

COMENTARIOS

PRESENTACIÓN DE
CONOCIMIENTO, SOCIEDAD Y REALIDAD
DE LEÓN OLIVÉ

Conocimiento, sociedad y realidad, de León Olivé, publicado por el Fondo de Cultura Económica (México, 1988), fue presentado el 13 de junio de 1988 en la Casa Universitaria del Libro. Participaron en la presentación, junto con el autor, los profesores Ana Rosa Pérez Ransanz y Luis Villoro. Reproducimos en seguida los comentarios de los participantes, así como las respuestas del autor.

LEÓN OLIVÉ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

Conocimiento, sociedad y realidad surge de una profunda preocupación que ha marcado la reflexión filosófica del autor: el problema del conocimiento. Como todo problema filosófico genuino, éste se plantea a partir de la perplejidad ante un hecho que nos es dado y que difícilmente podríamos negar: los seres humanos necesariamente cargan consigo un conjunto de creencias, muchas de las cuales les son indispensables para realizar acciones, tanto en lo individual como en contextos sociales. Las creencias que denominamos *conocimiento* ocupan un lugar preponderante dentro de ese conjunto de creencias. Uno de los grandes desafíos para la filosofía, a lo largo de su historia, ha sido el de comprender y dar cuenta de este fenómeno del conocimiento.

Pero como ocurre con todos los demás problemas filosóficos genuinos, la investigación filosófica no encuentra una base unánime ni siquiera en la formulación del problema ni en la manera en la que se propone abordarlo. Por esto ya en la mera formulación del problema, en los aspectos del mismo que se destacan como los más importantes y en la estrategia para analizarlo, comienza a dibujarse la posición filosófica de cada autor. En *Conocimiento, sociedad y realidad*, el autor ha escogido dos líneas de discusión básicas, con plena conciencia de que eso ya indica fuertes compromisos filosóficos. En efecto, en el libro se considera que el problema del conocimiento presenta dos aspectos fundamentales que deben abordarse si se pretende hacer una elucidación más completa del mismo: el primero se refiere al hecho de que el

conocimiento surge en condiciones sociales específicas y que, si bien parece ser claro que el conocimiento genuino trasciende las fronteras de las sociedades en donde es producido, también conviene entender hasta qué punto el conocimiento es condicionado o determinado por el medio en donde se produce; el segundo es el problema de la relación del conocimiento con los objetos y fenómenos que se conocen. Esto involucra la pregunta acerca de las condiciones que hacen posible tener un conocimiento auténtico del mundo, y la pregunta acerca de si conocemos ciertamente un mundo independiente de nuestras creencias, o si sólo conocemos objetos y fenómenos que son en cierto sentido resultado de construcciones de los sujetos en su intento de conocer el mundo, pero que en tanto que construcciones cambian en la medida en la que cambian nuestras creencias.

El propósito de *Conocimiento, sociedad y realidad* es el de ofrecer las bases de un programa de investigación que permita comprender el problema del conocimiento en estas dos dimensiones. Plantea que debe tomarse con la mayor seriedad la idea de que el conocimiento es un hecho social, es decir, que el conocimiento es un objeto que se construye socialmente y que se aplica también en contextos sociales. Por eso explora con cierto detalle las propuestas recientes de más impacto en el campo de la sociología del conocimiento. Critica varias de las posiciones actuales, y propone aprovechar lo mejor de ellas, pero tratando de integrarlas con una *teoría del conocimiento*, en el sentido filosófico tradicional, es decir, con una teoría que dé cuenta de los problemas de la naturaleza, la justificación y la validez del conocimiento.

Por otra parte, el libro discute diferentes tesis que recientemente han sido muy debatidas en relación con el problema del *realismo científico*. El interés del libro consiste en hacer ver que no por considerar seriamente la dimensión social del conocimiento, un análisis filosófico queda comprometido con una interpretación convencionalista o constructivista del conocimiento, las cuales niegan que el conocimiento genuino ofrezca auténtico conocimiento del mundo tal y como éste es, con independencia de los procesos de construcción, validación y aplicación del propio conocimiento.

El libro trata, pues, de hacer ver que es posible entender algo que todos los seres humanos utilizan cotidianamente, como son sus creencias que constituyen un conocimiento auténtico del mundo, de manera que se comprendan su origen y los procesos mediante los cuales se generan y se desarrollan, y que se comprenda al mismo tiempo cómo es posible que esas creencias que son construcciones sociales ofrezcan un genuino conocimiento de una realidad que no es una construcción de los seres humanos. Esto es precisamente objeto de gran controversia filosófica, pues algunos filósofos consideran que el mundo que los seres humanos conocen es necesariamente un mundo construido por ellos, toda vez que inevitablemente tienen que hablar acerca del mundo por medio de un lenguaje y tienen que conocerlo por medio de sistemas de conceptos y de creencias. El problema filosófico fundamental es pues el de cómo es posible conocer un mundo que existe independientemente de ese lenguaje, de esas creencias y de esos marcos conceptuales, si los seres humanos jamás pueden desprenderse del lenguaje

y de los conceptos. El trabajo central del libro es el de analizar conceptos y ofrecer propuestas para dar una respuesta a este problema.

ANA ROSA PÉREZ RANSANZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

La originalidad más notable del libro de León Olivé, *Conocimiento, sociedad y realidad*, radica en el intento de construir una teoría social del conocimiento que esté fuertemente engarzada con una epistemología realista. La idea central de la cual parte el autor es que los análisis sociológicos que pretenden producir conocimiento de situaciones concretas, inevitablemente están basados en presupuestos que proporcionan los conceptos básicos y los principios de investigación que estos análisis empíricos requieren. Los presupuestos son de dos tipos: uno de ellos se refiere a las condiciones básicas de la vida social, y el otro a las nociones centrales acerca del conocimiento. De aquí la necesidad de integrar los dos discursos, el epistemológico y el sociológico, formando una unidad coherente. Esta teoría sintética resulta necesaria para la sociología del conocimiento, en tanto ciencia empírica, desde el momento en que tiene que delimitar su objeto de estudio y analizar las relaciones que se dan entre los conocimientos y su correspondiente base social.

En años recientes, una buena parte de los enfoques dominantes en la sociología del conocimiento ha tenido un carácter *naturalista*, esto es, se pretende que el análisis social del conocimiento no debe tomar en cuenta ninguna consideración acerca de los valores de verdad de las creencias. Con esto se pretende eludir todo compromiso de tipo epistemológico, y se afirma que conocimiento es todo aquello que los hombres de la calle admiten colectivamente como tal. Frente a estos enfoques, Olivé defiende la tesis de que una sociología necesita criterios que le permitan la discriminación entre aquello que es conocimiento auténtico y lo que no lo es. El sociólogo, desde el momento en que articula un discurso con pretensiones de saber, se está comprometiendo con alguna concepción del conocimiento. Los sociólogos naturalistas al exigir, por ejemplo, que sus explicaciones deben ser causales, simétricas y reflexivas, se están comprometiendo con ciertas condiciones epistemológicas, lo cual resulta incoherente con su posición naturalista, pues ¿qué podrían alegar frente a una escuela sociológica que sostuviera que las explicaciones deberían ser diferentes a las que ellos proponen?

Por otra parte, la exigencia de explicaciones causales con respecto a las creencias, implica el reconocimiento de una realidad externa a ellas. Es decir, se supone que existe una realidad social como condición de posibilidad del conocimiento. Ahora bien, cuando el sociólogo asume un compromiso realista, aunque sea de manera implícita, no puede dejar de lado el problema de cómo se da esta relación entre conocimiento y realidad, al tratar de explicar por qué se aceptan ciertos conjuntos de creencias. Esto es, no puede eludir un problema que es genuinamente epistemológico.

De esta manera, Olivé sienta las bases conceptuales para una sociología del conocimiento que sea internamente coherente, realista y antinaturalista.

Otro aspecto fuertemente original de su trabajo se da en relación con el problema del relativismo. Olivé, sin negar el papel fundamental que juegan los marcos conceptuales de cada comunidad, tanto en la producción como en la evaluación y aceptación del conocimiento —lo cual lleva a un cierto relativismo gnoseológico— defiende sin embargo el carácter genuinamente universal de la verdad y de la racionalidad. En efecto, el autor concibe la objetividad como relativa a los distintos marcos conceptuales, mientras que la verdad —a pesar de ser analizada como concepto epistémico y social— es postulada como genuinamente universal, en el sentido de que una proposición verdadera será aceptable por cualquier sujeto racional, siempre y cuando la discusión acerca de su aceptabilidad se lleve a cabo bajo las condiciones que Olivé llama “condiciones puras de racionalidad”.

La relativización de la objetividad no implica, para el autor, la idea caricaturesca del “todo se vale”, ya que la entiende como sometida a fuertes constreñimientos. Una idea es objetiva, en relación con un cierto marco conceptual, cuando es aceptable bajo una discusión racional y no existen —dentro de los límites del marco en cuestión— razones suficientemente poderosas como para abandonar dicha idea, y sí existe en cambio evidencia a su favor.

La idea de racionalidad, presupuesta en las caracterizaciones de verdad y de objetividad que ofrece el autor, es considerada como una idea central de la teoría social del conocimiento, sin que esto implique su relativización a sociedades o a marcos conceptuales específicos. Aunque eminentemente social, la racionalidad también es genuinamente universal.

Con base en estas concepciones, León Olivé argumenta a favor de un relativismo que él denomina *relativismo moderadamente radical*. Su idea es que la decisión sobre el valor de verdad de una proposición, o la admisibilidad de un juicio de valor, están constreñidas por los recursos culturales de la comunidad en cuestión, es decir, dependen de los contextos socioculturales. El meollo de este relativismo, que es un *relativismo cultural*, consiste en afirmar que siempre tiene que haber un marco conceptual dentro del cual las proposiciones tengan sentido. Pero Olivé rechaza lo que él llama un *relativismo conceptual*, es decir, la tesis de que existen marcos conceptuales entre los cuales es imposible la intertraducción. Según Olivé, siempre es posible, en principio, la intertraducibilidad, al menos parcial, entre diferentes marcos conceptuales, lo cual puede requerir un proceso de interacción entre los actores que disponen de diferentes marcos. El autor defiende esta última tesis con base en las ideas antes aludidas sobre la objetividad, la verdad y la racionalidad.

Puede entreverse, pues, que *Conocimiento, sociedad y realidad* es un trabajo ambicioso y arriesgado. Ambicioso, dado que propone las bases para la construcción de un marco teórico que integre campos de investigación —tales como la teoría social, la sociología del conocimiento, la epistemología y la historia de la ciencia— que tradicionalmente se han desarrollado, cada uno, con fuerte independencia de los demás. En este marco se hacen

resaltar algunas líneas de conexión y relaciones de mutua dependencia entre los campos mencionados y se deja preparado el terreno para establecer relaciones aún no atisbadas. Con esto el autor apunta hacia la realización de una importante síntesis, es decir, hacia una integración sistemática y coherente de nociones y posiciones que tradicionalmente se han visto como separadas, cuando no como irreconciliables. De una manera ingeniosa e inteligente Olivé tiende puentes donde se pensaba que sólo había abismos insalvables, ofreciendo a la vez una fundamentación conceptual para esos campos.

El calificativo de arriesgado se debe a que el libro contiene una cantidad significativa de propuestas originales, que si bien precisamente por lo novedosas y poco exploradas pueden resultar muy debatibles y vulnerables, sin embargo constituyen un trabajo sumamente creativo.

De aquí que la ambición y el riesgo implicados en el trabajo deban interpretarse como méritos, ya que lo primero resulta de un intento serio de síntesis y fundamentación elaborado con rigor argumentativo, y lo segundo es difícil de evitar cuando se exponen a la crítica tesis originales.

Ahora quisiera plantear al autor ciertas dudas y objeciones que al mismo tiempo sirvan para dar una idea más completa del contenido de este libro.

En primer lugar, cuando el autor enfatiza la dependencia de la teoría del conocimiento con respecto a la teoría social, lleva esta dependencia más allá del contexto de los análisis sociológicos del conocimiento. Parece sostener que *toda* concepción epistemológica está comprometida con alguna teoría de la sociedad. Llega a decir que este compromiso se establece incluso por omisión, es decir, se establece incluso en las concepciones que analizan el conocimiento al margen de su existencia como producto social. Me parece que esto es ir demasiado lejos y que corre el peligro de caer en el sociologismo. Considero que se pueden realizar análisis epistemológicos válidos y valiosos sin que se tenga que asumir necesariamente alguna teoría de la sociedad. Prueba de ello sería el que epistemólogos con concepciones divergentes acerca de lo social, pueden estar perfectamente de acuerdo en relación con tesis específicas acerca del conocimiento y de la ciencia, por ejemplo, con respecto a la concepción y estructura de las teorías científicas, a las nociones de confirmación o de refutación, al concepto de ley causal, a los modelos de explicación, etc.

Ahora bien, si de acuerdo con Olivé es preciso enfatizar la dependencia de la teoría del conocimiento con respecto a una teoría social, ¿no sería necesario también enfatizar la importancia de una teoría de lo psicológico en el análisis del conocimiento? La noción de persona, que es central para la concepción de sociedad que propone el autor, requeriría de un análisis de la complejidad neurofisiológica y de las capacidades a que ésta da lugar, como por ejemplo, la percepción, la intencionalidad, la autoconciencia, la capacidad lingüística, etcétera, que se requieren para que algo sea una *persona*. Desde la perspectiva que en este libro se asume con respecto al conocimiento, tan necesaria sería una teoría de lo psicológico como una teoría de lo social, sobre todo cuando el autor afirma, siguiendo a Habermas, que algunos aspectos de las personas, es decir, de los actores social

quedan fuera del alcance y condicionamiento de las formas específicas de organización social en las cuales están insertos.

En relación con sus nociones de objetividad y de verdad, me parece que Olivé no logra mostrar por qué se requiere un concepto de verdad aparte del de objetividad, según las caracterizaciones que hace de ellos.

Si *objetividad* quiere decir que los sujetos de una comunidad tienen la mejor justificación que pueden tener a su alcance para aceptar una creencia como verdadera, y que dentro del marco conceptual a disposición de esa comunidad no es posible hallar razón alguna que la contravenga, entonces me parece que la verdad, entendida como aceptabilidad universal en condiciones epistémicas ideales, sólo serviría para explicar qué es lo que persiguen los sujetos en su búsqueda de conocimiento y qué quieren decir, los sujetos, cuando afirman que una creencia es verdadera. Es decir, la verdad es un concepto que funciona más bien como una idea regulativa y que explica ciertas pretensiones de los sujetos en relación con un grupo de creencias, pero no puede ser un concepto que se aplique a las creencias mismas. Esto es, la verdad así entendida no nos puede decir nada más con respecto a la naturaleza de las creencias, de lo que nos puede decir la noción de objetividad. De hecho, nunca podremos establecer la verdad de una creencia, es decir, nunca podremos probar que sea justificable para cualquier sujeto, sea cual sea el marco conceptual del cual parta. En cambio, el concepto de objetividad sí es aplicable y operativo.

La interacción y el diálogo entre sujetos que provienen de marcos conceptuales diferentes y que discuten acerca del valor de verdad de una proposición, requiere la construcción de un tercer marco conceptual donde se dirima la cuestión. Por tanto, toda discusión acerca de la verdad de una creencia siempre se dará dentro de algún marco conceptual específico, aunque éste pueda ser un marco conceptual ampliado y más complejo. Así, cuando se logra el acuerdo entre los sujetos acerca de la verdad de una creencia, lo que tenemos —según la caracterización del autor— es una creencia objetiva y no una creencia verdadera. Esto es, de hecho nunca se pueden distinguir las proposiciones verdaderas de las proposiciones objetivas. Me parece entonces que con respecto a sistemas específicos de creencias, lo más que podemos predicar es objetividad y nunca verdad. La verdad, repito, funciona sólo como idea regulativa y no podemos pretender que sea de alguna utilidad al analizar algún sistema de creencias existente.

Cuando el autor propone el ejemplo de las jerarquías sociales para probar la utilidad de su noción de verdad, y la importancia de concebirla como aceptabilidad universal y *no* como correspondencia con la realidad, me parece que comete un error. Olivé afirma que pueden existir proposiciones que sean objetivas dentro de una comunidad y que *incluso correspondan con la realidad*, sin que sean verdaderas. El ejemplo que da es la proposición que dice “El sujeto A es superior al sujeto B”, dentro de una cierta jerarquía social. El autor sostiene que esta proposición puede corresponder a un hecho social real, y sin embargo *no ser verdadera*. Creo que el no asumir la tradicional distinción entre hecho y valor es la fuente del error. Un sujeto, desde otro marco, puede aceptar como *hechos* las actitudes y conductas de sumisión o dominación, pero no puede aceptar como un hecho la

superioridad misma. Se puede inferir, a partir de los comportamientos, que los sujetos aceptan tales o cuales valores, y aceptar los actos de valoración como hechos, pero nunca los valores como hechos.

También resulta extraño que un realista, sea del corte que sea, afirme que aunque una cierta proposición efectivamente corresponda con un hecho real, sin embargo no es verdadera. A pesar de que el autor diga: "Pero como verdad *no* es correspondencia, sino aceptabilidad en condiciones epistémicas ideales, no hay paradoja alguna en esta afirmación", sin embargo sigo pensando que sí la hay.

El autor sostiene que un requisito indispensable para hacer inteligible la historia de la ciencia, en la cual se dan cambios sucesivos de marcos conceptuales, consiste en asumir una tesis realista, es decir, suponer que los distintos marcos conceptuales o paradigmas tienen una referencia al mismo y único mundo real. De lo contrario, si como Kuhn afirma, fuera verdad que los científicos al trabajar en paradigmas diferentes, trabajan también en mundos diferentes, entonces la historia de la ciencia sería simplemente un mero registro de mundos que emergen y desaparecen, volviéndose así un sinsentido la idea misma de *historia* de la ciencia.

Cabe señalar que el asumir una tesis realista *no es la única* manera de hacer inteligible la historia de la ciencia. La continuidad bien se podría explicar estableciendo un esquema conceptual básico y universal sobre el cual se pueden montar distintas y más sofisticadas conceptualizaciones. Los cambios se explicarían como modificaciones y complicaciones de ese esquema conceptual básico, lo cual sería suficiente para hacer inteligible la historia del conocimiento.

Por último, en relación con la distinción entre conocimiento científico y conocimiento tecnológico que propone Olivé, quisiera señalar ciertos problemas que en mi opinión surgen al tomar la noción de explotación como criterio de distinción.

De acuerdo con la caracterización de explotación que da el autor, parece difícil que existan procesos de producción que no sean de explotación. Por explotación se entiende el hecho de obtener beneficio y sacar ventaja asimétricamente de las propiedades inherentes de aquello que es explotado; en el caso, por ejemplo, de explotación de fuerza de trabajo humana, los trabajadores explotados no reciben una retribución equivalente a lo que el uso de su fuerza de trabajo permitió producir. Ahora bien, de acuerdo con esta caracterización, no veo por qué sólo se puede hablar de explotación de recursos naturales y de fuerza de trabajo, y no también de explotación de recursos intelectuales. No me parece claro que un proceso de investigación sobre energía nuclear, que sea puramente científico, implique menor explotación que un proceso tecnológico. Quizá se requiera matizar y distinguir entre explotación directa o inmediata y explotación indirecta o mediata.

Las anteriores son sólo algunas de las muchas cuestiones que me suscitó una primera lectura de un libro tan rico y sugerente como *Conocimiento, sociedad y realidad*. Espero tener la oportunidad de continuar y profundizar esta discusión.

LUIS VILLORO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

Una de las tendencias más importantes de la filosofía actual es la preocupación por el hombre concreto, en sociedad, condicionado por su contexto histórico. La epistemología ya no puede tratar del conocimiento en abstracto como operación de una "conciencia" desligada de sus circunstancias. El conocimiento es un logro de hombres reales. Por un lado, está ligado a sus intereses prácticos, por el otro, está condicionado por una situación social. Los conceptos epistémicos deberán ser revisados en esta perspectiva. El trabajo de León Olivé tiene esa orientación. Es precavido a la vez que aventurero. "Precavido" porque evita dar paso sin una discusión detenida de tesis contemporáneas sobre el tema y un riguroso análisis conceptual. "Aventurero" porque se atreve a explorar caminos conceptuales poco trillados. La precaución asegura el rigor de pensamiento, a costa de pagarlo con cierta prolijidad y recargo en el estilo. El espíritu de aventura abre paso a la creatividad personal, a riesgo, sin duda, de invitar a la controversia.

El libro de Olivé es complejo. Trata de muchas teorías y tiene que deshilvanar las enredadas relaciones entre varios conceptos afines. Estamos obligados pues a seleccionar algunos temas y aun a tratarlos sucintamente. Me restringiré a un comentario sobre las nociones centrales de la segunda parte del libro: la relación entre objetividad, verdad y racionalidad.

Olivé recoge y somete a discusión algunas ideas sobre esos temas; entre ellas, encuentro observaciones agudas sobre mis propios trabajos. Sería impertinente utilizar este lugar —destinado a otro propósito— para responder a sus críticas a mi pensamiento. Ya tendré ocasión de hacerlo en otro lugar más apropiado. Pero si la discusión de mis propuestas teóricas puede esperar, no así el comentario de las que Olivé presenta en su libro, objetivo que aquí nos reúne.

1. Veamos primero la relación entre objetividad, verdad y realidad. Olivé sostiene la relatividad de la objetividad a las distintos marcos conceptuales de comunidades epistémicas diferentes, y la universalidad, en cambio, de la verdad, común a toda comunidad epistémica. He sostenido, por mi parte, una postura semejante. Creo que es la mejor manera de salvarnos del relativismo escéptico y de explicar, a la vez, el carácter corregible del saber. Sin embargo, la concepción de Olivé sobre la verdad me suscita serios interrogantes.

a) Siguiendo en este punto a Hilary Putnam, Olivé rechaza lo que llama "realismo metafísico". Si por "realismo metafísico" se entiende —según la fórmula de Putnam— "creencia de que hay exactamente una verdadera, única y completa descripción acerca de cómo es el mundo", es sin duda inaceptable. Para quienes pensamos (creo que Olivé y yo coincidimos en este punto) que toda descripción del mundo está condicionada por las creencias básicas de una comunidad epistémica, la creencia en una sola y verdadera descripción del mundo es impensable. Pero si por "realismo metafísico" —yo preferiría decir "realismo ontológico"— se entiende la aceptación de una realidad común a todo marco conceptual, cuya existencia es indepen-

diente de todo sujeto (tesis que, por mi parte, sostendría), no veo cómo la posición de Olivé se salvaría de ese realismo. En efecto, en la página 155 leo: "Hay una realidad no contaminada por conceptualizaciones, es decir independiente de todo marco conceptual". Este "hay" es un juicio de existencia. Podríamos decir, por lo tanto, que no hay un mundo *cognoscible* con independencia de un marco conceptual, pero sí hay un mundo que *existe* con esa independencia. Tenemos que admitir, creo, un mundo común de referencia de nuestras múltiples descripciones. Putnam sostiene que "los objetos no existen independientemente de los esquemas conceptuales" (cit. por Olivé, p. 154). Tendría razón si por "objeto" se entiende lo descrito en una descripción del mundo, no la tiene si por "objeto" entendemos el término de referencia de esa descripción.

Me parece que el propio Olivé, con su posición realista, está comprometido a admitir la existencia de un mundo de referencia independiente —en sentido ontológico, no gnoseológico— de cualquier sujeto que lo describa.

b) Respecto a su concepto de verdad me asaltan también algunas dudas. Olivé admite que la objetividad de la justificación dentro de una comunidad epistémica es garantía de acierto para cualquier sujeto de esa comunidad, pero también sostiene que, para un observador exterior a esa comunidad, puede haber situaciones en que la garantía no es la objetividad sino "la verdad misma de las proposiciones, esté o no el sujeto al tanto de esa verdad" (p. 148). Consideremos, sin embargo, el caso de dos sujetos, S y S' , pertenecientes a sendas comunidades epistémicas, C y C' , diferentes; supongamos que S' juzga verdaderas las proposiciones formuladas por S con base en las razones que a él (S) le son accesibles. S' tiene que dar, por su parte, una justificación objetivamente suficiente de su juicio, basado en las razones accesibles a su propia comunidad epistémica C' . La garantía del acierto de S' es su propia justificación, que puede rebasar las razones accesibles a la comunidad C . Porque S' puede acudir a razones suplementarias, a las que S no tiene acceso, puede juzgar de la verdad de la proposición formulada por S . Pero entonces la garantía de acierto de S' no es la verdad misma, sino una nueva justificación racional basada en las razones accesibles en C' . A la verdad misma no tenemos acceso *directo*, sino sólo a través de las razones, dentro del marco de una comunidad epistémica.

c) Si entiendo bien, Olivé rechaza la definición semántica de verdad y propone, en cambio, otra: "La aceptabilidad para cualquier sujeto en condiciones epistémicas ideales" (p. 161). Las "condiciones epistémicas ideales" se consideran también como "condiciones de posibilidad de la comunicación" (p.168).

Esta definición tiene una ventaja: permite considerar la verdad como algo común a cualquier sujeto con cualquier marco conceptual en cualquier comunidad epistémica. Es un concepto epistémico y, a la vez, universal. Sin embargo, ¿no supone esta definición una confusión entre verdad y criterio de verdad? Olivé no se olvida de esta distinción al criticar algunas tesis de Lukes (p. 179). Luego, la tiene en mente. Pero no sé si la aplica al definir la verdad como un concepto epistémico. En efecto, "aceptabilidad" no es lo que entendemos por "verdad". Por ejemplo, si Meister Eckhart sostiene la verdad de la proposición "El fondo del yo es idéntico al fondo de

la Deidad”, no quiere obviamente decir que esa proposición sea “aceptable para todo sujeto racional”; al contrario, él sabe bien que no es así, porque para aceptarla hacen falta ciertas condiciones tanto intelectuales como emotivas. Lo que Eckhart quiere decir es que esa proposición expresa una realidad, independientemente de que alguien la acepte o no. Claro que, para justificar su aserto, debe recurrir a razones —en este caso una experiencia mística privilegiada— que pueden o no coincidir con las nuestras. La aceptabilidad universal podría tener el estatuto de un criterio estricto de objetividad. Siguiendo ese criterio, podríamos aducir que las razones aducidas por Eckhart no son objetivamente suficientes. Esto nos permitiría concluir que Eckhart no *sabe* con certeza lo que afirma, pero no podemos concluir que la posición de Eckhart no exprese una creencia *verdadera*, fundada en ciertas razones, aunque objetivamente insuficientes. Todo conocimiento personal estaría en ese caso y eso no nos permitiría concluir que no hay conocimiento personal verdadero. La aceptabilidad puede ser pues un criterio de objetividad de las razones pero no corresponde a lo que entendemos por “verdad”.

2. Pasemos ahora a la relación entre verdad y racionalidad. Olivé sostiene dos tesis: Primera, los conceptos de objetividad y de verdad presuponen el de racionalidad, puesto que “verdad” se define como aceptabilidad por cualquier sujeto racional. Segunda, la racionalidad es universal, no es relativa a los distintos marcos conceptuales.

Un acierto del libro es la distinción entre, por una parte, “criterios” y “razones”, que son relativos a las comunidades epistémicas, y por la otra, “principios racionales”, que serían universales. Otro acierto paralelo es la distinción entre relativismo cultural y relativismo conceptual. Olivé sostiene un relativismo cultural pero un universalismo de la razón. Me parece importante esta contribución de Olivé. Sólo tendría algunas sugerencias que hacer.

¿Cuáles serían esos “principios”? Olivé parece sugerir que se trataría de “las condiciones de posibilidad de todo sistema de creencias y de comunicación” (pp. 177 y 187). Identifica algunos de esos “principios”, como “un principio débil de no-contradicción” (p. 187) y “principios de verificación o de refutación” (p. 195). Sobre todo, nos remite, siguiendo un tanto la postura de Habermas, a las condiciones que hacen posible una interacción comunicativa. A éstas las llama “condiciones puras de racionalidad”, porque en ellas “sólo actúan fuerzas racionales” (p. 196).

Aquí surgen varios problemas que no se le escapan, tal vez, al propio autor.

Ese concepto de “racionalidad” arriesga a caer, me parece, en un círculo vicioso. Los principios racionales no pueden referirse a condiciones que hicieran posible *cualquier* interacción comunicativa, sino sólo aquella que tiene por base la aceptación de un mundo común a todos los comunicantes, que pueda servir de referencia a sus intercambios, argumentos, discusiones, y poner a prueba lo bien fundado de sus razones. Después de todo, hay una interacción comunicativa en muchas comunidades, basada en creencias comunes insuficientemente justificadas, que no calificaríamos de racionales.

En su límite, las comunidades de primates cumplen también con condiciones de comunicación que aseguran una interacción entre ellos quizás más eficaz que la nuestra, pero difícilmente las llamaríamos “racionales”. Si las condiciones ideales de comunicación incluyen referencia a una realidad común, aceptable por todos, parecería entonces que el concepto de racionalidad tendría como presupuesto el de verdad, como adecuación a esa realidad. Veo difícil llegar a un concepto de racionalidad que evitara aceptar como supuesto realidad y verdad y no redujera, en cambio, la racionalidad a la intersubjetividad o aun al consenso, con la consecuencia relativista inevitable e indeseable para el propio Olivé.

Por otra parte, el concepto de “condiciones epistémicas ideales”, que se utiliza para definir tanto “verdad” como “racionalidad”, es oscuro e impreciso. No puede corresponder a una comunidad epistémica particular, puesto que si así fuera no permitiría explicar el paso de una comunidad epistémica a otra. Tiene que ser un concepto —como señala Olivé— “no sólo intersubjetivo”, esto es, común a todos los sujetos de una comunidad epistémica, sino también común a toda comunidad epistémica. Pero entonces, ¿cómo llegamos a determinar esas condiciones universales en el seno de una comunidad epistémica determinada? ¿Existiría una comunidad racional y una sola susceptible de establecer esas condiciones ideales? Esto parece absurdo. ¿Podríamos entonces determinar esas condiciones ideales desde *cualquier* comunidad epistémica, puesto que son comunes a todas ellas? Pero entonces la determinación de esas condiciones está sujeta a los criterios propios de cada comunidad epistémica, los cuales, hemos dicho, son relativos a ella... y no salimos del relativismo que deseábamos superar.

Me he limitado a discutir algunas de las propuestas teóricas de este libro que me parecen de particular importancia. Por ello no he podido dar testimonio de toda su riqueza. Basten, sin embargo, estos comentarios para mostrar cómo sus páginas pueden ser un poderoso estímulo para una reflexión filosófica seria.

LEÓN OLIVÉ

Agradezco sinceramente a Ana Rosa Pérez Ransanz y Luis Villoro la cuidadosa lectura que han realizado de *Conocimiento, sociedad y realidad*, así como sus alentadores comentarios y sugerentes críticas. En lo que sigue intentaré dar respuesta a sus preguntas y objeciones, lo cual espero que me permita aclarar lo que tal vez sean algunos malentendidos, así como puntualizar algunas ideas que requieren un desarrollo mayor del que han recibido en el libro.

Respuestas a Ana Rosa Pérez Ransanz

En cuanto a la interdependencia entre una teoría del conocimiento y una cierta teoría de la sociedad, en el libro se entiende por teoría de la sociedad un conjunto de conceptos, tesis y modelos sistemáticamente organizados que den cuenta de las condiciones básicas que debe cumplir un conjunto de

personas para ser considerado como una sociedad que se preserva y reproduce. Una de las tesis centrales del libro es que las creencias de las personas, así como los conocimientos que se producen y reproducen en cada sociedad, son elementos necesarios para la existencia, reproducción y preservación de una sociedad de personas. Por esta razón, una teoría de la sociedad que pretenda ofrecer una visión completa de las condiciones aludidas debe dar cuenta del papel del conocimiento en las sociedades. A la vez —y esto intenta responder la objeción de Pérez Ransanz— en el libro se sostiene que una teoría del conocimiento *presupone* ciertas concepciones acerca de las personas, sus acciones y sus relaciones; por ejemplo, acerca de lo que significa tener y aplicar conceptos, o acerca de lo que significa usar un lenguaje. Por lo general las concepciones del conocimiento parten de ciertas preconcepciones sobre el carácter del o de los sujetos epistémicos pertinentes; por ejemplo, a veces se les concibe como individuos independientemente de toda interacción social, otras veces se considera que los sujetos colectivos y las interacciones sociales son necesarias para la constitución de sujetos individuales capaces de aprender y usar un lenguaje, aplicar conceptos, etc. En este sentido es que se sostiene que las teorías del conocimiento presuponen concepciones acerca de lo social.

Es importante aclarar que la noción de *presuposición* que se maneja en este contexto es diferente a la de implicación lógica. Un ejemplo de la noción de presupuesto que se maneja en el libro es la que guardan los argumentos con respecto a las reglas de inferencia que, en su caso, permiten decidir si el argumento es *correcto o incorrecto*; en este caso diríamos que los argumentos presuponen aquellas reglas. Análogamente, las reglas gramaticales de un cierto idioma, digamos el español, están *presupuestas* por las oraciones del lenguaje, pues se debe recurrir a esas reglas para decidir si las oraciones están bien construidas, son sintácticamente correctas, o no lo están, es decir, si son sintácticamente incorrectas.

Finalmente, la tesis del libro concibe tanto a las teorías del conocimiento como a las de la sociedad como totalidades, de modo que una teoría del conocimiento y de la ciencia completa debe ofrecer concepciones sistemáticas y coherentes acerca de la estructura de las teorías científicas, y de los modelos de explicación, y de las nociones de confirmación y de refutación, etc. Dudo que dos teorías que coincidan en todos estos puntos tengan realmente *presupuestos* incompatibles acerca de lo social en el sentido relevante para esta discusión, es decir, por ejemplo, acerca de la naturaleza de los sujetos epistémicos (individuales o colectivos), acerca de los procesos de negociación para la aceptación y rechazo de creencias, etc. Más aún, lo que explícitamente se propone defender el libro es que los análisis de conceptos epistémicos básicos, tales como “conocimiento”, “saber”, “creencia”, “validez”, “prueba”, etc., efectivamente presuponen concepciones sobre lo social que incluyen nociones tales como “solidaridad”, “extrañamiento”, “producción”, “explotación”. Esto no significa que sea imposible proponer un análisis de la estructura lógica de una teoría sin hacer explícitos los compromisos acerca de las concepciones de lo social. Lo que se alega es que al desarrollar sistemática y comprensivamente las preocupaciones de una

teoría del conocimiento, entonces sí quedan al menos implícitas aquellas concepciones.

Por supuesto que si estas tesis se llevan a sus últimas consecuencias, entonces un análisis más completo del conocimiento requiere elucidar los presupuestos de las teorías del conocimiento, no sólo en cuanto a las concepciones de lo social, sino también, como lo sugiere Pérez Ransanz, con respecto a lo que ella llama lo psicológico. *Conocimiento, sociedad y realidad*, hasta donde alcanzo a ver, no implica ninguna tesis que rechace esta perspectiva. Al contrario, al enfatizar la importancia de la noción de persona para una teoría de la sociedad y para una teoría del conocimiento, efectivamente sugiere también que el programa debe desarrollarse de modo que se expliquen las capacidades de las personas.

Es cierto, como señala Pérez Ransanz, que de acuerdo con la manera en la que se caracteriza a la noción de verdad, *con respecto a cada creencia específica*, desde dentro de cada marco conceptual, no existen *criterios* que permitan considerarla como verdadera y que sean diferentes de los que permitirían considerarla como objetiva *en ese mismo marco conceptual*. Pero al respecto cabe señalar lo siguiente: la dificultad para encontrar *criterios* que nos permitan decidir que una cierta proposición es verdadera y no sólo *creer* que es verdadera, es la misma con la que tropiezan las concepciones de la verdad como correspondencia. Esto es, tanto para las concepciones correspondentistas, como para la que se defiende en *Conocimiento, sociedad y realidad*, una cosa es *caracterizar* la noción de verdad y explicar qué se quiere decir cuando se afirma que una proposición es verdadera, y otra cosa es proponer los *criterios* mediante los cuales es posible aceptar como verdadera a una cierta proposición. Para los dos tipos de concepción puede darse el caso de que una proposición aceptada como verdadera hasta cierto momento, después sea rechazada como tal, a la luz de mayor información pertinente; esto es, bajo las dos concepciones puede verse que la admisión de ciertas proposiciones como verdaderas, y por ende la admisión de ciertas creencias como conocimiento, no hace que lo que se acepta como conocimiento deba verse como incorregible.

Ahora bien, no por esto deja de ser útil la distinción entre objetividad y verdad. Desde el punto de vista del historiador de la ciencia, por ejemplo, resulta conveniente poder aplicar los principios elementales de la lógica clásica. Así, frente a una cierta proposición aceptada en cierta comunidad con respecto a determinado marco conceptual, el historiador puede no tener elementos de juicio *dentro de su propio* marco conceptual, como para decidir si la proposición es objetivamente aceptable, y menos para decidir si es verdadera, pero en cambio puede aplicar correctamente el principio lógico elemental del tercero excluido y sostener que la proposición o es verdadera o no lo es, aunque él no pueda decidir cuál es el caso. Sin embargo, si prescindieramos de la noción de verdad y sólo tuviéramos la de objetividad, como sugiere Pérez Ransanz, entonces el historiador no podría aplicar dicho principio lógico, pues no es correcto decir (sin relativizar) que la proposición es objetiva o no lo es, lo más que podría decir sería que la proposición es objetiva o no lo es *en relación con algún marco conceptual específico*, mientras que la aplicación del principio del tercero excluido tiene

la ventaja de no quedar relativizado a ningún marco conceptual particular. Esta es la importancia de la defensa que se hace en el libro de una noción genuinamente universal de verdad.

La idea anterior tiene que ver con la tesis que se defiende en el libro en el sentido de que el conocimiento auténtico es conocimiento de una realidad independiente de los procesos de producción y evaluación de ese conocimiento, es decir, la tesis del realismo epistemológico. En este sentido, el libro defiende la idea de que el conocimiento genuino sí dice algo del mundo como realmente es, aunque eso *no* tiene por qué traducirse en una noción correspondentista de la verdad que diga que las proposiciones verdaderas *son verdaderas porque* corresponden con hechos reales.

Por cierto, en la objeción que Pérez Ransanz presenta al ejemplo de la jerarquía social, el punto que se defiende en el libro es precisamente que *nuestra tradicional* distinción entre hecho y valor no es una que podamos asumir como universal. Justamente en una jerarquía como la que se propone en el ejemplo, el significado cognitivo y el significado social, es decir el papel para la preservación de la sociedad en cuestión, de la aceptación de la proposición "El sujeto A es superior al sujeto B", son inseparables. Esta es, por su parte, la importancia de la dimensión relativista que se admite en *Conocimiento, sociedad y realidad*, y para dar espacio a ese aspecto relativista es que se rechaza la interpretación correspondentista de la verdad. Efectivamente, si verdad no se analiza como *correspondencia con los hechos*, en ningún momento tenemos que asumir un compromiso con correspondencia con hecho alguno. De modo que para la perspectiva defendida en el libro ni siquiera se plantea la necesidad de analizar hechos a los cuales pudiera corresponder la proposición en cuestión; menos aún entonces cabe la insinuación de que el libro supone que los valores pueden ser vistos como hechos.

Efectivamente, en *Conocimiento, sociedad y realidad* se sostiene que la *mejor* manera de hacer inteligible la transformación de los marcos conceptuales a lo largo de la historia de la ciencia requiere el supuesto de la existencia de objetos invariantes a través de esas transformaciones. Este supuesto, además, es reforzado en el último capítulo por medio de un argumento independiente que enfoca el papel de la intervención de los científicos, por ejemplo por medio de la experimentación, en la naturaleza objeto de su estudio. El argumento de *Conocimiento, sociedad y realidad*, no es pues que *no existen otras maneras* de explicar la historia de la ciencia, sino que dentro de las posibles explicaciones, la realista *es la mejor*. Como en todos los argumentos basados en la idea de *la mejor* explicación, para dirimir la disputa es necesario analizar comparativamente las diferentes explicaciones propuestas. Por ahora sólo puedo señalar que el supuesto que propone Pérez Ransanz de un "marco conceptual básico y universal sobre el cual se pueden montar distintas y más sofisticadas conceptualizaciones", no resulta menos fuerte que el supuesto de la existencia de objetos invariantes a través de la modificación de los marcos, es decir el supuesto realista, y aquél supuesto tropieza con las usuales objeciones a las posiciones universalistas y absolutistas que el relativismo moderadamente radical defendido en *Conocimiento, sociedad y realidad* pretende superar.

La última observación de Pérez Ransanz me permite hacer explícita una idea que quizá no quedó del todo clara en el texto. Efectivamente, de acuerdo con la noción de explotación que se maneja en el libro, es perfectamente concebible que exista explotación de recursos intelectuales, y pasajes como los que se presentan en las páginas 123 y subsiguientes sugieren esa posibilidad. La distinción entre “explotación directa” y “explotación indirecta” que sugiere Pérez Ransanz queda contemplada en el libro —aunque quizá no con suficiente claridad— al permitir la concepción de explotación de fuerza de trabajo intelectual y la de explotación de los productos que resultan del trabajo intelectual. Efectivamente puede haber procesos de producción que no lleven consigo explotación de fuerza de trabajo intelectual, al menos por un tiempo; por ejemplo, procesos de producción de teorías científicas que por un periodo no son aplicables a nada más. En este caso hay producción, pero no hay explotación, ni de la fuerza de trabajo de los intelectuales que produjeron la teoría ni de la teoría misma. Pero es cierto que tiempo después la teoría *puede* llegar a ser explotada. Tal vez para entonces los productores originales hayan fallecido, por lo cual resultaría extraño hablar de que su fuerza de trabajo intelectual es explotada; pero por supuesto cabe hablar de que el producto, la teoría, es usada y explotada como recurso intelectual.

Respuestas a Luis Villoro

1 a) Luis Villoro tiene razón completamente al señalar que en *Conocimiento, sociedad y realidad* se rechaza el llamado “realismo metafísico”, pero se asume un compromiso con lo que él llama “realismo ontológico”, entendido como “la aceptación de una realidad común a todo marco conceptual, cuya existencia es independiente de todo sujeto”. En efecto, uno de los objetivos centrales del libro es el de analizar los conceptos que nos pueden permitir entender que una posición realista en este sentido es compatible con la aceptación de que el conocimiento está socialmente condicionado y siempre es corregible.

1 b) La objeción que Villoro presenta en este inciso puede deberse a un malentendido, probablemente producido por la falta de claridad en el texto, pero que espero que en esta oportunidad pueda aclararse. En efecto, Villoro tiene razón cuando afirma que para un observador externo, S' , perteneciente a una comunidad C' , —quien hace un juicio acerca de la verdad de las proposiciones formuladas por un sujeto S que pertenece a una comunidad C — la garantía de su acierto no es la verdad misma, “sino una nueva justificación racional basadas en las razones accesibles en C' ”. Esto reitera lo afirmado en el libro, en la página 148, a saber, “los sujetos de una comunidad tienen garantía de acertar, es decir, están justificados en tener toda la confianza en que acertarán, porque el saber en cuestión está objetivamente justificado, esto es, dentro de su comunidad es imposible contravenir esa creencia, es un saber”. Esto debe aplicarse, por supuesto, tanto para S como para S' . Pero todo esto no invalida la tesis que Villoro critica. La tesis en cuestión sostiene que además del sentido de ‘garantía’

que se supone en el ejemplo que el propio Villoro plantea, debe distinguirse otro, a saber, el presupuesto en la pregunta siguiente: "¿cuál es la garantía de que un sujeto acierte y obtenga un fin utilizando instrucciones que se basan en proposiciones que son verdaderas pero que el sujeto en cuestión no sabe que lo son, o cree que lo son por razones equivocadas? Claro, la respuesta es que la garantía de acierto en este caso es la verdad de las proposiciones, esté o no el sujeto al tanto de esa verdad" (p. 148). En este caso la "garantía de acierto" no se refiere a las justificaciones accesibles a algún sujeto epistémico, sino a las condiciones que garantizan la efectividad de las acciones, las cuales pueden ser analizadas, digamos, por el teórico del conocimiento. No se refieren a la justificación que puede tener cualquier otro sujeto epistémico, con otro marco conceptual. Las condiciones que dan esa garantía, desde la posición realista que se defiende en el libro, es que el mundo es de una cierta manera.

Debo admitir, sin embargo, que en este pasaje doy lugar a cierta confusión al hacer énfasis en que las condiciones que garantizan el éxito de las acciones basadas en ciertas creencias se deben a que el mundo es de cierta manera, y a estas alturas del libro esta idea todavía se expresa mediante la oración que dice que esa condición queda expresada en la proposición de que es la verdad misma lo que garantiza el éxito. Y esto sugiere que se adopta todavía una teoría correspondentista de la verdad, teoría que luego se rechaza, a pesar de lo cual en el libro se pretende que puede mantenerse una posición realista. Pensé que esta confusión podría eliminarse con el comentario que hago en la página 150, en el cual explícitamente menciono que este segundo sentido de "garantía" "responde a una pregunta sobre el saber mismo, no sobre los sujetos que saben y la confianza que pueden tener", y más aún, agregué: "En esta discusión he equiparado 'verdad' con 'atadura', aceptando así implícitamente la versión correspondentista que adelante rechazaré. Esto no debe verse como incoherencia de mi parte. He conservado el término 'verdad' hasta aquí porque creo que permite leer el texto con mayor facilidad, pero puede leerse reemplazando toda ocurrencia de 'verdad' por 'atadura'. El argumento no cambia ni pierde precisión, pues aún no sabemos cómo interpretar el término 'verdad'". En vista de la confusión que al parecer de todos modos surge, creo que en definitiva hubiera sido mejor hablar de "descripciones adecuadas de la realidad", sin pretender que esto sea lo que hace verdaderas a las proposiciones que lo son.

1 c). Quizá convenga insistir en que la aceptabilidad en condiciones puras de racionalidad no se propone en el libro como un criterio efectivo para decidir cuándo una proposición es verdadera. En efecto, tal idea no podría aplicarse como criterio efectivo. Pero si se entiende como caracterización de lo que puede querer decir que una proposición sea verdadera, entonces me parece que sigue siendo cierto que, en palabras de Villoro, "lo que Eckhart quiere decir es que esa proposición expresa una realidad, independientemente de que alguien la acepte o no". La cuestión es que aceptabilidad en condiciones puras de racionalidad no quiere decir que de hecho una proposición verdadera debe ser aceptada; el énfasis recae en que una proposición

verdadera debe ser *acceptable* (no *aceptada* de hecho) bajo una discusión en condiciones puras de racionalidad, por cualquier sujeto racional.

2. Me parece adecuada la precisión de Villoro en el sentido de que los principios de racionalidad no pueden coincidir con las condiciones de posibilidad de todo sistema de creencias y de comunicación. En el libro no he pretendido sostener lo anterior, y si en algún pasaje lo doy a entender eso debe corregirse. En cambio, la tesis del libro es que, como se afirma en la página 187, la racionalidad *es presupuesto* de cualquier sistema de creencias y de cualquier sistema de interacción comunicativa. Pero al hablar de un presupuesto quiero decir que se trata de una, entre otras, de las condiciones de posibilidad, y no que ese presupuesto agote esas condiciones.

El hincapié en que las condiciones puras de racionalidad son *presupuestos* de cualquier sistema de creencias —en el sentido de ‘presuposición’ que ya intenté aclarar al responder a Pérez Ransanz— intenta precisamente superar el problema que plantea Villoro en su última objeción. Esto es, las condiciones puras de racionalidad se ven como *presupuestos* de todo sistema de creencias. Luego, debe ser posible analizarlas explícitamente *a partir de cualquier marco conceptual*, aunque no necesariamente *en todo* marco conceptual. Si esas condiciones son efectivamente presupuestas por todos los marcos conceptuales entonces, aunque en algún momento sean determinados *en alguna* comunidad, en virtud de la pretensión de universalidad genuina, su determinación y caracterización debe ser *acceptable* para cualquier sujeto racional, por lo cual no quedamos constreñidos, como lo sugiere Villoro, a los criterios propios de cada comunidad.

Las anteriores son sólo breves e incompletas respuestas y aclaraciones a las observaciones y comentarios de mis colegas. Estoy seguro que no se quedarán satisfechos con ellas y que la discusión podría prolongarse mucho más. Espero que en otros momentos podamos proseguir con el diálogo y el debate. Por sus opiniones generosas y por sus enriquecedoras observaciones y críticas, las cuales me obligarán a afinar y desarrollar muchas cuestiones tratadas en el libro, muchas gracias.