, representa una prístina refracción de la antítesis universalismo-relativismo que ha signado el desarrollo de la tradición política occidental desde su propia génesis y que, cual misantropía de la metodología tributaria a apelar a un *logos* irrefutable para cualquier materia del conocimiento humano dado, apela a la libertad nomológica que supone optar por una especulación filosófica inconclusa.

⁵ BEUCHOT, Mauricio. La retórica como pragmática y hermenéutica. Barcelona: Anthropos Editorial, 1998, p. 137

⁶ GONZÁLEZ, Catalina. Elocuencia estoica y persuasión ciceroniana: discurso veraz vs discurso inverosímil. *EPISTEME*, (31): 171-191, 2011 (p. 171)

Relevante es sostener que también en este punto el legado de *Crátilo* reivindica, para sí una inconfesa y -por cierto- marginalmente reconocida vigencia. Acaece que tal diálogo provee un marco analítico, metodológico y didáctico menos oscuro, intrincado y evasivo que el que los padres del contractualismo contemporáneo, principalmente Rawls, sugieren a la hora de dar cuenta tanto de la ontología como de las implicancias del debate que la disputa universalismo-relativismo conceptual supone para el desarrollo de una sociedad entendida como justa.

En efecto, para aquellos supuestos en los que se discurre sobre una tal antítesis para un tal fin, el referido universalismo se ha visto refrendado, por Rawls, de un modo por demás manifiesto: “la cultura política de una sociedad democrática (...) contiene, al menos implícitamente, **ciertas ideas intuitivas fundamentales** a partir de las cuales es posible elaborar una concepción política de la justicia adecuada”⁷ sostendrá el mismo. Ciertamente, los aportes del mentado en *Liberalismo Político* son superadores de las contribuciones que se formularan en *Una teoría de la justicia*, desde que aquí no concurre un *numerus clausus* de principios lexicográficos trascendentes respecto a los que un conjunto de individuos, en virtud de una praxis política deliberativa dada, deban darse para sí. De todos modos, tanto este “segundo” Rawls como Nino⁸, Dworkin⁹, entre muchos otros, conforma el colectivo de aquellos que entienden que existe un núcleo de preceptos de carácter ecuménico sobre los cuales es plausible instituir una tal sociedad igualitaria con prescindencia de su desarrollo histórico-cultural autónomo.

Sin embargo, aún para un tal núcleo (en cuanto tal, paradójicamente indeterminado) de valores y principios, la alocución socrática en *Crátilo* podría sugerir dos esquemas argumentativos atendibles respecto al porqué el contenido axiológico y/o procedimental¹⁰ (normativo o no, de ser munido como vinculante para las sociedades en las cuales éste haya de ser adoptado como rector de las mismas) de tales “ideas intuitivas fundamentales” no

⁷ RAWLS, John. *Political liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 2005, p. 38

⁸ “...hay principios morales y de justicia universalmente válidos y asequibles a la razón humana...” NINO, Carlos Santiago, *Introducción al análisis del Derecho*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 28

⁹ “...De acuerdo con la ley como integridad, las proposiciones de la ley son verdaderas si figuran o siguen los principios de justicia, imparcialidad y el debido proceso procesal que proporcionan la mejor interpretación constructiva de la comunidad...”

DWORKIN, Ronald. *Law's empire*, Cambridge: Harvard University Press, 1986, p. 206

¹⁰ Tal procedimiento puede, naturalmente, poseer un valor axiológico.

puede ser entendido como verosímil (o inclusive cognoscible) en tanto el mismo posea, para sí, tal pretensión universalista.

El primero de tales esquemas se filiaría en la misma razón por la cual Sócrates argüiría, irónicamente¹¹, que el recurso a la etimología de los nombres (411 y sucesivos) es inmanentemente fútil a la hora de dar cuenta de cualquier proposición trascendente a los mismos. Frente a tal objeción a un esencialismo en materia conceptualista, el único artificio retórico (mas no veritativo) factible para seguir sosteniendo tal tesis pareciera ser, en definitiva, un ciego dogma de fe: tal y como Crátilo sostuviera, "...Pienso yo, Sócrates, que (...) existe una fuerza superior a la del hombre que impuso a las cosas los nombres primarios, de forma que es inevitable que sean exactos..." (438c). Sin embargo, y a poco de andar, las limitaciones propias de tal evasión a lo incondicionado, que al igual que "...los tragediógrafos [que] cuando se encuentran sin salida recurren a los dioses levantándolos en máquinas..." (425d) devendrían en evidentes. En efecto, no existe un método plausible de contrastar tal aserción más allá, naturalmente, de la propia circularidad del mentado dogma de fe al que se aludiera, puesto que, al decir socrático, "...Si fuéramos sensatos, sí que tendríamos un procedimiento, el mejor: que nada sabemos sobre los dioses ni sobre los nombres que se dan a sí mismos..." (401a). El problema epistémico que la apelación a un tal esencialismo tanto a-metódico como pretendidamente autosuficiente en términos de fundamentación supone será identificado, con una semántica apenas más depurada por el propio Kelsen (con cita de Dorado Porrás): "...el iusnaturalismo cognoscitivista de corte intuicionista se presenta como una postura «dotada de un indudable origen metafísico y religioso» que «no tiene ninguna posibilidad de sobrevivir ante el tribunal de la Ciencia»..."¹²

Una aparente salida a tal libelo supondría sostener, justamente, que la teoría política contemporánea ha realizado importantes aportes sobre la posibilidad de definir, por medio de un procedimiento deliberativo dado, ciertas proposiciones en virtud de las cuales las mentadas sociedades habrán de debatir cómo regirse. Para este caso podría blandirse que tanto los conceptos o principios reguladores de un tal proceso como las implicancias del mismo serían o bien universales o bien (en el peor de los supuestos) tendrían pretensión de universalidad.

¹¹ LEVIN, Susan B. The ancient quarrel between philosophy and poetry revisited: Plato and the Greek literary tradition. Oxford: Oxford University Press, 2000., pp. 81-89

¹² PORRAS, Javier Dorado. Iusnaturalismo y positivismo jurídico: una revisión de los argumentos en defensa del iuspositivismo. Madrid: Librería-Editorial Dykinson, 2004, pp. 71-72

Mas tal réplica tampoco proveería una solución en el punto, desde que para algunos teóricos como Rawls los presupuestos formales de tal práctica suponen una premisa como la imparcialidad¹³, la cual no necesariamente puede ser entendida como universal (y, aun así, debería ser interpretada de modo tal que su exégesis de lugar a prácticas deliberativamente consistentes entre todos aquellos que entiendan que la misma reviste tal condición de universalidad). Peor aún: filósofos como Habermas predicán que una tal imparcialidad requiere de un consenso *de facto* a los efectos de regir un tal procedimiento deliberativo¹⁴. Por ende, al requerimiento de deber rebatirse la validez de una fenomenología a-universalista de la imparcialidad ha de sumarse, en el punto, una nueva exigencia lógica: el aceptarse la imposición *de facto* de tal imparcialidad, lo cual supondría un oxímoron respecto al casuismo que la praxis de toda experiencia deliberativa importa (desde que no podrían discutirse los propios presupuestos que regulan a la misma).

Por lo tanto, si ni siquiera los propios presupuestos normativos que habrán de regir tal deliberación son susceptibles de ser entendidos como “universales”, dudosamente pueda extenderse la misma condición para las inferencias de un tal procedimiento discursivo. Tal y como sostiene Cohen, el constructivismo suele intentar derivar principios de justicia universales a partir de consideraciones como “el debido proceso para dar nacimiento a tales principios”¹⁵ que no necesariamente “reflejan tal contenido de justicia”¹⁶, incurriendo, de ese modo, en un silogismo aporístico. En un tal sentido se interrogará Sócrates: “¿Acaso, entonces, precisamente estos nombres por los que me preguntabas son los nombres-elementos y hay que analizar ya su exactitud por algún otro medio?” (422b), para luego concluir que “parece que todos los anteriores se retrotraen a éstos.” (422b)

Aun así, aquí es posible dar, nuevamente, una vuelta de tuerca. Tal y como refiriera Rawls en *Liberalismo Político*, puede intentar

levanta[rse] ligeramente el velo de la ignorancia [de *Una Teoría de la Justicia*], suministrando a las partes en la posición original un mínimo de información sobre los rasgos particulares de su sociedad: han de elegir principios en una sociedad en la que se ha instalado el hecho del pluralismo¹⁷.

¹³ NINO, Carlos Santiago. Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas. *Doxa*, (5): 87-106, 1988.

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ COHEN, Gerald Allan. *Rescuing justice and equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. 281

¹⁶ *Ibidem.*, p. 283.

¹⁷ RAWLS, John. *Justicia como equidad*. Madrid: Tecnos, 1999, p. 30 (“Epílogo: De a Theory of Justice a Political Liberalism”, de RODILLA)

De este modo, operándose un distanciamiento conceptual respecto a determinados requerimientos éticos y políticos¹⁸, una tal operatoria podría brindarles a aquellas partes que habrán de ser objeto del levantamiento del afamado velo, una perspectiva ecuménica. En virtud de ésta, dichas partes podrían abocarse a indagar tanto respecto a los principios y conceptos éticos universales inherentes al *ethos* de cada uno de los grupos llamados a conformar diversos modelos de sociedad así como también a la naturaleza de estas últimas, las cuales habrán de conservar para sí una refracción del mentado universalismo (con prescindencia, naturalmente, de sus propios valores autónomos)¹⁹.

Sin embargo, tal y como sostiene Rawls, la propia determinación de tal procedimiento tiene límites, puesto que, si bien los principios sustantivos de una sociedad dada son precisados a partir de una práctica deliberativa, deviene en lógicamente insoslayable definir una determinada concepción de persona a un tal fin²⁰. En este punto, bien podría esperarse que Rawls estipulara cuáles son las condiciones inmanentes a una tal concepción de persona en virtud de las que -deliberación mediante- se erigiera una tal sociedad justa, puesto que a la manera en la que Sócrates le recuerda ya a un taciturno Hermógenes, “...¿cuándo será razonable que termine por callarse el que contesta?¿No será cuando llegue a los nombres que son como los elementos primarios de las demás expresiones o nombres?” (422a).

Proyectar una réplica a la alegada inconsistencia supondría, nuevamente por parte de Rawls, una evasión hacia la indeterminación radical: el referido filósofo podría sostener, crípticamente, que el mentado ejercicio no habrá de suponer mayores dificultades, puesto que la evaluación de tales condiciones inmanentes, a fin de cuentas, es un producto de “concepciones de la razón práctica”²¹. Este ardid en mayor medida dogmático que argumentativo será el último bastión al que apelará en *Liberalismo Político* el filósofo de

¹⁸ Una implicación de la concepción rawlsiana de la justificación es que no pretende validez universal para los principios de justicia, pues no está dirigida a quienes no reconozcan el problema de justicia como propio (...) La teoría de la justicia está dirigida únicamente a quienes admiten estas ideas morales.

DIETERLEN, Paulette. Debates sobre justicia distributiva. México: UNAM, 2005, p. 59

¹⁹ “...La idea principal es establecer una adecuada conexión entre una concepción particular de la persona y los principios de justicia (...) por medio de un procedimiento constructivista...”

RAWLS, John. Kantian constructivism in moral theory. The journal of philosophy, (77): 515-572, 1980 (516)

²⁰ RAWLS, John. Liberalismo político, México: FCE, 2004, p. 116

²¹ Ibidem.

Harvard para fundar su modelo de sociedad equitativa o imparcial. De un modo absolutamente sobrecogedor, exactamente la misma respuesta (usufructuaria para sí de la misma indeterminación) para el mismo interrogante será la que, también en última instancia -sostendrá Sócrates ante un ya anuente Hermógenes- puede generar el mismo efecto: el nihilismo como implicancia de lo irresoluto.

Sócrates: Pero cuando tras oírlos, vuelvo a preguntarles tranquilamente: «¿qué es pues, lo justo si ello es así?» (...) uno afirma que lo justo es el sol: sólo él «atravesando» y quemando gobierna los seres (...) Otro sostiene que no es el fuego, si no el calor que reside en el fuego. Otro dice burlarse de todo esto y que lo justo es lo que dice Anaxágoras, el *noüs* (la razón), pues ésta es autónoma y, sin mezclarse con nada, gobierna todas las cosas atravesándolas. En este punto, amigo mío, ya me encuentro en mayores apuros que antes de tratar de saber qué cosa es lo justo. (413 b-d)

En definitiva, el modelo constructivista desagregado en los dos mentados estratos de análisis al que suscribe tanto la lógica de *Una teoría de la justicia* como *Liberalismo Político*, de conformidad a la cual

El constructivismo primario (...) enfatiza la fuerza crítica del razonamiento reflexivo al delinear la posibilidad de un pluralismo basado en principios [en tanto que...] el constructivismo secundario considera que ciertas cuestiones básicas están resueltas y, por lo tanto, están más allá del examen y la revisión reflexivos [...por lo cual, para este último] los principios deben justificarse por referencia al conjunto de fundamentos que se toman para limitar o restringir las posibles construcciones.²²

deviene en una aporía si el presupuesto último sobre el que se filia su validez depende de una noción de persona que únicamente puede ser determinada a partir de una evasión a-constructivista hacia una insalvable noción de razón. Acaece que, en definitiva, tal fuga hacia la ininteligibilidad de lo sibilino se explica por el hecho de que los referidos modelos rawlsianos requieren de premisas que, evidentemente, y tal como pareciera sugerir lacónicamente Sócrates, éstos son incapaces de demostrar:

si alguien, de una forma u otra, desconoce la exactitud de los nombres primarios, es imposible que conozca la de los secundarios, pues éstos se explican forzosamente a partir de aquéllos, sobre los cuales nada sabe. Conque resulta obvio que quien sostiene ser entendido en los secundarios, tiene que ser capaz de disertar de la forma más clara posible sobre los primarios (426 a-b)

En las postrimerías de este trabajo debe reconocerse, por lo tanto, que la disyuntiva universalismo-relativismo de los conceptos en tanto desafíos epistémicos y semánticos del constructivismo contemporáneo (y cuya

²² ROBERTS, Peri. *Political constructivism*, Londres: Routledge, 2007, p. 60

refracción específica en instituciones particulares, cual “persona”, “razón”, dinámica de una deliberación en tanto ejercicio imparcial, junto a otros a los que también Sócrates se referiría expresamente) no solo había sido bosquejada por la filosofía socrática, sino que, a su vez, la misma había estipulado, de modo más asequible en tanto inteligible, las limitaciones epistémicas que tal controversia podía importar. En este sentido, y aún siendo ajena (milenios mediante) a la misma en tanto doctrina, el escepticismo socrático frente a un trascendentalismo de los conceptos supone un estándar ciertamente más consistente con el fundamento último de la praxis deliberativa, pues el ejercicio de la retórica como acto cognoscitivo en *Crátilo* no requiere de un tropos de axiomas que haga subyacer el sentido último de la práctica deliberativa a una sucesión de indeterminaciones como la razón o un modelo de persona. Tal es, por tanto, el legado socrático: la tolerancia e imparcialidad frente a los universales (incluso pudiendo acreditarse silogísticamente la validez de los mismos) y que, inconcebiblemente, la filosofía política contemporánea predica no en función de una tal praxis, sino de su metafísica sustancia a partir de unos elementos igualmente ininteligibles en tanto indeterminables²³.

Presupuestos para las conclusiones

Al margen de sus implicancias político-sociológicas, la interpelación relativa a tratar de escapar de las consecuencias de la disyunción universalismo-relativismo se revela como sugestivamente atractiva: no de otro modo podría manifestarse la pulsión, eminentemente humana, de “...alcanzar lo incondicionado [la cual] nos compele a pretender zafarnos mentalmente, por decirlo así, de la cadena causal...”²⁴.

Una última salida tanto promisoría como elegante para tal disyuntiva podría ser volver a dirigir nuestra atención al fuero íntimo individual, en el seno del cual Sócrates deslizará, crípticamente (puesto que no se volverá a expresar en el punto) que “lo que a cada uno le parece es la verdad”²⁵. De este modo, el designio de libertad ínsito al espíritu humano podría definir, sobre

²³ Verbigracia “persona”, “razón práctica”, “equilibrio reflexivo”, etc.

²⁴ CARRIÓ, Genaro. Sobre los límites del lenguaje normativo, Buenos Aires: Astrea, 2001, p. 47

²⁵ Como todo modelo heurísticamente determinista, el mentado es superfluo a la hora de dar cuenta de la emergencia de nuevas ideas, puesto que en la medida de que “...la causalidad y el azar son procesos donde prima la heterodeterminación, terreno allende a la libertad [lo que explica...] la evidencia de que la doctrina determinista es falsa, al ser incapaz de documentarse con la emisión de los juicios de predicción exentos de fallos y errores...”

ALONSO-FERNÁNDEZ, Francisco. El hombre libre y sus sombras: una antropología de la libertad: los emancipados y los cautivos. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006, p. 30

presupuestos democráticamente voluntaristas, cómo entender verdades antañónas universales, alternando (tal y como suscribiría Morel en los enlutados días postreros a que se revelara su enfermedad)

Los muros de la cárcel en planicies de libertad. Esta cárcel en donde escribo, estas hojas de papel, solamente son cárcel y hojas para una determinada graduación sensorial (la del hombre). Si cambio esta graduación, esto será un caos en donde todo, según ciertas reglas, podrá imaginarse, o crearse.

Sin embargo, ¿Es posible suponer que el individuo posee un tal margen de discreción de su conciencia frente a los dictados de su sociedad de modo que pudiese aprehender un sistema de regulación de las ideas indiferente al colectivamente normado? Popper ciertamente, suscribiría tal tesis:

los fenómenos sociales, y especialmente el funcionamiento de todas las instituciones sociales, siempre deben entenderse como resultado de las decisiones, acciones, actitudes, etc., de los individuos, por lo cual nunca debemos darnos por satisfechos a partir de una explicación en términos de los llamados "colectivos" (estados, naciones, razas, etc.).²⁶

Si embargo, y a contrario sensu, no son pocos aquellos que parecen poseer buenas razones para sostener que, de existir un arbitrio íntimamente voluntarista para tal discreción, el mismo no poseería la extensión que imaginaron Popper o, licencia literaria de por medio, Morel. "...Los individuos siempre están «definidos en cierta medida por la comunidad de la que forman parte», pero nunca pueden ser más que coautores de [sus...] narrativas propias..."²⁷, sostendrá Sandel con la misma virulencia heurística con la que Popper reivindicaría una fenomenología del individualismo metodológico. Llegados a este punto ha de reconocerse que, evidentemente, tal controversia no reviste un cáliz estrictamente filosófico o sociológico, sino que haya su germen último en consideraciones de carácter epistemológico:

Debemos pensar en relación a dos niveles de acción implicados en toda disquisición científica: el nivel de la propia acción y el nivel de la observación. En ambas instancias nos abocamos al acto interpretativo, en un momento dado en función del propio sentido del actor, y en un segundo momento a la luz de del lenguaje utilizado por la comunidad de observadores. Interpretamos un ethos social ya interpretado. Asimismo, el concepto de doble hermenéutica de Giddens se instituye exactamente sobre la relación entre interpretaciones relativas a la propia percepción de quien se encuentra llamado a realizarlas y aquellas que se practican sobre esta última [lo cual

²⁶ POPPER, Karl. *The open society and its enemies*. Londres: Routledge, 2012, p. 309

²⁷ SANDEL, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 150

permite, a su vez] que una tal interpretación tenga un efecto sobre la primera²⁸

De reconocerse validez a una tal proposición, deviene en impracticable apelar a una meta-epistemología de los conceptos a los efectos de revelar una plausible solución a la disyuntiva universalista-relativista (tal y como hiciera Rawls): la misma pareciera ser una inexcusable inferencia de las propias dificultades que impone la propia praxis deliberativa, en tanto ejercicio (también) cognoscitivo. En este punto, parece imponerse, forzosamente, una renuncia a la promesa kantiana de conformidad a la cual "...El intelecto dicta las leyes de la naturaleza..."²⁹, desde que no existirían posibilidades concluyentes de someter a los designios conceptuales de cada una de las diversas plasmaciones culturales (individuales o sociales) los arbitrios de los universales. En tal sentido, si institutos como el propio equilibrio reflexivo "...tiene una función primordialmente epistemológica..."³⁰, la pretérita reflexión debería, por lo tanto, sugerir no insistir en una fenomenología de los conceptos (la cual pareciera suponer lanzarse de modo maniqueamente irreflexivo a una *contradictio in terminis*) sino en las posibilidades heurísticas, hasta ahora ignotas, de una reformulación de los principios del procedimiento deliberativo. Debe indagarse sobre el procedimiento y no la sustancia. Tal y como se sostendrá prístinamente en *Crátilo*,

Sócrates: Por tanto, si los nombres se encuentran enfrentados y los unos afirman que son ellos los que se asemejan a la verdad, y los otros que son ellos, ¿con qué criterio lo vamos ya a discernir o a qué recurrimos? Desde luego no a otros distintos - pues no los hay-, conque habrá que buscar, evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuáles de ellos son los verdaderos; que nos demuestre claramente la verdad de los seres.

Crátilo: Así pienso yo.

Sócrates: Por consiguiente, es posible, según parece, conocer los seres sin necesidad de nombres - siempre que las cosas sean así.

Crátilo: Claro.

²⁸ TOOZE, Roger; MURPHY, Craig N. The epistemology of poverty and the poverty of epistemology in IPE: mystery, blindness, and invisibility. *Millennium* (25): 681-707, 1996 (p. 694)

²⁹ FEINMANN, Juan Pablo. La desesperanza como creación política. En: FAZIO, Horacio. *La política en discusión*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2002, pp. 297-322 (p. 306)

³⁰ MEJÍA, Antonio. El equilibrio reflexivo en Liberalismo Político. En: GRUESO, Delfín (ed.), John Rawls. *Legado de un Pensamiento*. Cali: Editorial de la Universidad del Valle, 2005, pp. 69-78 (p.75)

Sócrates: ¿Entonces por qué otro procedimiento esperas todavía poder conocerlos? ¿Acaso por otro distinto del que es razonable y justísimo, a saber, unos seres por medio de otros, si es que tienen algún parentesco, o ellos por sí mismos? Pues, sin duda, un procedimiento ajeno y distinto de ellos pondría de manifiesto algo distinto y ajeno pero no a ellos. (438d-439a)

Referencia bibliográfica

- ALONSO-FERNÁNDEZ, Francisco. **El hombre libre y sus sombras: una antropología de la libertad: los emancipados y los cautivos**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2006.
- BEUCHOT, Mauricio. **La retórica como pragmática y hermenéutica**. Barcelona: Anthropos Editorial, 1998.
- CARRIÓ, Genaro. **Sobre los límites del lenguaje normativo**, Buenos Aires: Astrea, 2001.
- COHEN, Gerald Allan. **Rescuing justice and equality**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- DIETERLEN, Paulette. **Debates sobre justicia distributiva**. México: UNAM, 2005.
- DWORKIN, Ronald. **Law's empire**, Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- FEINMANN, Juan Pablo. “La desesperanza como creación política”. En: FAZIO, Horacio. **La política en discusión**. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2002.
- GONZÁLEZ, Catalina. “Elocuencia estoica y persuasión ciceroniana: discurso veraz vs discurso inverosímil”. *EPISTEME* (31), 2011.
- LEVIN, Susan B. **The ancient quarrel between philosophy and poetry revisited: Plato and the Greek literary tradition**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- MEJÍA, Antonio. “El equilibrio reflexivo en Liberalismo Político”. En: GRUESO, Delfín (ed.), **John Rawls. Legado de un Pensamiento**. Cali: Editorial de la Universidad del Valle, 2005.
- NINO, Carlos Santiago. “Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas”. *Doxa* (5), 1988.
- PLATÓN. “Crátilo” (en Diálogos), traducción de Mario Calonge. Madrid: Gredos, 1987.
- POPPER, Karl R. **Objective knowledge**. Oxford: Oxford University Press, 1972.

- POPPER, Karl. **The open society and its enemies**. Londres: Routledge, 2012.
- PORRAS, Javier Dorado. **Iusnaturalismo y positivismo jurídico: una revisión de los argumentos en defensa del iuspositivismo**. Madrid: Librería-Editorial Dykinson, 2004, pp. 71-72
- RAWLS, John. "Kantian constructivism in moral theory". *The journal of philosophy* (77), 1980.
- RAWLS, John. **Justicia como equidad**. Madrid: Tecnos, 1999.
- RAWLS, John. **Liberalismo político**, México: FCE, 2004.
- RAWLS, John. **Political liberalism**. Nueva York: Columbia University Press, 2005.
- ROBERTS, Peri. **Political constructivism**, Londres: Routledge, 2007.
- SANDEL, Michael J. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- TOOZE, Roger; MURPHY, Craig N. "The epistemology of poverty and the poverty of epistemology in IPE: mystery, blindness, and invisibility". *Millennium* (25), 1996.