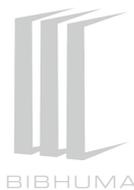




Olive Morett, León



Racionalidad y legitimación política

Revista de Filosofía y Teoría Política

1992, no. 28-29, p. 147-158

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Olive Morett, L. (1992) *Racionalidad y legitimación política*. *Revista de Filosofía y Teoría Política* (28-29), 147-158. En *Memoria Académica*. Disponible en:

http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1347/pr.1347.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

Racionalidad y legitimación política

León Olivé

Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM

En este trabajo me propongo discutir algunas relaciones entre los conceptos de "racionalidad", "verdad", "objetividad" y "legitimación política". El propósito central será proponer una clarificación de conceptos necesarios para comprender cómo es posible que un sistema político sea legitimado de un modo que genuinamente podemos llamar *racional*, aun cuando, de acuerdo con la elucidación que aceptaremos de esa noción, el sistema mismo parezca injusto (a otros posibles sujetos racionales), e incluso merezca el calificativo de *irracional*. Bien entendido, lo que me propongo defender es que el *modo de legitimación* puede ser racional, si bien el sistema mismo no podría ser aceptado como racional, y en un sentido que aclararemos, carezca de legitimidad.

Deseo discutir en primer lugar dos nociones que presuponen una noción de racionalidad. Se trata de objetividad y verdad.

En otro trabajo (por publicarse) he discutido con detalle las nociones de objetividad y verdad a partir de ideas de Villoro (1982), Putnam (1981), y Habermas (1973) y (1984), en donde concluyo con la defensa de una noción epistémica y social de la verdad y de la objetividad, según la cual la verdad no es relativa a marcos conceptuales ni a comunidades epistémicas, mientras que la objetividad sí queda relativizada de marcos conceptuales. (En este trabajo utilizo la noción de marco conceptual de Körner (1984)).

La *verdad* se entiende como aceptabilidad en condiciones epistémicas ideales. Por supuesto esta última noción es muy controvertible y ni Putnam ni Habermas (menos el primero) han logrado una clara elucidación de ella. En parte traté de avanzar algunas ideas al respecto.

Lo que me parece interesante de un enfoque epistémico de la verdad, centrado en condiciones ideales, es la manera en que escapa del relativismo: la verdad es más que intersubjetiva, es *interesquemática*. Lo verdadero es justificable para cualquier sujeto, sea cual sea el marco conceptual del que parta.

Esto requiere cuidadosa atención. La idea central es que la verdad se refiere a contextos discursivos y de interacción, es decir: se trata de poder justificar una pretensión de verdad frente a quien quiera que la dispute, cualquiera que sea su marco conceptual. Pero la interacción no puede ser cualquiera, no se trata de convencer por la fuerza, ni de disputar la aceptación de una proposición agresivamente, sino por medio del diálogo en condiciones ideales de comunicación. Así, el resultado de la interacción entre sujetos cuyos marcos conceptuales originales eran diferentes, debería ser la creación de un nuevo marco conceptual derivado de los primeros.

Lo anterior permite entender la verdad sin asumir el compromiso de que exista *el verdadero y completo* marco conceptual al cual tienden todos los marcos de hecho producidos.

La objetividad se refiere al reconocimiento público, en una sociedad particular, de que hay una situación de hecho. Pero a diferencia de Habermas no considero que deba restringirse la objetividad a contextos de acción práctica, sino al reconocimiento de cualquier realidad que tenga efectos en la sociedad en cuestión. Su estatuto de real está garantizado por tener efectos en esa realidad social. Las creencias objetivas, entonces, siempre tendrán efectos en la sociedad en la que tienen lugar. También a diferencia de Habermas, no veo a la objetividad como referida a contextos de acción práctica *universales*, sino a contextos de acción *restringidos a sociedades particulares*. Sin embargo, dentro de cada sociedad particular no está restringida a la acción práctica, entendida como acción instrumental basada en conocimiento técnico, sino que puede extenderse a contextos de interacción. Por eso, las creencias que sean aceptables en esa sociedad por cualquier miembro de ella, la aceptación de las cuales tenga efectos en la misma, ya sea prácticos (técnicos), o en las relaciones sociales (incluyendo marcos conceptuales), serán objetivas. La restricción, y por consiguiente la relativización a sociedades son elementos que recojo del análisis de Villoro. Lo que es objetivo para una sociedad puede no serlo para otra. Pero todo conocimiento objetivo puede servir de base para acciones, o para interacciones, las cuales tienen efectos reales en la sociedad en cuestión o en su medio ambiente.

La verdad es también un concepto epistémico. Las proposiciones y creencias verdaderas son las aceptables para cualquier sujeto en condiciones epistémicas ideales. Las condiciones epistémicas ideales son las condiciones de posibilidad de la comunicación. Por eso son

reales y posibles, aunque en general no son actuales. Es importante apreciar esto, pues significa que las condiciones epistémicas ideales no son utópicas. Si llegasen a actualizarse, lo que de ello puede inferirse no es que habría un único sistema de proposiciones que describiría correctamente al mundo, sino que los sujetos interactuantes en esas condiciones construirían un nuevo marco conceptual a partir de los diferentes marcos conceptuales a su disposición en el momento en que comenzara la interacción. La disputa cesaría cuando de común acuerdo todos los sujetos involucrados aceptaran un cierto marco conceptual y admitieran o rechazaran las proposiciones en disputa. (Véase OLIVE (1984b)).

De lo anterior se sigue que parte del conocimiento objetivo se intersecta con el verdadero, pero no todo conocimiento objetivo es verdadero. Así, discrepo también de Habermas, pues desde mi punto de vista objetividad no implica verdad.

Un ejemplo ayudará a comprender mejor esta interpretación de la verdad y la objetividad.

Para ello tomemos el caso de una *jerarquía*. (Véase al respecto OLIVE y ESQUIVEL (1983)). Para nuestros fines basta admitir que las jerarquías se constituyen y preservan alrededor de procesos de organización social en donde se establecen relaciones de dominación. La organización social surge en torno a otros procesos centrales para la vida de la sociedad, por ejemplo procesos de producción. Tanto para la realización, de esos procesos, como para el mantenimiento de la jerarquía, se producen creencias específicas. La jerarquía misma incluye en particular sistemas de creencias y de valores relativos a los rangos y estratos que la componen.

Las jerarquías son posibles en virtud de que toda sociedad humana es un complejo diferenciado. En toda sociedad hay diferencias reales. Por ejemplo, las que produce la división del trabajo. Los sujetos de una sociedad perciben por lo menos algunas de esas diferencias, y las reconocen dentro de los marcos conceptuales por medio de los cuales interpretan la realidad, incluyendo su realidad social. Algunas de esas diferencias reales son, pues, objetivas, ya que son reconocibles por cualquier sujeto de esa sociedad de acuerdo con sus marcos conceptuales. Ahora bien, desde la perspectiva de los sujetos de una sociedad particular, algunas de las diferencias objetivas son consideradas como si existieran con independencia de sus marcos de interpretación, y creen que deberían de ser reconocidas por cualquier sujeto, no sólo por los de su sociedad. Sin embargo, algunas

diferencias en algunas sociedades no son *realmente independientes* de los marcos de interpretación de ellas. En muchos casos las interpretaciones de los actores son parte de las relaciones sociales y pueden ser factores constitutivos de las diferencias de la sociedad en cuestión. Por ejemplo, puede alegarse que las castas de un cierto sistema están constituidas por grupos sociales, incluyendo de forma principal *sus elementos ideológicos*, tales como las representaciones, las valoraciones, la estima y auto-estima, que los actores mismos tienen de los estratos y de sus relaciones. En este caso puede decirse que las diferencias entre las castas son reales, más aun, las creencias de esa sociedad sobre ellas son objetivas pues todos los sujetos de esa sociedad las reconocen y aceptan. Pero realmente dependen de los sistemas de interpretación para existir. El hecho de que sean un producto, en parte, de los marcos conceptuales de los sujetos puede escapar a ellos mismos, pero eso lo podría apreciar un observador externo, un historiador o un sociólogo pongamos por caso.

Así, una *jerarquía social* de personas surge al institucionalizarse un sistema de relaciones entre entidades diferenciadas que mantienen relaciones de dominación (relaciones a través de las cuales un sujeto o un grupo obtiene ventajas, materiales o intelectuales, a costa de otros, es decir, donde los otros no obtienen ventajas equivalentes). Tal proceso lleva consigo marcos conceptuales de interpretación, incluyendo valores. Elementos esenciales de las jerarquías sociales son, entonces, las relaciones de dominación, y las representaciones que los actores hacen de sus diferencias, según las cuales se ubican en diferentes estratos o rangos. Cada representación lleva consigo, de modo implícito o explícito, una valoración de cada rango. El sistema de interpretación, con sus valores, legitima las diferencias y las relaciones de dominación.

Supongamos que J es una jerarquía social. Consideremos dos miembros de J , A y B , cada uno en diferentes rangos. Para los miembros de J , la proposición " P " que dice " A es superior a B ", es objetiva, pues todo miembro *de* J la admitirá, y ningún miembro de J encontrará razones para contravenirla (mientras ésta sea una jerarquía legitimada, sobre lo cual volveré adelante). Pero " P " no es objetiva para *cualquier* sujeto. Un sujeto de nuestra sociedad puede encontrar injustificada la pretensión de A de ser superior a B , porque tenga a su

disposición marcos conceptuales con sistemas de valores diferentes. "P" menos aún es verdadera. No cualquier sujeto admitiría que A es superior a B, en condiciones ideales de discusión. Pero, ¿qué ocurre aquí? Hay una realidad, la jerarquía en cuestión, en la cual la proposición "A es superior a B" expresa un saber objetivo para cierta comunidad, a saber, la que comparte el marco conceptual que define a J. (En lo sucesivo escribiré "la proposición "P" es objetiva" con el significado de "la proposición "P" expresa un saber objetivo"). Desde *dentro* de J, la proposición corresponde con la realidad, lo cual no debe sorprendernos porque esa realidad ha sido al menos en parte constituida por el marco conceptual que da sentido a la proposición. Pero esa correspondencia no es suficiente para considerar que la proposición es verdadera, porque no cualquier sujeto puede aceptar, es decir, incorporar al grupo "bueno" de sus creencias, la proposición "A es superior a B".

De esta manera encontramos una razón más para deshechar la versión correspondentista metafísica de la verdad. La objetividad está relativizada a comunidades epistémicas, incluyendo sus marcos conceptuales. Como las sociedades son reales, puede haber proposiciones existentes en ellas que son objetivas ahí, y que además *corresponden* con una realidad (generalmente producida por esa misma sociedad). El que haya la correspondencia quizá sirva para convencer a miembros de esa sociedad de la objetividad de la proposición, pero nada tiene que ver con su verdad.

Esto puede resultar paradójico sólo para quienes se aferran a la concepción correspondentista metafísica de la verdad y quieran seguir viendo a "P" como verdadera porque hay un hecho que le corresponde en J. Desde nuestra perspectiva es cierto que es un hecho que J existió y que "P" era objetiva para sus miembros, pero "P" no era verdadera ni para ellos ni para nosotros, ni es objetiva para nosotros.

Alguien podrá objetar que este es un embrollo innecesario, que podemos interpretar a "P" ("A es superior a B") como diciendo "A es superior a B en el marco de referencia de J". Y entonces "P" es verdadera porque de hecho A era superior a B en J. Pero esto es el meollo de la cuestión. Nuestra proposición es "P" ("A es superior a B"). La proposición "A es superior a B en el marco de referencia J", llamémosle "P", *no es la misma proposición, ni una*

traducción adecuada de "P". Para el caso no sabemos cuál era la formulación original de "P", lo que estamos asumiendo es que "A es superior a B" es una traducción adecuada.

Para comprender por qué "P" y "P'" son diferentes es preciso darse cuenta que "superior" es un término que adquiere significado en contextos específicos, de acuerdo con valoraciones hechas en cada contexto, con la estima y prestigio conferidos ahí, etc. A primera vista esto parece ir a contrapelo de mi tesis y más bien favorecer la tesis de que "P" y "P'" son equivalentes, pues "P" sólo tiene significado en el contexto de J.

Pero un examen más detallado revela que esto no es correcto. "P" tiene un significado en relación con J, cierto. Sin embargo, recordemos que la verdad quiere decir aceptabilidad, esto es, que una proposición verdadera debe ser admitida por cualquier sujeto, con independencia del marco categorial del que parta, siempre que la disputa se ventile en condiciones ideales. Así, si "P" es aceptable dentro de J, es admisible en relación con todo el cuerpo de creencias que determinan acciones, disposiciones, etc., para los miembros de J. En otras palabras quiere decir que es aceptable la relación de dominación implicada por "superior". "P" es objetiva en J, y la relación de dominación correspondiente es real ahí. Todos los que aceptan "P" en J quedan sometidos a esa objetiva y real relación social de dominación, o a sus efectos en J. Esto es lo que hace que "P'" no equivalga semánticamente a "P". "P'" puede ser aceptada por sujetos fuera de J. De hecho "P'" no sólo es objetiva para cualquier comunidad capaz de ver a J, sino es verdadera. Pero "P'" ha perdido el significado que "P" tiene. "P'" no lleva consigo las valoraciones que "P" lleva, ni produce en quienes la creen los mismos tipos de creencias y disposiciones, ni reproduce (o produce) la misma realidad de relaciones sociales. En conclusión, "P" y "P'" no son equivalentes. Y aunque "P" corresponde a un hecho real no es verdadera. Pero como verdad no es correspondencia, sino aceptabilidad en condiciones epistémicas ideales, puede apreciarse que no hay paradoja alguna en esta afirmación.

Una importante consecuencia de lo anterior es que la verdad, aunque analizada como concepto epistémico y social, y cuya elucidación entonces debe hacerse en relación con una teoría social, no queda relativizada ni a sujetos, ni a marcos conceptuales, ni a comunidades, ni a sociedades.

En efecto, de acuerdo al análisis aquí realizado, lo que es verdadero para la sociedad S , debe serlo también, en virtud de lo que es verdad, para cualquier otra sociedad S' . Por consiguiente no debe interpretarse la noción del condicionamiento social como equivalente a la idea de que la *verdad* de una proposición depende de la sociedad donde se produce, de modo que ella misma puede ser falsa en otra sociedad. No podemos decir, por ejemplo, que "P" era verdadera en J pero es falsa para nosotros. Esto es lo que significa relativizar la verdad. Desde la perspectiva que aquí se defiende, esa es una idea inaceptable, pues según lo que hemos visto, si una proposición "P" es verdadera, cualquier enunciado, en cualquier lenguaje, dentro de cualquier marco conceptual, que correctamente exprese a "P", será verdadero.

Un problema distinto es si los marcos conceptuales a disposición de sociedades específicas tienen recursos suficientes para expresar a "P", y si los usuarios de esos marcos, los sujetos de una sociedad específica, tienen recursos, conocimiento previo disponible, relaciones sociales adecuadas, para reconocer la verdad de "P". Si lo pueden hacer, "P" sería objetiva para ellos, si no lo pueden hacer, "P" no es objetiva para ellos, y eso sí está socialmente determinado. Por ejemplo, es de dudarse que los marcos conceptuales de la comunidad lacandona permitan la formulación de la teoría cuántica.

Se desmiente, así, que un análisis social de la verdad conduzca necesariamente a la idea de la determinación social de la verdad y de ahí a un relativismo autocontradictorio. Pero la cuestión de cuáles son las verdades que se producen en una sociedad, cómo se producen, cuáles son aceptadas y aceptables, cuáles rechazadas y rechazables, y por qué, todo esto, es material para la investigación sociológica del conocimiento, de acuerdo con los programas fuertes. Mi intención ha sido la de insistir que esos análisis requieren una teoría subyacente, la cual debe incluir conceptos epistémicos y sociológicos, y relaciones entre ellos.

Hasta aquí he sugerido que la verdad no está condicionada socialmente, en el sentido que conduce a un relativismo conceptual. Pero el interés sociológico de la verdad puede ponerse de relieve mediante la tesis de que la verdad es condición de posibilidad de toda sociedad.

De las tesis que he presentado se desprende que la objetividad es indispensable para las sociedades. El concepto mismo de sociedad requiere del conocimiento objetivo. Ninguna sociedad podría existir si

no hay un mínimo consenso, no de hecho, sino asegurable, entre sus miembros acerca de la manera de lograr ciertos objetivos técnicos y de interacción social. Parte de este conocimiento objetivo, especialmente parte del conocimiento técnico, tiene que ser verdadero. De otra manera no habría la mínima explotación de la naturaleza que requiere una sociedad para su supervivencia.

Las condiciones epistémicas ideales han sido consideradas también como condiciones de posibilidad de la comunicación, y por consiguiente de toda sociedad. La verdad es aceptabilidad en esas condiciones. La aceptabilidad surge en los contextos discursivos donde se disputa la legitimidad de una creencia, de una proposición, para pertenecer al conjunto de las creencias admisibles por todo sujeto. Los sistemas de creencias y de proposiciones son necesarios para orientar las acciones prácticas, las interacciones, y en su caso para legitimizar y sedimentar relaciones sociales. Luego, la disputa sobre la aceptabilidad, y la aceptabilidad misma, son también presupuestos básicos de la existencia de las sociedades. En ese sentido, la verdad, como aceptabilidad en condiciones epistémicas ideales, debe verse como una de las condiciones de posibilidad de las sociedades.

Ahora deseo defender la tesis de que, del mismo modo que la verdad debe ser entendida en un profundo sentido social, lo cual no conduce a un relativismo autocontradictorio, la racionalidad también debe analizarse como un concepto inmerso en una teoría social. Veremos que en un sentido en que es necesario interpretarla, ella sí es relativa a comunidades epistémicas, pero que eso tampoco conduce a una autorrefutación. En otro sentido en que también debe entenderse, es preciso aceptar principios de racionalidad genuinamente universales.

El enunciado relativista de la racionalidad frecuentemente ha sido expresado de la siguiente manera:

(1) "R es una razón para que A crea que p es verdadera, mientras que no lo es para que B lo crea".

Es muy importante distinguir ese enunciado del siguiente:

(2) "Todo principio de racionalidad es relativo a la comunidad epistémica, o a la sociedad en la que tenga aplicación".

Dicho de otra manera:

(2') "No hay principios universales de racionalidad".

Debería ser claro que estos enunciados se refieren a distintas cosas. El primero se refiere a las razones aceptables en una comunidad. Alegaré que hay un sentido interesante en que las razones son relativas. El segundo niega la existencia de *principios de*

racionalidad. Esta tesis me parece insostenible. Basaré mi argumento en la idea de que hay razones que pueden aducir los actores, las cuales tienen fundamento en factores *objetivos* dentro de su sociedad, y como según el análisis que he propuesto, la objetividad sí es relativa a sociedades, entonces es posible encontrar razones para A las cuales no serían razones para B, si aceptamos el estreñimiento de los marcos conceptuales que de hecho tienen. Los principios de racionalidad, en cambio, ciertamente están ligados con la verdad, más precisamente, son condiciones de posibilidad de ella, por consiguiente hay principios de racionalidad que, tanto como la verdad, tienen que ser genuinamente universales.

Para los fines que aquí interesan, basta entender a la *legitimidad política* como el asentimiento de los actores de un sistema social, a partir de su sistema de creencias y valores, con la estructura de poder (toma de decisiones, capacidad de influencia y posibilidad de mando), así como la estructura de distribución de recompensas morales y materiales en esa sociedad.

Regresemos por un momento a las condiciones epistémicas ideales. Estas presuponen a la racionalidad en el sentido de que los sujetos que *pueden* interactuar en ellas son sujetos *racionales* cualesquiera. También podrían llamarse condiciones puras de racionalidad pues en ellas sólo actúan fuerzas racionales, y lo fundamental es la capacidad de *dialogar*, aduciendo razones, desarrollando argumentos, y rebatiendo las falsas razones y los malos argumentos.

Pero no puede pensarse una situación epistémica ideal con un acervo infinito de *evidencia* y de creencias y conocimientos previos disponibles.

Al hablar de condiciones epistémicas ideales debemos distinguir la idea del sujeto racional que en condiciones epistémicas ideales debería admitir "P", de la idea de los sujetos racionales que interactuando en condiciones epistémicas ideales aproximadas, pueden dirimir la disputa acerca de la verdad de "P", donde "P" es una proposición concebible en el respectivo marco conceptual de cada actor, digamos MC_1 y MC_2 , y quizá el acuerdo sobre ella requiere la transformación parcial de MC_1 y MC_2 .

La noción de condiciones epistémicas ideales requiere entonces la idea de racionalidad como predicado de un sujeto, expresando capacidades del mismo, lo cual creo que debe desarrollarse dentro del concepto de persona. (Véase OLIVE (1984a)). Por otra parte, es un

predicado de la interacción que pueden tener dos sujetos racionales. Cuando se ejerce y domina esa racionalidad en la interacción, entonces hay una aproximación a las condiciones epistémicas ideales. Sobre las condiciones epistémicas ideales, vale la pena insistir en que su *idealidad* significa no-actualidad (o no-efectividad). Esa idealidad significa que están presupuestas como condición de posibilidad. En ese sentido son *reales* (tienen efecto en la realidad) pero no *actuales* (no están ellas mismas realizadas de hecho). Sin embargo, podríamos pensar lo que resultarían cuando ellas mismas se realizasen. Entonces además de ser condiciones de posibilidad de verdad o falsedad, tendrían consecuencias, por ejemplo, mostrar la *injusticia* o la *legitimidad relativa* de un sistema social.

He defendido la idea de distinguir entre la *racionalidad* en la conducción de una discusión, la racionalidad como interacción posible entre sujetos (racionales) cualesquiera, y la racionalidad que se predica como capacidad de un sujeto.

Puede haber uno (o muchos) sistemas políticos argumentables (que pueden defenderse racionalmente) de modo genuinamente universal. El requisito que podemos pensar *a priori* sería el de la aceptabilidad universal (por cualquier sujeto racional, en condiciones epistémicas ideales); pero por lo que hemos visto no basta aceptar que la argumentación sea *libre* y racional. Si es entre sujetos de la misma comunidad, es decir, quienes comparten el mismo marco conceptual, el sistema específico S puede quedar legitimado (por lo cual entiendo que una disputa llega a un fin porque se logra acuerdo entre los participantes, y el acuerdo supone la aceptación de las creencias básicas acerca de S contenidas en MC_S (marco conceptual básico de S)).

Una distinción más que puede ser útil sería entre la *legitimación*, que se refiere al sistema específico y se puede romper por problemas internos o externos y la *legitimidad* que se puede atribuir sólo a partir de la discusión racional genuinamente universal, y de la aceptabilidad también universal. Si es aceptable por cualquier sujeto, el sistema S es *racional*.

Así, en conclusión, es posible tener una justificación *racional*, incluso objetiva, de un sistema político. Es decir, la conducción de la argumentación puede ser racional, todos los sujetos pueden en principio poner en duda y discutir una orden, o todo el sistema; sin embargo, es posible que después de una discusión llevada

racionalmente, lleguen a un acuerdo y asientan sobre la estructura de poder y la distribución de recompensas. De acuerdo con todo lo dicho aquí, es posible, como en el caso de una jerarquía, que el sistema esté legitimado, pero que una proposición como "A es superior a B" (con todas sus consecuencias), aunque aceptable en J a través de un debate *racional, no sea verdadera*, es decir, aceptable por cualquier sujeto racional en condiciones epistémicas ideales, lo cual querría decir que el sistema no es legítimo.

Podemos suponer, entonces, que la legitimación de un sistema político que no sea aceptable por cualquier sujeto lleva consigo una marca de irracionalidad, por ejemplo ejercicio de poder, o falsificación ideológica, lo cual permite la justificación objetiva, pero no verdadera.

Creo que una de las más importantes consecuencias de toda la discusión anterior es que aclara el terreno en el cual puede plantearse el debate acerca de lo que es un sistema político defendible por argumentos. Cabe distinguir entre la argumentación que conduce a creencias genuinamente verdaderas y la que aunque llevada de modo racional, queda constreñida por el marco conceptual disponible de una sociedad específica. La primera sería la que debería utilizarse al hablar de un sistema universalmente argumentable, el cual pudieramos llamar, digamos, democrático. La segunda muestra que es engañoso llamar democrático a un sistema en donde haya capacidad de disputa racional por parte de todos los actores. Hemos visto que esto es posible en sistemas que pueden estar legitimados y que sin embargo desde otros marcos conceptuales pueden verse legítimamente como irracionales e injustos.

Con todo lo anterior he pretendido clarificar un poco el terreno conceptual para discusión de un sistema político auténticamente racional, lo que creo que sería digno de llamar una genuina democracia.

Referencias bibliográficas

HABERMAS, J., "A postscript to *Knowledge and Human Interest*". *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 3, Nº 2, 1973.

HABERMAS, J., *A Theory of Communicative Action*, Boston, Beacon Press, 1984.

KORNER, S., *Metaphysics: its structure and function*, Cambridge University Press, 1984.

OLIVE, L., "La sociobiología y los fundamentos de las ciencias sociales". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Nro. 1 Vol. X, 1984a.

OLIVE, L., "No es posible que en la Tierra nadie diga la verdad", *V Simposio Internacional de Filosofía*, I. I. F. - UNAM, México, 1984b.

OLIVE, L., "Dos concepciones de la verdad y sus relaciones con teoría social", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1986.

OLIVE, L. y ESQUIVEL, J., "Sobre el concepto sociológico de jerarquía". *Diánoia* 1983, Vol. 29, 1983.

PUTNAM, J., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981.

VILLORO, L., *Creer, Saber, Conocer*, México, Siglo XXI. 1982.