

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA — Vol. X N° 2

Luis Villoro: Definiciones y conocimiento a priori en Kant.

Roberto Miguelez: Diálogo y democracia.

Margarita M. Valdés: El aborto y el concepto de persona

Alfonso Gómez-Lobo: Deliberación y razonamiento moral en
Aristóteles.

José A. Robles: Berkeley y su crítica a los fundamentos
del cálculo.

Carla Cordua: Sartre y la moral.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS - CRÓNICA

VOL. X, N° 2 - JULIO 1984

COMITÉ DE REDACCIÓN

Rafael Braun
Ezequiel de Olaso

Osvaldo N. Guariglia
Mario A. Presas

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

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

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

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

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

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

Argentina:

Individuos	\$a 700.-
Instituciones	\$a 1.300.-

Exterior:

Individuos	US\$ 15.-
Instituciones	US\$ 20.-

Por vía aérea, recargo de US\$ 4.-

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año, con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Editor responsable: Rafael Braun. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Julio 1984

Volumen X

N° 2

SUMARIO

ARTICULOS

Luis Villoro: Definiciones y conocimiento a priori en Kant	99
Roberto Miguelez: Diálogo y democracia	111
Margarita M. Valdés: El aborto y el concepto de persona	121

NOTAS

Alfonso Gómez-Lobo: Deliberación y razonamiento moral en Aristóteles	133
José A. Robles: Berkeley y su crítica a los fundamentos del cálculo	141

ESTUDIO CRÍTICO

Carla Cordua: Sartre y la moral	151
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Atualidade e relevancia da teoria da historia - Um debate contemporâneo (Estevao de Rezende Martins)	171
Richard B. Brandt: A Theory of The Good and The Right (Horacio Mario Spector)	181
Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg (eds.): The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600 (Mauricio Beuchot)	184
Mario Bunge: Economía y filosofía (Ana Fanelli)	188

CRÓNICA

190

COLABORADORES

LUIS VILLORO. Mexicano. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha enseñado en esa universidad, en la Universidad Autónoma Metropolitana de México y en El Colegio Nacional. Actualmente es embajador de México ante la Unesco, en París. Ha publicado varias obras de filosofía y de historia de las ideologías. Podemos destacar entre ellas: *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México, 1a. ed. 1953, *Páginas Filosóficas*, México, 1962, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, México, 1963, *Estudios sobre Husserl*, México, 1974, *Creer, saber, conocer*, México, 1982. Dirección actual: Delegation du Mexique, Unesco, 1 rue Miollis, 75015 Paris, Francia.

ROBERTO MIGUELEZ. Doctor en sociología (Universidad de París) y Licenciado en Filosofía (Universidad de Bs. As.), es profesor titular en la Universidad de Ottawa, Canada. Ha publicado *Sujet et histoire* (Ottawa, 1973), *Epistemología y ciencias sociales y humanas* (México, 1976), *La comparaison inter-culturelle* (Montréal, 1977), *Science, valeurs et rationalité* (Ottawa, 1983) así como numerosos artículos sobre problemas de teoría social y de filosofía de las ciencias sociales. Dirección: Département de sociologie, Université d'Ottawa, Ottawa (Ontario), Canada. K1N 6N5.

MARGARITA M. VALDÉS. Investigadora de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Profesora definitiva de asignatura del área de Lógica y Epistemología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Entre sus publicaciones están «Sensaciones e incorregibilidad» en *Diánoia* 1977. FCE y UNAM México 1977, y «Sentidos del término 'conciencia' y la Teoría de la Identidad Mente-Cuerpo» en A. Fernández Guardiola (comp) *La Conciencia*, Editorial Trillas, México 1979.

ALFONSO GÓMEZ-LOBO (1940). Estudios de filosofía y de filología clásica en Chile, Grecia y R. F. Alemana. Doctor en filosofía por la Universidad de Munich, estudios post-doctorales en la Universidad de Heidelberg. Ha sido profesor en las Universidades de Valparaíso, de Puerto Rico y del Estado de Pennsylvania. Actualmente es catedrático en la Universidad de Georgetown, U.S.A. Ha publicado artículos sobre filosofía griega y ha traducido a G. Frege. Dirección: Department of Philosophy, Georgetown University, Washington, D. C. 20057, U.S.A.

JOSÉ A. ROBLES (México, 1938): Licenciado en filosofía (UNAM), con estudios de posgrado en Stanford. Ha publicado una antología sobre *El problema de los universales; el realismo y sus críticos* (UNAM), y otra sobre *Bertrand Russell: antología filosófica I* (SEP-Diana), de la cual espera aún el volumen II. Ha colaborado en *Crítica* y en *Diánoia*. Es miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), desde 1973 y del Comité de dirección de *Crítica*. Se encuentra finalizando un libro sobre *Berkeley: ideas matemáticas*. Dirección: Instituto de Investigaciones Filosóficas. Torre de Humanidades I, 3er. piso; Ciudad Universitaria. México, D.F.

CARLA CORDUA. Doctora en Filosofía. Ha sido profesora de las Universidades de Chile y de Concepción (Chile) hasta 1969. Actualmente enseña en el Departamento de Filosofía de Río Piedras en la Universidad de Puerto Rico. Ha publicado los siguientes libros: *Hombre Mundo Historia. De la Filosofía Moderna a la Contemporánea*, Santiago, Editorial Universitaria, 1969; *Idea y Figura. El concepto hegeliano de arte*, Río Piedras, Ediciones de la UPR, 1979. Dirección: Apartado 21616, UPR, Río Piedras, PR 00931, Puerto Rico.

DEFINICIONES Y CONOCIMIENTO A PRIORI EN KANT

Luis Villoro

Toda la *Crítica* de Kant parte de la existencia de una síntesis *a priori*. Los juicios sintéticos *a priori* no son el punto de llegada del pensamiento crítico sino su punto de partida. Kant cree encontrarse con ellos en el discurso científico, al igual que en la metafísica. Da por un hecho que la ciencia incluye juicios necesarios cuya necesidad no se deriva del puro análisis de los significados de sus términos y que extienden nuestro conocimiento más allá del lenguaje. Aceptada la existencia de esa necesidad extensiva, sólo cabe preguntar por las condiciones que la hacen posible.

Por desgracia, el desarrollo posterior de la ciencia puso en duda la existencia de ese tipo de juicios. Desde Peano en la aritmética y Hilbert en la geometría, se tendió a interpretar la matemática como sistemas deductivos, constituidos por enunciados analíticos, incapaces de ampliar nuestro conocimiento sobre lo que ya esté incluido en sus definiciones y axiomas primitivos. Por otra parte, la crisis de la física clásica y la aparición de teorías alternativas en el siglo XX, puso en duda el carácter necesario de los principios de la ciencia natural. Para la mayoría de las concepciones actuales resulta al menos dubitable el carácter necesario de los enunciados generales que comprenden las teorías físicas. Estos desarrollos, que Kant no podía prever, fueron suficientes para poner en entredicho la existencia de enunciados necesarios capaces de extender nuestro conocimiento más allá del lenguaje. La tesis clásica del neopirismo (uno de sus «dogmas», como lo calificó Quine) pareció resumir los resultados del desarrollo de la ciencia posterior a Kant y dejar zanjada la cuestión. No puede haber necesidad sintética, —decía la tesis— toda necesidad es analítica y, por consiguiente, no extiende nuestro conocimiento fuera de los significados del lenguaje; por otra parte —continuaba— ningún conocimiento que informe sobre propiedades del mundo, puede ser necesario. La existencia de juicios sintéticos y, a la vez, necesarios quedaba, así, eliminada. El problema que dio origen a la *Crítica* carecía de sentido: Kant había pasado a la historia.

Pues bien, en este artículo intentaré mostrar tres puntos:

Primero: Aun si la tesis del empirismo es verdadera, no basta para eliminar el problema que dio origen a la crítica kantiana: la existencia de enunciados necesarios que, a la vez, suministran una información sobre el mundo, que extienden, por lo tanto, nuestro conocimiento más allá del lenguaje.

Segundo: Los «juicios sintéticos *a priori*», de que habló Kant, no constituyen una formulación adecuada de ese problema. Encubren, en realidad, una relación entre juicios necesarios y juicios sintéticos, que Kant no percibió y que intentaremos dilucidar.

Tercero: Con todo, existen en la propia obra de Kant ideas que nos permitirían fundar una interpretación de su doctrina que daría una solución más adecuada al problema de que parte.

Kant fue llevado a admitir la existencia de juicios sintéticos *a priori* por dos razones que no se implican necesariamente. Primera: Porque un análisis (erróneo) de ciertos juicios necesarios de forma sujeto-predicado («S es p») lo condujo a suponer un enlace lógico entre sus términos, que le parecía no derivable de sus definiciones ni de la experiencia sensible. Podemos conceder a la crítica empirista que ese análisis fue equivocado y que esos juicios pueden reducirse, los unos a juicios analíticos (los de la aritmética y la geometría), los otros a juicios empíricos (los de la física). Pero esa concesión no afecta la razón segunda: Kant fue conducido a aceptar los juicios sintéticos *a priori* porque se veía obligado a admitir ciertos enunciados necesarios que, a la vez, expresaban un conocimiento del mundo real, que, por lo tanto, *extendían* nuestro conocimiento más allá de relaciones puramente lingüísticas. ¿No parecen existir acaso juicios necesarios que nos informan sobre relaciones objetivas que podemos comprobar en la experiencia? Dado que, para Kant, la necesidad es criterio del conocimiento *a priori*, su pregunta «¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» podría traducirse por esta otra: «¿cómo son posibles juicios necesarios que extiendan nuestro conocimiento más allá del lenguaje en que están formulados?» Con otras palabras: ¿existe una necesidad extensiva de nuestro conocimiento?

En primer lugar, tendríamos que precisar en que sentido entendemos que un juicio sea «extensivo». Los juicios analíticos —sostiene Kant— son meramente «explicativos» (*Erläuterungsurteile*) porque sólo hacen explícitas las notas ya incluidas en el concepto sujeto. Los juicios sintéticos, en cambio, son «extensivos» (*Erweiterungsurteile*), porque amplían nuestro conocimiento más allá de las notas incluidas en el concepto sujeto. Ahora bien, algunas expresiones de Kant parecen invitarnos a entender esa «extensión» en sentido psicológico. Nos dice, por ejemplo, que son juicios extensivos aquellos en que el predicado «no estaba pensado en el sujeto»¹. En un sentido psicológico un juicio sería extensivo cuando su aceptación añade a una persona determinada un saber del que de hecho esa persona carecía anteriormente. Muchos enunciados analíticos «extenderían» nuestro conocimiento en ese sentido. Cualquier teorema alejado de los enunciados primitivos, en el orden de un sistema formal, añade de hecho en la mente de una persona, un conocimiento del que carecía anteriormente y, sin embargo, no incluye ninguna nota que no pueda derivarse lógicamente de las definiciones y axiomas del sistema. Pero Kant no toma, en realidad, «extensivo» en este sentido psicológico. Distingue entre dos tipos de juicios analíticos: unos basados en una identidad «explícita» entre el sujeto y el predicado, como «el hombre es hombre», y otros basados en una identidad «implícita», en que el predicado está lógicamente incluido en el sujeto, pero no se expresa en él, por ejemplo, «el hombre es racional»². En estos últimos, hay una «mo-

1. *Kritik der reinen Vernunft*, B11. (en lo sucesivo: *K.R.V.*).

2. *Logic*, En Kant, *Sämtliche Werke*, ed. K. Vorländer, F. Meiner Verlag, Leipzig, 1937, t. IV, p. 122. (En lo sucesivo *Log.*).

ción» lógica para pasar del sujeto al predicado, una *ex-plicatio* del sujeto, pero esa explicación no es una «extensión» de nuestro conocimiento, porque, antes de ella, el predicado —dice Kant— ya estaba «pensado en el sujeto» (aunque oscuramente). Que un juicio sea «extensivo» no significa, pues, que de hecho se presente a la mente de una persona un concepto en el que antes esa persona no hubiera pensado, sino que añada al sujeto del juicio un concepto que no estaba incluido *lógicamente* en él. Sólo hacemos justicia a Kant si entendemos «extensivo» en ese sentido lógico y no psicológico.

Al lado de las expresiones que podrían interpretarse en un sentido psicológico, Kant define también los juicios analíticos como los que se fundan en identidad o en no contradicción³. Pero entonces, para saber si el predicado de un juicio puede derivarse del sujeto por identidad, tenemos que conocer con precisión las notas que definen al concepto sujeto. El problema de la distinción entre juicios explicativos (analíticos) y juicios extensivos, remite, así, a la definición. En la *Crítica de la Razón Pura* no se encuentra una teoría de la definición. Tenemos que acudir al manual de *Lógica*, publicado por primera vez por Gottlob B. Jasche en 1800, pero cuya última redacción, de mano de Kant, es probablemente de 1782, un año posterior a la primera edición de la *Crítica*.

Kant participa de la concepción tradicional del concepto, como comprensión o síntesis lógica de diferentes notas. Distingue entonces entre notas «analíticas» y notas «sintéticas». «Aquellas —escribe— son partes de mi concepto *efectivo* (*wirklichen Begriffes*) (el que estoy pensando), éstas en cambio son partes del concepto total (*ganzen Begriffes*) *meramente posible* (el que llegará a producirse mediante la síntesis de múltiples partes)»⁴. Las notas analíticas están incluidas en el concepto efectivo, como sus partes. Se trata del concepto que ya está formado, es decir, cuya definición conozco. En relación a este concepto ya definido, resulta sintética, en cambio, cualquier nota que pudiera añadirse, porque sólo quedaría incluida lógicamente en él mediante una nueva síntesis. En esa nueva síntesis se pasaría del concepto efectivo ya definido a otro concepto posible; es decir, se redefiniría el concepto. Para saber si una nota es analítica o sintética debemos, por lo tanto, referirnos a conceptos ya fijos, es decir, cuya comprensión nos es conocida. ¿Y cómo fijar un concepto? Por definición. La definición determina el contenido (la «comprensión») del concepto; «contenido» de un concepto no es lo que psicológicamente *puedo* pensar con él, sino lo que lógicamente *debo* pensar de acuerdo a su definición.

Kant distingue entre «distinguir un concepto» y «hacer un concepto distinto». Lo primero consiste en el análisis de conceptos ya definidos; los juicios en que se expresa esa operación son analíticos. Pero el análisis supone la previa formación del concepto, la cual constituye una labor de construcción, de síntesis. «Cuando hago un concepto distinto —escribe en la *Lógica*— empiezo por las partes y prosigo de éstas al todo. En éste no hay presente ninguna nota; éstas las obtengo por primera vez mediante la síntesis. De

3. *K.R.V.*, B10; *Prolegomena*, pár. 2b); *Log.*, pár. 36, p. 122.

4. *Log.*, Introducción, VIII, p. 65.

este procedimiento sintético resulta la distinción sintética, que extiende efectivamente mi concepto, en su contenido, mediante lo que se añade en la intuición (pura o empírica)⁵. Notemos dos puntos: 1) Es claro que las nociones de «analítico» y «sintético» son relativas a las definiciones de los conceptos. Una nota sintética respecto del concepto *C* (el concepto «efectivo»), puede resultar analítica respecto del concepto *C + n* (el concepto «total»). Un juicio es extensivo si predica una nota no incluida en la definición previa del sujeto, aunque pueda quedar incluida en él en una nueva formulación de ese concepto. Así, en el ejemplo de Kant, el juicio «todo cuerpo es pesado» añade a «cuerpo» una nota no incluida en su definición; esto supone tomar «cuerpo» en un sentido dado previamente, que corresponde al lenguaje ordinario. Pero Kant no podría negar que pudiera elaborarse otra definición de «cuerpo», en la que sí estuviera incluida la nota de la gravedad (o «pesantez») y que pertenecería a un lenguaje científico. En la elaboración de esa nueva definición estaría justamente la síntesis del entendimiento.

2) En el proceso de «hacer un concepto distinto» se añaden a un concepto previo notas que pertenecen a los *objetos* a que se refiere el concepto y que no se desprenden del análisis del mero concepto. El paso del concepto efectivo al concepto total supone, por lo tanto, una extensión de nuestro conocimiento de los objetos. «A la síntesis — escribe Kant — corresponde el hacer distintos (*Deutlichmachung*) los *objetos*, al análisis, el hacer distintos los *conceptos*»⁶. En la formación de nuevos conceptos se expresa, pues, la extensión de nuestro conocimiento.

Kant distingue igualmente entre dos tipos de definiciones: analíticas y sintéticas. «Las primeras son definiciones de un concepto *dado*, las últimas, de un concepto *hecho*»⁷. La definición analítica divide en sus partes un concepto, al unir varias representaciones distintas. Es obvio, entonces, que una definición analítica no puede efectuarse si no la precede otra sintética. Cualquier concepto «hecho» por una definición sintética podrá tomarse como «dado» para una posterior definición analítica; a la inversa, cualquier concepto «dado» puede ser material para una nueva definición sintética que construya sobre él un concepto más amplio. Así, todo concepto fijado podría verse como el resultado de definiciones sintéticas, las cuales expresan una extensión respecto de un conocimiento previo. El problema de la existencia de juicios a la vez necesarios y extensivos no habría que plantearlo, por lo tanto, a nivel de relaciones entre conceptos ya dados, sino a nivel de las operaciones por las que se hacen nuevos conceptos. Algunos críticos que se le han hecho a Kant se justifican por la manera en que se presenta el problema de los juicios sintéticos en la «Introducción» de la *Crítica*. En los ejemplos aducidos por Kant, parecen tomarse los sujetos y predicados de los juicios como conceptos ya definidos de una vez para siempre, de modo que el juicio sintético parecería añadir una «x» que no se incorpora a esos conceptos previos para redefinirlos, sino que corresponde a un mero enlace ex-

5. *Log.*, p. 70.

6. *Log.*, p. 71.

7. *Log.*, p. 153.

terior a ellos⁸. Parecería como si el juicio sintético se limitara a añadir a los conceptos ya dados, en el sujeto y en el predicado, algo más (una «x») que no afecta a esos conceptos. Pero no hay tal. Para Kant no podemos separar las nociones de concepto y de juicio. No concibe los conceptos como contenidos mentales sobre los cuales se ejercerían los actos de juicio. Los conceptos — escribió Kant — son funciones. «Por funciones entiendo la unidad de un acto de ordenar distintas representaciones bajo una común»⁹. Esa unificación de varias representaciones se realiza por el juicio. Todo concepto puede verse, así, como el resultado de juicios que lo fijan, mediante una definición sintética. A su vez, los juicios pueden verse como actos de formular o reformular conceptos. Porque el juicio no consiste más que en producir una unidad superior con las representaciones que enlaza. «En cada juicio — dice Kant — hay un concepto que vale por muchos»¹⁰. Así, el entendimiento puede verse como una facultad de formar conceptos mediante juicios. Por consiguiente, podría entenderse la definición analítica como el paso de un concepto a los juicios que lo componen, y la sintética como el paso inverso, de los juicios a su unidad en un concepto nuevo. Rickert vio este punto con claridad en su *Teoría de la Definición*. «La definición sintética, — escribe — que compone las notas, se nos aparece como el acto de pensamiento que la definición analítica sólo utiliza para invertirlo, para dividir el concepto en sus juicios; en consecuencia, podemos designar la definición sintética: el *tránsito del juicio al concepto* y, a la inversa, la definición analítica, que separa de nuevo las notas: el *tránsito del concepto al juicio*»¹¹.

Si esto es así, podemos interpretar los juicios sintéticos *a priori* como actos que permiten pasar de un concepto «efectivo», dado, a un «concepto total» (*ganzer Begriff*) posible, de tal modo que su resultado sería una redefinición, por síntesis, de los conceptos de que partió. Veamos este punto en un ejemplo. El juicio « $1 + 1 = 2$ » sería, para Kant, sintético, dadas las definiciones (incompletas) de los conceptos de números naturales y de suma que él acepta. Pero ese juicio sintético *a priori* podría verse como una definición que reformula un «concepto total» de «1» y de «2». A partir de esta redefinición del concepto «2», de «1» y de otros semejantes conceptos de números naturales, podrían derivarse enunciados de la aritmética, por simple análisis... derivarse entre ellos el enunciado « $7 + 5 = 12$ » que Kant pone como ejemplo de sintético *a priori*. Así, si bien Kant se equivoca al no ver el carácter analítico de los enunciados de la aritmética pura, su propia doctrina le hubiera permitido aceptar la analiticidad de la aritmética, si hubiera reducido la síntesis a la definición de los términos primitivos de la teoría de los números naturales. En la formulación de esos términos primitivos hubiera encontrado la labor sintética del entendimiento. De parecida manera, el enunciado «la recta es la línea más corta entre dos puntos», que Kant considera sintético *a priori*, podría interpretarse como un acto de definición que

8. *K.R.V.*, B13.

9. *K.R.V.*, B93.

10. *K.R.V.*, B93.

11. H. Rickert, *Teoría de la definición*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1960, p. 59.

fija el concepto «total» de recta, de manera que puedan derivarse de él, por análisis, los otros enunciados de la geometría euclídeana. En el caso de los juicios de la física, encontraríamos una situación semejante. Los juicios «todo cuerpo es pesado» o «en todo cambio del mundo corpóreo la cantidad de materia se conserva incambiada» parten de conceptos parciales de «cuerpo». Esos juicios son inseparables de una teoría física determinada (la de Newton, en este caso); al aplicarse a aquel concepto parcial de «cuerpo», lo redefinen, estableciendo un concepto total de cuerpo, acorde con esa teoría.

En todos esos casos, el juicio sintético *a priori* ha añadido a un concepto dado una nota no incluida en su significado; pero nada impide considerarlo como una simple reformulación del significado de los conceptos dados. La síntesis *a priori* sería el paso de un concepto parcial al concepto total, del cual pudieran derivarse, a su vez, por análisis, varios juicios necesarios. Y esos juicios son «extensivos» en la medida en que, en la reformulación del concepto, se suministra un conocimiento nuevo, no derivable de los conceptos previamente dados. La síntesis tiene como resultado una nueva unidad conceptual que expresa ese conocimiento nuevo.

Pero recalquemos tres puntos suplementarios:

Primero: El paso del concepto parcial al concepto total, mediante la definición sintética, no es arbitrario; sólo es posible porque las notas que se incluyen en la reformulación del concepto total son propiedades de los objetos. El juicio sintético redefine el concepto porque destaca en el objeto a que se refiere ciertas notas aplicables a la experiencia. Esto es claro para los juicios sintéticos que versan sobre propiedades de los objetos de experiencia, en la ciencia natural, pero también es cierto para los juicios de la matemática. En efecto, los conceptos de la matemática, en Kant, no son productos del puro entendimiento. Deben ser «construidos» en la intuición. Por «construir un concepto» entiende Kant «presentar *a priori* la intuición que le corresponde»¹². Por eso los números aparecen al nivel del «esquema» (que es un producto de la síntesis de la imaginación) y no al nivel de los conceptos puros. El número se define como una unidad de síntesis de lo múltiple en la intuición, realizada en el tiempo¹³. Los números corresponden, pues, a propiedades de los objetos dados en los fenómenos, y no a propiedades de los conceptos, como establecerá más tarde Frege. Igual sucede en la geometría. Las demostraciones geométricas se dan por construcción de las figuras en la intuición espacial¹⁴; suministran pues un conocimiento de propiedades del espacio percibido. La geometría que Kant maneja corresponde al sistema euclídeo, el cual es aplicable al espacio intuído, que Kant no llegó a distinguir del espacio físico. Tanto en la aritmética como en la geometría, los conceptos matemáticos expresan propiedades de los objetos de experiencia, tal como se dan al través de las formas del espacio y del tiempo; no expresan sólo notas de los conceptos. Por eso Kant puede afirmar que las definiciones matemáticas son «definiciones reales» que «alcanzan un conocimiento del

12. K.R.V., B741; *Prolegomena*, pár. 10.

13. K.R.V., B182.

14. K.R.V., B762.

objeto»¹⁵. Kant no tuvo una clara conciencia de la separación entre una matemática formal y otra aplicada a un dominio de objetos de la experiencia. Los conceptos de la matemática, piensa, permanecerán sin significado mientras no se apliquen a fenómenos, mediante su construcción en la intuición pura¹⁶. Es así como las definiciones sintéticas de la matemática pueden ser extensivas de nuestro conocimiento. Pueden interpretarse como una reformulación de los conceptos matemáticos puros, que suministran un conocimiento real del dominio de objetos al que se aplican.

Segundo: Las notas que se refieren al objeto y que forman parte de la redefinición sintética del concepto total, son las que selecciona una teoría determinada. En el caso de los juicios de la aritmética, la teoría de los números naturales; en la geometría, el sistema de Euclides; en los juicios de la física, el de Newton. Las definiciones y los juicios sintéticos correspondientes forman parte de esas teorías que, a su vez, no son derivadas, por inducción, de la experiencia.

Tercero: La definición sintética incluye en el concepto total ciertas notas que fijan ese concepto, de tal modo que quedarán incluidas en cualquier uso posterior del mismo. En efecto, entre las notas aplicables a los objetos, es la teoría la que selecciona aquellas que son válidas para todos los objetos de un dominio determinado, las que, por lo tanto, deben formar parte de la definición del concepto de esos objetos. Separándonos de la terminología kantiana y volviendo, por un momento, a la tradición aristotélica, podríamos llamar a esas notas «esenciales». Las definiciones sintéticas determinarían el concepto total mediante la selección de sus notas esenciales. Hecho esto, permitirían la formulación de ciertos juicios analíticos posteriores, en el seno de una ciencia, los cuales resultarían necesarios, por el simple análisis de la definición ya fijada.

La *Crítica de la Razón Pura* parte, pues, de un problema real: existen en el discurso científico ciertos enunciados que expresan una extensión de nuestro conocimiento y que, a la vez, fijan los conceptos, al incluir en ellos sus notas esenciales. Esos enunciados *parecen* ser sintéticos, puesto que extienden nuestro conocimiento, y necesarios, puesto que son verdaderos, por definición, para todo objeto al que se refieran. Esta apariencia de una necesidad sintética, más la creencia de que toda necesidad es *a priori*, lleva a Kant a considerar esos enunciados como expresión de juicios sintéticos *a priori*. ¿Lo son realmente? Para contestar, debemos abandonar los textos de Kant y considerar la definición sintética bajo otro enfoque.

Podemos distinguir entre tres tipos de definiciones, según el procedimiento que se haya empleado para llegar a ellas. Las llamaremos definición «léxica», definición «estipulativa» y definición «explicativa». Suele llamarse «definición léxica» a un enunciado que asevera una equivalencia de significados (sinonimia) entre términos usados en un mismo lenguaje. La mayoría de las definiciones que se encuentran en los diccionarios son de este tipo. Lo único que hacen es reseñar sinonimias entre términos dados en el seno de un

15. *Log.*, p. 156.

16. K.R.V., B299.

lenguaje determinado. No suministran ningún conocimiento, fuera de los usos del lenguaje mismo que reseñan.

Las «definiciones estipulativas» tampoco añaden ningún conocimiento nuevo al del lenguaje. Sólo difieren de las anteriores en que la equivalencia de los significados no se establece por observación de los usos de un lenguaje ya dado, sino que se introduce por una convención. Así sucede cuando se propone el empleo de un nuevo término, en una ciencia, mediante la definición convencional apropiada, o cuando se «bautiza» con un nuevo nombre un concepto en uso. Ninguna de estas dos formas de definición conduce al problema que nos ocupa, puesto que en ninguna de ellas se expresa algún conocimiento que rebase el lenguaje mismo.

De las definiciones anteriores difiere la que llamaremos «definición explicativa». A diferencia de la léxica, la definición explicativa no reseña una sinonimia existente, sino que establece un nuevo significado de un término; pero, a diferencia de la estipulativa, ese establecimiento no es convencional, sino que expresa un conocimiento de los objetos a los que se refiere el concepto definido. La definición explicativa reforma un concepto dado, formulando para él un nuevo contenido definitorio. Husserl llamó *Auslegung* (que podemos traducir por «explicación») a una síntesis de identificación entre un significado confuso y otro distinto, referidos ambos al mismo objeto o situación objetiva. El significado distinto sería el *Explicat* del confuso. El análisis fenomenológico, que propone Husserl, propone partir del sentido confuso de un concepto, como hilo conductor de su investigación, examinar varios ejemplares de los objetos a que se refiere y destacar en ellos las notas invariantes que se presentan en todos ellos. Esas notas invariantes constituyen entonces las notas esenciales del objeto. Forman un significado distinto, nuevo, que redefine el concepto. Así, la explicación en Husserl, es el paso de un significado (o «concepto») confuso a otro distinto, mediante la observación metódica de los objetos a que se refiere. Por ese paso, la explicación ha extendido nuestro conocimiento más allá del lenguaje.

En Carnap encontramos un sentido análogo de «explicación». «Por el procedimiento de explicación entendemos — escribe — la transformación de un concepto inexacto, precientífico, el *explicandum*, en un concepto nuevo, exacto, el *explicatum*». «El *explicandum* puede pertenecer al lenguaje cotidiano o a un estadio previo en el desarrollo del lenguaje científico»¹⁷. Tanto el *explicandum* como el *explicatum* se refieren al mismo objeto o situación objetiva. El paso de uno al otro se hace por atribución al objeto de ciertas propiedades reales y no por simple análisis del concepto; la explicación extiende nuestro conocimiento. Su resultado es, como en Husserl, una redefinición del concepto oscuro, por la selección de notas esenciales. La explicación de Husserl y la de Carnap corresponden, pues, a la «definición sintética» de Kant. En ella podría encontrarse, por consiguiente, el problema que condujo a la aceptación de juicios sintéticos *a priori*.

Tomaremos sólo un ejemplo de explicación. «Agua» en el lenguaje cotidiano, designa un líquido incoloro, insípido e inodoro. Tiene un significado

17. R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, Univ. of Chicago Press, 1962, p. 3.

oscuro, vago, que correspondería al *explicandum*. El químico llega a una definición distinta del mismo concepto: «Agua es H_2O ». Produce así un concepto distinto de «agua» que puede fungir como *explicatum* del anterior. Pero, con ese nuevo concepto, el químico fija el concepto de «agua». Constituye para él un compromiso teórico: en cualquier caso y circunstancia, se compromete a entender por «agua» única y exclusivamente « H_2O ». Por lo tanto cualquier objeto al que aplique el término «agua» — sea líquido o sólido, limpio o turbio — no podrá menos de ser H_2O . En ese sentido, el enunciado «agua es H_2O » expresa un juicio necesario, válido para toda agua posible, pues nos hemos comprometido a no llamar «agua» a algo que no sea H_2O , por más apariencias externas que tenga de esa substancia. Sin embargo, ese enunciado puede expresar también un conocimiento del mundo real que rebasa el conocimiento de nuestro lenguaje. En efecto, nos informa de los componentes reales de la molécula de agua. Estos componentes son las notas que hemos seleccionado como esenciales a toda agua, de acuerdo con una teoría química previa; su existencia en el agua puede ser comprobada por la experiencia. Se trata pues de un enunciado que extiende nuestro conocimiento más allá del lenguaje.

Tomemos ahora la oración «Cualquier porción de agua contiene hidrógeno» ¿Es analítica o sintética? ¿Empírica o necesaria? En la medida en que se deriva lógicamente de la definición química de agua es necesaria. No puede ser falsa, porque si algo no contuviera hidrógeno, no podríamos denominarlo «agua», conforme al compromiso contraído al definir ese término. En la medida, en cambio, en que esa oración informa de un descubrimiento empírico en el marco de una teoría, descubrimiento que condujo a la definición química, es extensiva y sintética. La oración parece ser a la vez necesaria y extensiva.

Pero la apariencia se disipa si distinguimos entre oración o proposición o juicio. La misma oración puede expresar dos juicios distintos, en los que el término «agua» tiene significados diferentes. Si en la oración anterior («Cualquier porción de agua contiene hidrógeno») «agua» está usada en el sentido del *explicatum*, tal como es definido por la teoría química, el juicio que expresa es necesario, pero también es analítico, puesto que su necesidad se deriva lógicamente de su definición. En cambio, si en la misma oración, «agua» se toma en el sentido del *explicandum*, como el líquido incoloro al que nos referimos en el lenguaje cotidiano, el juicio que expresa esa oración es extensivo y sintético, pero tampoco es necesario, sino empírico. La apariencia de una necesidad extensiva proviene de que la misma oración puede expresar dos juicios distintos.

Volvamos ahora a los juicios sintéticos *a priori* de Kant. Estos son más generales que el ejemplo que acabamos de examinar. Se refieren a principios presupuestos en la ciencia de su época. Pero creemos que podrían reducirse a definiciones sintéticas, resultado de un proceso de explicación. Entonces podrían expresarse en oraciones que, al igual que en el ejemplo del agua, presentan la apariencia de necesarias y extensivas.

Tomemos ejemplos de la propia *Crítica*. Son proposiciones sintéticas *a priori* de la física: «Todo acontecimiento tiene una causa» y «En todos los

cambios del mundo corpóreo la cantidad de materia se conserva». Ambos juicios podrían interpretarse como compromisos básicos de una teoría física, que determinan lo que los enunciados de esa teoría deben tomar como «materia» (o «mundo corpóreo»). Corresponden de hecho a compromisos conceptuales de la física clásica. Esa teoría no aceptaría considerar ningún acontecimiento más que en el contexto de una relación causal. No estaría en situación de juzgar de un acontecimiento sin causa, pues a eso no podría aplicar ninguno de sus conceptos. Pero entonces ese enunciado expresa una definición de lo que es «acontecimiento material» o «físico» para la teoría. La causalidad convierte el concepto confuso de «acontecimiento» en un concepto preciso, que sólo considera como acontecimientos susceptibles de conocimiento físico, los sujetos a causalidad. De parecida manera, el enunciado sobre la conservación de la materia (y, junto con él, el de la permanencia de la sustancia) determina lo que el físico ha de entender por «materia» o, en expresión de Kant, por «mundo corpóreo». En ambos casos, los juicios determinan el ámbito de aplicación de la teoría física. En este sentido, ambos juicios son necesarios, porque el físico no llamaría «acontecimiento» ni «materia», en el seno de su discurso, a algo que no tuviera esas notas de causalidad y permanencia. Sin embargo, esos mismos enunciados pueden expresar también una extensión de nuestro conocimiento más allá del lenguaje, porque enuncian un compromiso teórico que sólo aceptamos como válido en la medida en que las experiencias que se realizan en el marco de la teoría física, efectivamente lo confirman o, al menos, no lo falsifican. Por eso puede predicarse, con verdad, de los objetos de la experiencia. En ese sentido, *parece* ser extensivo a la vez que necesario. Lo cual se explica porque una misma oración, por ejemplo, «todo acontecimiento tiene una causa» puede expresar dos juicios: Un primer juicio en el que «acontecimiento» se entiende como evento físico determinable por una teoría. Ese juicio es necesario pero analítico, porque deriva de un compromiso expresable en una definición. Pero la misma oración puede expresar un segundo juicio, en el que «acontecimiento» se toma en el sentido oscuro del lenguaje ordinario. Este segundo juicio es extensivo de nuestro conocimiento y sintético, pero es empírico, porque sólo es verdadero en virtud de las experiencias que lo confirman. La apariencia del juicio sintético *a priori* queda disuelta.

Confieso que esta interpretación se sostiene con mayor dificultad en el caso de los juicios sintéticos *a priori* de la matemática. En efecto, no puede aplicarse a la matemática pura, no interpretada, la cual constituye un sistema de enunciados analíticos. Debemos aceptar que Kant se equivocó en este punto. Con todo, ya indiqué que no traza una clara distinción entre matemática pura y aplicada a los fenómenos. Y es la aplicación de la matemática a un determinado dominio empírico de objetos, la que plantea el problema que dio lugar a la aceptación de los juicios sintéticos *a priori*. Tomemos dos ejemplos del propio Kant: « $7 + 5 = 12$ » y «la recta es la distancia más corta entre dos puntos». Ambos se toman como enunciados aplicables a objetos dados en la intuición. « $7 + 5 = 12$ » expresa un juicio necesario porque puede derivarse lógicamente de las definiciones sintéticas de los términos primitivos que aceptamos en nuestra teoría de los números naturales; pero

es extensivo en la medida en que se refiere a objetos del dominio de aplicación de la aritmética y que se dan en la intuición. Aquí también la misma oración puede expresar un juicio necesario pero analítico, en el que los conceptos numéricos no tienen más significado que el que se deriva de las definiciones primitivas del sistema y que correspondería a una teoría formalizada de la aritmética. Pero puede también expresar un juicio sintético aunque empírico, si los conceptos numéricos se refieren a fenómenos temporales dados en la intuición; éste corresponde a una aritmética aplicada. Cosa semejante sucedería con los enunciados de la geometría. «La recta es la distancia más corta entre dos puntos» puede expresar una definición sintética de recta o una propiedad del espacio euclideo. En los dos casos, la falta de distinción entre una matemática puramente formal y otra aplicada a la experiencia, da lugar a sostener la existencia de juicios sintéticos *a priori*.

Podemos al fin llegar a algunas conclusiones:

Los juicios sintéticos *a priori* de Kant nacen, en realidad, de una confusión: la existencia en los discursos científicos de oraciones que pueden expresar a la vez un juicio sintético, aunque empírico, y un juicio necesario, pero analítico.

Sin embargo, los juicios sintéticos *a priori* responden a un problema real. Entre los juicios necesarios de la ciencia, hay algunos que son el producto de definiciones sintéticas, las cuales son, a su vez, resultado de un proceso de conocimiento que nos informa algo acerca del mundo objetivo y va más allá del lenguaje. Son *esos* juicios necesarios los que más importan a la ciencia.

Las definiciones sintéticas que dan lugar a esos juicios sólo son posibles en el seno de teorías científicas. No se derivan, por inducción, de la experiencia. Son productos de la razón. Se anticipan a las experiencias posibles. En ese sentido podemos llamarlas «*a priori*». Pero no se trata, como pensaba Kant, de un *a priori* intemporal, propio de «un sujeto en general». El *a priori* de las teorías científicas varía con la historia, cambia con las comunidades epistémicas reales; su sujeto no es un *Ego* puro, sino los hombres concretos, socialmente determinados, que realizan la ciencia.

Frente a una necesidad que sólo nos suministra un conocimiento del lenguaje, hay que admitir una necesidad de otro tipo que, aunque analítica, trasmite una información sobre el mundo. Y esa necesidad se origina por la previa aplicación de las teorías a la experiencia. La necesidad que importa para el desarrollo de la ciencia es aquella que resulta de la utilización de estructuras *a priori* de la razón para ordenar y explicar lo dado. ¿Y no es éste el descubrimiento fundamental de la *Crítica de la Razón Pura* (aunque nuestra interpretación del *a priori* sea distinta de la de Kant)?

Si bien el desarrollo del conocimiento nos ha obligado a darles otros significados a sus términos, seguirían siendo válidas, a mi juicio, las dos tesis centrales de Kant:

1) *Frente a la metafísica*: No hay necesidad en las cosas mismas; toda necesidad proviene de la razón.

2) *Frente al empirismo*: La ciencia no puede surgir de una generalización de lo empírico; exige la aplicación de un *a priori* racional a la experiencia.

La intuición básica de Kant fue percibir la vía correcta entre los escollos contrarios del racionalismo metafísico y el empirismo. Sin embargo, la evolución posterior del conocimiento obligaría a desarrollar esa intuición de manera de renunciar a la metafísica idealista que encierra la *Crítica*: El *a priori* mismo no es necesario; es histórico y, por lo tanto, contingente. El sujeto trascendental no existe; sólo existen comunidades epistémicas de hombres concretos.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

ABSTRACT

A new interpretation of Kant's *a priori* synthetic judgements is proposed. These seem to be a confusing way to convey a real problem: the existence, in scientific discourse, of necessary statements that give information about the world and not only about language. The author tries to clear the confusion surrounding these judgements by studying Kant's theory of definition in his *Logics*. Kant's «synthetic definition» is related to Husserl's and Carnap's 'explanation' in order to shed light on the apparent synthetic necessity that leads to the «*a priori* synthetic judgements». The author concludes by trying to rescue what still seems to be valid in Kant's thesis.

DIÁLOGO Y DEMOCRACIA

Roberto Miguelez

En la tradición griega, más exactamente en la tradición que nos es legada por la *forma de vida* de la ciudad griega en su apogeo, la esfera pública, señala Jürgen Habermas, es concebida como lugar de existencia y de realización de la democracia política. Si es cierto hoy que esta concepción no es meramente un jirón de ideología liberal; si ese modelo sigue estructurando en tanto principio nuestro ordenamiento político, lo inspira o lo consideramos como debiendo inspirarlo, entonces no es superfluo, ni puramente académico, examinar lo que, en ese modelo, tiene por función precisamente constituir la esfera pública de la democracia. Tanto más, y va de suyo, cuando una comunidad se enfrenta con el problema de organizar o de reorganizar su forma de vida democrática. Ahora bien, en el apogeo de la ciudad griega, la vida pública que se desarrolla en la plaza del mercado, en el ágora, no depende, como lo señala también Habermas, de ese lugar: ella se constituye más bien en el seno del diálogo (*lexis*) — así como, por otra parte, en el seno de la acción realizada en común (*praxis*) —, y el ágora es sólo su teatro. Por supuesto, no es indiferente que el teatro del diálogo sea la plaza, es decir un sitio de la ciudad abierto, en principio, a todos (los ciudadanos) y que, por lo tanto, asegura, en principio, condiciones de visibilidad — de publicidad, pues — del diálogo. Pero es exactamente en éste, en el diálogo, donde es preciso ver, en la tradición griega, el lugar de la esfera pública de la democracia. De manera que las condiciones del diálogo devienen condiciones de la vida democrática, y el derecho al diálogo un derecho humano constitutivo de las sociedades democráticas.

Pero, ¿qué es un diálogo auténtico, y cuáles son las condiciones de un diálogo que no sea pseudo-diálogo o simple monólogo? En lo que sigue, nos proponemos mostrar que las determinaciones formales del diálogo, así como aquellas que pueden ser descubiertas en un análisis «trascendental», aunque no dejen de ser constitutivas son, sin embargo, insuficientes para caracterizar un diálogo auténtico, y que las determinaciones que se refieren a las condiciones sociales en las que se encuentran los participantes constituyen también exigencias de un diálogo auténtico. Si así fuera, entonces las condiciones de una democracia política que no sea una simple democracia formal o una pseudo-democracia, incluirán necesariamente condiciones sociales precisas.

1. Detengámonos, primero, en el término mismo de «diálogo». Si consideramos su etimología podemos decir que, para que haya diálogo, es preciso, ante todo, que exista un discurrir (*legein*) del uno con el otro (*dia*). es un discurrir, entonces, que no puede, jamás, ser el de una sola persona (monólo-

go). Antes bien, se trata de un *proceso de génesis* o de *engendramiento recíproco de un discurso*.

Puede aprehenderse bien esta condición esencial del diálogo si se lo compara con un proceso de comunicación. En una comunicación hay también «intercambio», «comercio», y por lo tanto presencia necesaria del otro. Pero dos características formales la distinguen radicalmente del diálogo. En efecto, primeramente, para que haya comunicación es suficiente que exista una relación asimétrica o unidireccional: la relación que pone un emisor frente a un receptor. Para que haya diálogo es preciso, por el contrario, que se instaure una relación simétrica o bidireccional: el emisor y el receptor deben intercambiar sus posiciones alternativamente. Razón por la cual todo diálogo es comunicación, pero no la inversa. En segundo lugar, para que haya comunicación es suficiente hacer conocer algo a alguien, es decir que se transmita una información. ¿Es concebible como diálogo una situación en la cual el emisor y el receptor intercambien sus posiciones alternativamente durante el transcurso de transmisión de informaciones? En otros términos, ¿hay diálogo cuando hay sólo intercambio? La respuesta sólo puede ser negativa. A diferencia de una comunicación fundada incluso sobre una relación simétrica o bidireccional, el diálogo supone *construcción en común de un discurso*, proceso de engendramiento discursivo recíproco. Esta construcción puede, o debe, incluir el intercambio de informaciones pero lo propio del diálogo es que las ideas se forman y no sólo, ni prioritariamente, se comunican: en la comprensión inter-subjetiva que el intercambio dialogado desarrolla, el discurso común construido por los participantes se realiza como forma de síntesis y, de este modo, como forma de consenso, sea éste parcial o total. En este sentido lo construido en el diálogo no es sólo un conjunto de enunciados sino también discurso —y «discurso» según la acepción de «desarrollo metódico y razonado» que implica el término—. Con lo que se nos muestra, por otra parte, por qué el «discurrir» (*legein*) remite a la idea de razón, de razonamiento (*logos*). Podemos considerar esas dos condiciones del diálogo —simetría de la relación y «materia» discursiva—, como las determinaciones formales del diálogo, al menos como las más importantes.

2. ¿Qué suponen esas determinaciones o, más exactamente, qué condiciones deben ser satisfechas para que haya, en este sentido, un diálogo realmente auténtico?

Examinemos la primera determinación formal, es decir la existencia de una relación simétrica o bidireccional entre los participantes durante el proceso de construcción discursiva. Para aprehender mejor lo que supone esta simetría relacional examinemos la diferencia existente entre el diálogo y el monólogo. El monólogo es el discurso de una sola persona, pero no de una persona sola ya que, en este caso, se trataría de un soliloquio. El monólogo supone, pues, la presencia del otro pero en el monólogo o bien el proceso discursivo no es cedido, no es puesto a disposición del otro convirtiéndose así el otro en «auditorio», o bien el otro no juega el juego, no acepta ser comprometido en el proceso de construcción discursiva. En uno u otro caso la condición de bidireccionalidad o de simetría de la relación está ausente

porque no hay *reciprocidad de las intenciones y de las acciones*. Esta reciprocidad debe ser concedida de manera estricta: como reciprocidad en la intención de participar y de hacer o de dejar participar al otro con el mismo título que nosotros en la *construcción* del discurso. Cuando esta condición se satisface sólo en apariencia, no tenemos un diálogo sino un pseudo-diálogo. Un interrogatorio policial, por ejemplo, tiene la forma de un diálogo pero es fácil ver, a la luz de lo que hasta ahora examinamos, que se trata de un pseudo-diálogo. En primer lugar, porque bajo las apariencias de una relación bidireccional se trata esencialmente de extraer información del otro —de allí, justamente, su primera cualidad de «interrogatorio». Y en segundo lugar, y sobre todo en este caso, porque el interrogado no participa con el mismo título que el interrogador en la construcción del discurso. Ni en las intenciones, ni en las acciones hay reciprocidad y la asimetría de los participantes en el intercambio discursivo —que, en su caso extremo, implica la posibilidad del interrogador de pasar del «diálogo» a la tortura—, remite a una asimetría de poder material que pesa permanentemente sobre el intercambio discursivo. Este ejemplo, por grosero que sea, o a causa precisamente de ello, permite plantear problemas del género siguiente: ¿cuándo hay realmente asimetría de poder material? ¿Hasta qué punto, o en qué medida esta asimetría tiene consecuencias en la condición de reciprocidad del poder de construcción de un diálogo? ¿De qué maneras se expresa, a nivel del discurso producido, la inexistencia o el debilitamiento de esta reciprocidad del poder de construcción? Etc. Problemática decisiva, sin duda, algunos de cuyos aspectos, por lo menos, exploraremos en lo que sigue. Para ello, vamos a ilustrar con otros ejemplos, particularmente sutiles esta vez, casos posibles de pseudo-diálogos provocados por esta ausencia de una real reciprocidad, sea en las intenciones, sea en las acciones, o en ambos.

El primer ejemplo nos lo ofrece el método socrático de la *mayéutica* que Platón retoma y presenta en los *Diálogos* como mecanismo de construcción de un discurso de doble vertiente: en tanto se ve el diálogo como la forma por excelencia, si no la única, de *adquisición* del saber, y en tanto la forma discursiva del diálogo se convierte en el método mismo de *exposición* del saber. Esto es, en tanto el diálogo se presenta como una pedagogía al mismo tiempo que como una retórica: mecanismo del saber y forma de su discurso. Ahora bien, ¿qué sucede en el método de la *mayéutica*? Sócrates *hace creer* al alumno que es él quien va construyendo su propio decir, su *legein*, cuando, de hecho, este decir va siendo construido sutilmente por las preguntas del maestro. Los *Diálogos* de Platón no son, lo sabemos, los discursos de Sócrates y de Fedón, de Sócrates y de Gorgias, de Sócrates y de Agatón... En todos los casos, no se trata más que del discurso de Platón, y su forma dialogada no nos engaña porque se nos aparece inmediatamente como procedimiento retórico. La cuestión toma una dimensión totalmente distinta cuando el maestro presenta su intercambio con el alumno como diálogo, como construcción recíproca y con el mismo título de un discurso —del saber mismo. Cuando, en este caso, el maestro *hace creer* al alumno que este descubre un saber que estaría ya allí, el maestro, en realidad, esconde el hecho de estar transmitiendo un saber que él posee, su propiedad de un saber. Por

supuesto, no podemos atribuir mala fe a Platón —ni a Sócrates—, es decir, no podemos discutirlo a nivel de las intenciones porque él creía realmente que el saber estaba siempre ya allí —en el alma: teoría de la reminiscencia². Esto no obsta para que, a nivel de las acciones, la forma del intercambio de la *mayéutica* interrogación/respuesta induzca en el alumno la ilusión de participar en la construcción del discurso con el mismo título que su maestro, cuando en realidad el maestro está controlando y dirigiendo la construcción discursiva. Dirección y control que no son vistos como tales en tanto revisten las apariencias de una interrogación neutra —tanto más aparentemente neutra cuanto que es «simple» interrogación.

Se abre aquí, entre paréntesis, toda una problemática de los modos de disimulación que son permitidos por formas discursivas, es decir la temática de los «efectos de verdad» de procedimientos retóricos. Pero el examen de este caso permite también plantear la cuestión particular siguiente: ¿la ausencia de un diálogo auténtico debe imputarse aquí sólo o esencialmente a la ausencia de reciprocidad en la empresa de construcción del discurso o, más bien, a la ausencia de reciprocidad de *poder de construcción* del discurso? Porque, podría objetarse generalizando, el maestro puede realmente querer ser el *partenaire* leal del alumno en la empresa de producción discursiva, sin embargo el saber que él detenta se traducirá inexorablemente en una asimetría del poder de construcción del discurso. ¿Acaso Sócrates, aún proclamando que era «estéril de sabiduría», no incitaba sin embargo a Teetetos a confiarse en él, quien, como «obstétrico» además de hijo de partera, llevaría las cosas de manera de hacerlo responder «como fuera capaz» a sus preguntas? ¿Sería preciso, pues, postular un poder *igual* de construcción del discurso para asegurar una reciprocidad ya no en las intenciones sino en las acciones?

Semejante condición rápidamente revela ser demasiado restrictiva. Aceptarla, implicaría que ningún diálogo es posible fuera de aquél establecido entre interlocutores prácticamente iguales. En el límite, podría implicar la imposibilidad misma de todo diálogo pues éste exige la presencia de una diferencia (*dia*): no puede haber intercambio sin diferencia. De hecho, lo que a este respecto aparece como decisivo es, más bien, la apropiación del poder de construcción discursiva hecha posible —pero no necesaria— por un cierto tipo de diferencia. Lo que hace que Sócrates (o Platón) sea, prácticamente, el productor del discurso, y que su intercambio con Teetetos, por ejemplo, sólo sea un pseudo-diálogo, no es entonces la diferencia en el poder de construcción discursiva con respecto a su alumno Teetetos sino más bien el monopolio de la interrogación —y, al mismo tiempo, de sus «efectos de verdad», de su poder de disimulación— que esa diferencia hizo posible.

El hecho de que las diferencias en la posesión de un saber o en la capacidad de construcción de un discurso no engendran necesariamente el monopolio de la construcción discursiva se puede ilustrar con el caso de otro pseudo-diálogo en el cual, justamente, la posesión de un saber y la capacidad de construcción de un discurso se utilizan para provocar en el otro la puesta en marcha y la realización de un proceso discursivo. Es el caso del psicoanálisis.

En efecto, mientras en el pseudo-diálogo de la *mayéutica* las respuestas del alumno construyen, de hecho, el discurso del maestro y el cuestionamiento del maestro no induce sino la ilusión de una producción discursiva en el alumno, en el pseudo-diálogo del psicoanálisis encontramos una situación que es exactamente inversa: las intervenciones del analista —su sola presencia incluso— apuntan a hacer posible, en el analizado, la construcción de su decir, de su discurso. El intercambio, incluso o sobre todo bajo la forma muda de una co-presencia, no se realiza efectivamente en este caso sino cuando es abolido en la producción discursiva única del analizado —incluso en la única producción por el analizado de la palabra justa. La interrogación del analista, cuando se la formula, posee una naturaleza exactamente opuesta a la del pedagogo socrático: ella no propone, a escondidas del sujeto, el campo de la respuesta sino que, de alguna manera, hace rebotar la pregunta que el sujeto mismo ha formulado sin darse cuenta³. En este caso de pseudo-diálogo no se satisface la reciprocidad de los participantes no a causa de una asimetría en la posesión de un saber o en el poder de construcción de un discurso sino, más bien, porque no hay intención recíproca de diálogo: sólo hay utilización de su forma en una complicidad más o menos reconocida y más o menos aceptada.

¿Puede decirse que, para que haya un auténtico diálogo, es suficiente que haya intención recíproca de una génesis discursiva recíproca en la libre aceptación de las diferencias? Examinemos dos casos más, que serían casos de diálogo auténtico, a fin de descubrir o de determinar lo que puede hacer de esta intención una intención realmente efectiva. Se trata de casos de diálogo que se encuentran relacionados con la acción, más exactamente aún en los que el diálogo aparece como una de las condiciones de la acción: de la acción «tecnológica» y de la acción «política».

3. Cuando hablamos de acción «tecnológica» nos referimos exactamente al modelo «pragmático» de relación entre el saber especializado y la política que Habermas considera que es el único que presenta un lazo necesario con la democracia. En la base de este modelo se encuentra el diálogo como presuposición absoluta de la acción técnica. Recordemos rápidamente las características que poseería este modelo según Habermas⁴.

A diferencia del modelo decisionista, tanto en su versión weberiana como en una versión menos restringida, en el cual la oposición entre el saber técnico y el ejercicio de la dominación se resuelve en la dependencia del primero respecto del segundo, y a diferencia del modelo tecnocrático en el que se invierte esta relación de dependencia y la política se convierte simplemente en el órgano de ejecución de una *intelligentsia* científica, el modelo pragmático examinado por Habermas supone un diálogo permanente entre los expertos y las instancias de la decisión política, «un proceso de comunicación con 'feed-back' que tiene lugar en las dos direcciones» —retomando las palabras mismas de Habermas—. En el cuadro de este modelo, la acción «tecnológica» sería el resultado o la conclusión de un diálogo en el cual, por un lado, el especialista científico se hace el portavoz de posibilidades técnicas y estratégicas, en tanto que las instancias decisionales tienen a su cargo

explicitar el horizonte de las necesidades así como de las interpretaciones históricamente determinadas de esas necesidades. El diálogo así instaurado engendra, en la inter-relación crítica de esos dos interlocutores, la justificación (discursiva) de una mutua adecuación entre medios y estrategias por una parte, y necesidades por la otra. Ahora bien —y se trata de un punto esencial—, este «proceso de comunicación con *feed-back*», este diálogo auténtico exigido por el modelo «pragmático» supone, señala aún Habermas, lo que Dewey llamaba «*value-beliefs*». De hecho, este diálogo presupone, en la perspectiva de Habermas, dos cosas: (a) que la acción es determinada por valores, y (b) que los valores determinan orientaciones, de suerte que, siempre según Habermas, «el diálogo debe ajustarse directamente a los intereses sociales y a las orientaciones determinadas por valores, de un mundo social vivido dado». Y es en este punto donde Habermas examina el rol de la opinión pública como diálogo —pre-científico— de los ciudadanos destinado a efectuar este ajuste.

Del examen de este diálogo básico tal como ha evolucionado históricamente, Habermas extrae como conclusión que las democracias occidentales modernas no son sino pseudo-democracias puesto que la manipulación de la opinión pública por los medios de información ha hecho del diálogo básico que debe existir entre los ciudadanos, un pseudo-diálogo⁵. En nuestra perspectiva, o con nuestros términos, el poder monopolizado de construcción discursiva habría dado como resultado una dirección y un control de la producción discursiva bajo las apariencias de una participación real o potencial de los ciudadanos en el ajuste de los intereses sociales y de las orientaciones colectivas de valor. Pero el problema que nos interesa discutir no es el de esta evolución histórica sino, más bien, el de las condiciones mismas de este diálogo —pre-científico— básico entre los ciudadanos destinado al ajuste de los intereses sociales y a la definición de orientaciones colectivas de valor. Para ello, debemos resolver previamente otro problema.

El anclaje del diálogo presupuesto por el modelo «pragmático» en orientaciones de valor, ¿es únicamente una condición de este modelo, o del diálogo presupuesto sólo por la acción «tecnológica»? Puede mostrarse que las orientaciones de valor forman parte de toda acción y, por lo tanto, que todo diálogo presupuesto por una acción exige, como condición primera de su existencia auténtica, el anclaje en orientaciones comunes de valor. La cuestión es entonces saber si hay diálogos independientes de toda acción puesto que, si así fuera, esta condición no se aplicaría más que a cierto tipo de diálogos, a saber aquellos presupuestos por una acción.

Esta cuestión fue tratada por K. O. Appel quien muestra que un discurso argumentativo serio presupone, por parte de los interlocutores, la aceptación de todas las consecuencias prácticas eventuales del diálogo, es decir la aceptación de la dimensión práctica posible del discurso⁶. Así pues, incluso si la construcción del discurso no apunta, en el diálogo, a provocar acción alguna, los interlocutores deben, en tanto se comprometen en el diálogo, no considerar a éste como independiente de toda consecuencia práctica. De modo que volvemos a encontrar la necesidad de orientaciones comunes de valor aunque más no fuera como pre-requisitos de acciones eventuales. Y

entonces se plantea la cuestión central de saber cómo esas orientaciones de valor pueden llegar a ser realmente comunes.

4. La tentativa de solución de este problema que puede concebirse a partir de la posición de Habermas es la siguiente: la comunidad de orientaciones de valor, la definición de orientaciones colectivas de valor no puede ser sino el resultado —y el objeto mismo— de ese diálogo básico y pre-científico que se articula o que debe articularse en las palabras que los ciudadanos de una comunidad intercambian, en resumen en el *diálogo político*. Según Habermas, éste puede ser institucionalizado bajo la forma democrática de discusiones públicas a las cuales asisten y en las cuales participan los ciudadanos⁷. Pero, ¿no nos encontraríamos entonces encerrados en un círculo vicioso? En efecto, en el caso de que se trate de un diálogo serio, ese diálogo básico, político, destinado a definir orientaciones comunes de valor, al no poder ser considerado como independiente de toda consecuencia práctica presupone ya, por lo menos, una orientación de valor. ¿Debe entonces concebirse la necesidad de otro diálogo, anterior aún al diálogo básico, político? ¿Cómo escapar a lo que puede, por este camino, convertirse en un retorno al infinito?

El análisis que hace K. O. Appel de lo que llama «condiciones transcendentales» del diálogo —en la medida en que serían propias a una «pragmática trascendental»—, sugiere una puerta de salida. En efecto, según este análisis, todo diálogo auténtico presupondría la creencia, en los que aceptan el diálogo y entran seriamente en él, de que, en principio, es posible y necesario resolver los conflictos de la vida práctica por medio del discurso argumentativo⁸. En otros términos, la valorización del diálogo mismo constituiría la (pre)-condición (trascendental) de todo (pre)-diálogo. La conclusión es de la mayor importancia puesto que si la democracia sólo puede instaurarse en el seno de un diálogo auténtico, y si todo diálogo auténtico presupone entre otras cosas, aunque a título decisivo, la convicción o la creencia de que es mediante el diálogo argumentativo que es posible resolver, y que se debe intentar resolver los conflictos de la vida práctica de una comunidad, entonces una condición absoluta de una democracia es la creencia o la convicción compartida por todos los ciudadanos, o que todos los ciudadanos deberían compartir, en el valor de la argumentación desarrollada en un diálogo público.

Hasta este punto, todo parecería indicar que las consecuencias de tal análisis reencuentran las viejas creencias liberales en las virtudes todopoderosas de la razón argumentativa. En alguna medida por lo menos, la teoría habermasiana de una pragmática universal compartiría también con estas creencias una subestimación no sólo de la posibilidad de que los sujetos rechacen entrar en tal proceso argumentativo sino, y principalmente, de la posibilidad de que sean incapaces de llevarlo a cabo⁹. Pero como el mismo Appel lo señala, es preciso ver en esta presuposición «trascendental» algo mucho más complejo:

«(ella) implica que uno no sólo ha aceptado las normas éticas formales de la discusión equitativa (por ejemplo, el principio de una aproxima-

ción óptima a 'una situación lingüística ideal' contrafácticamente anticipada, por ejemplo, la simetría de las realizaciones de actos lingüísticos, garantida acaso por un presidente) sino que uno supone, en principio, que el discurso argumentativo, en cuanto 'discurso práctico', puede y debe conducir a un *acuerdo acerca de normas materiales concretas*. Estas normas concretas tienen que resultar del examen de los *alegatos* de todos los participantes mediante un *principio universalizador* que tome en cuenta la *compatibilidad de los intereses de todos aquellos que están afectados potencialmente por el problema en discusión*¹⁰.

Así, el principio del diálogo como instrumento de resolución de los conflictos de la vida práctica supone no sólo que un diálogo serio y auténtico es el elemento mediador entre intereses diferentes o divergentes sino también, y ante todo, que esos intereses son, aunque no fuera más que en principio, compatibles. Ahora bien, cuando se trata de una «comunidad comunicativa humana» (*human communication-community*), en los términos de Appel), es decir cuando el diálogo es percibido y aprehendido en su sitio «natural» de instauración que es una sociedad, el presupuesto de la compatibilidad de los intereses en juego remite directamente a condiciones que ya no son «transcendentales» sino, exactamente, *sociales*. Y así volvemos, por un camino a veces quizás un tanto arduo a nuestro punto de partida.

5. Si es cierto que la esfera pública tal como es concebida en la tradición griega, es decir como lugar de existencia y de realización de la democracia, se constituye en el ágora en el seno del diálogo que mantienen los ciudadanos, lo que hace posible este diálogo y, por este camino, la democracia política, no es únicamente un conjunto de condiciones formales y «transcendentales» sino, además, una condición estrictamente social: la compatibilidad, en principio, de los intereses de los ciudadanos. No puede entonces esquivarse la cuestión siguiente: ¿cómo, en el apogeo de la ciudad griega, se aseguraba esta compatibilidad de principio de los intereses de los ciudadanos? La respuesta es conocida: esta compatibilidad se aseguraba excluyendo del diálogo, es decir de la vida política, a todos aquellos cuyos intereses no eran compatibles con los intereses de los ciudadanos: a los esclavos. La condición de la democracia (para los ciudadanos) no era pues otra que la exclusión del diálogo (de los esclavos). Pero no se trataba tampoco de una mera condición negativa. Como lo recuerda el mismo Habermas, ser pobre y no poseer esclavos era suficiente para prohibir el acceso a la *polis*¹¹. La posición que se ocupaba en la *polis* griega descansaba sobre el estatuto de *oikodespotés* («amo de una casa»). La posibilidad de un diálogo entre ciudadanos dependía pues de la exclusión de una clase social, y también de la *pertenencia* a una clase social. Al fin de cuentas, era sobre esta pertenencia a una clase que se fundaba la compatibilidad de principio de los intereses de los amos («de una casa») y, por este camino, la posibilidad de un diálogo político serio y auténtico. Sólo que se trataba del diálogo de los amos.

El derecho al diálogo, si se lo concibe al mismo tiempo como derecho a un diálogo auténtico y como condición de la vida democrática de una comunidad, ¿no encontraría entonces en ciertas formas de organización social su

negación más radical? ¿En qué formas de organización social? En todas aquellas en las que no sólo se excluye del diálogo político a sectores de la comunidad sino también en las que, en virtud de la organización social misma, emergen intereses divergentes e *incompatibles*.

Va de suyo que el examen de las condiciones de estructuración y de funcionamiento de una comunidad que permita la compatibilidad de intereses diferentes corresponde a una sociología, por así decirlo, «transcendental». Pero si nuestro análisis es correcto puede ya, por lo menos, afirmarse que la condición absoluta de una democracia política se encuentra más acá de lo político: en la compatibilidad de principio de los intereses de *todos* los ciudadanos que sólo una democracia *social* puede instaurar.

Universidad de Ottawa

REFERENCIAS

1. Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Hermann Luchterhand Verlag, 1962, cap. 1.
2. En sus comentarios a *Teetetos*, 148-151, 210 y a *Menon*, 84, Rodolfo Mondolfo retiene este doble y contradictorio aspecto del método socrático sin que, sin embargo, plantee el problema de su oposición o conciliación:
«En estos pasajes, es evidente la ironía socrática, junto a la seriedad de las convicciones expresadas. Sócrates finge ser capaz únicamente de actuar de obstétrico, pero incapaz de concebir por cuenta propia (es decir, sólo capaz de interrogar, pero no de enseñar nada), pero, en cierto momento, su interlocutor declara haber dicho más cosas de las que llevaba dentro de sí, reconociendo que Sócrates, con sus preguntas, le ha inspirado y comunicado nuevas ideas, pero sin haber dado apariencia de ello. Pero, por otra parte, Sócrates afirma seriamente que sus interlocutores han vuelto a encontrar por sí mismos, conocimientos que ya poseían sin saberlo: pues es una profunda convicción suya, que los conocimientos que nosotros hallamos, los hallamos justamente porque los poseíamos dentro de nosotros mismos». (Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo*, Tomo 1, Ed. Losada, Buenos Aires, 1959, p. 157).
3. La expresión es de M. Mannoni. Ver Mannoni, Maud, *L'enfant, sa 'maladie' et les autres*, Ed. du Seuil, Paris, 1967, p. 37.
4. Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.
5. Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *ibid*, sobre todos los capítulos 5, 6 y 7.
6. En su demostración, Appel recurre a un ejemplo contra-paradigmático, el del amo romano que entabla un diálogo con su cultivado esclavo griego acerca de las condiciones de una sociedad justa:
«Si suponemos que el dueño del esclavo acepta las reglas de la discusión equitativa incluso anticipando contrafácticamente las condiciones de simetría de una situación lingüística ideal sin reconocer la necesidad de extraer ninguna consecuencia práctica de la discusión, especialmente respecto de su relación con su esclavo después de la discusión...»

entonces, señala Appel, no tenemos un discurso argumentativo serio. (Appel, K. O., «Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics», en Geraets, Th. (ed.), *Rationality To-Day*, The University of Ottawa Press, Ottawa, 1979, note 37, p. 335 y p. 342).

7. Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, *ibid*, par. 2.

8. Appel, K. O., *ibid*, p. 335.

9. John Keane expresa así esta objeción:

«La elucidación de Habermas de la lógica de la acción comunicativa elude de este modo los problemas mismos planteados por los relativistas; consecuentemente con su preferencia analítica por «casos claros», *presume* la existencia de sujetos que hablan y actúan de un modo competente que se encuentran (a) ya en acuerdo explícito acerca de la necesidad de alcanzar cooperativamente un entendimiento mutuo; (b) ya capacitados para distinguir entre los aspectos realizativos y proposicionales de sus enunciados; y que (c) ya comparten una tradición, y por lo tanto una 'definición' común de su situación».

10. Appel, K. O., *ibid*. Es Appel quien subraya.

11. Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *ibid*, cap. 1.

ABSTRACT

It has been proposed that the public sphere as the centre of political democracy in the classical Greek sense is still the organizing principle of our political order (J. Habermas), and that the public sphere is constituted in dialogue. If these two claims are valid, it follows that the conditions for dialogue are the conditions for democratic life and that the right to dialogue is a democratic human right. It is in this context that we undertake to clarify the significance of authentic dialogue. Accordingly, we first examine the *formal* determinations of dialogue, namely the necessary conditions of a symmetrical, reciprocal relation between participants sharing the common objective of achieving truth in constructive dialogue. Secondly, we assess the conditions of authentic dialogue derived from a *transcendental* analysis (K. O. Appel). We argue that in addition to formal and transcendental conditions, *social* conditions are necessary for authentic dialogue and that the absolute condition of a political democracy based on dialogue of its citizens lies beyond the political sphere. That condition is the compatibility of interests of *all* citizens which only a social democracy can instore.

EL ABORTO Y EL CONCEPTO DE PERSONA *

Margarita M. Valdés

El problema de la justificación moral del aborto parece suponer la solución previa a otro problema filosófico complejo, a saber, el de determinar qué es una persona humana o, con mayor generalidad, el de determinar qué condiciones han de satisfacerse para ser una persona.

En efecto, la respuesta que demos al problema de si es moralmente justo o no interrumpir voluntariamente un embarazo, dependerá en buena medida de la respuesta que demos a la pregunta de si el feto es o no una persona, con los plenos derechos que *prima facie* tiene toda persona cabal, entre los que están el derecho a conservar la propia vida y la consabida obligación por parte de los demás de respetar toda vida ajena.

Quienes consideran moralmente malo el acto por el cual una mujer interrumpe voluntariamente su embarazo, piensan que el aborto voluntario es una especie de homicidio: el feto, suelen sostener, es un ser humano desde el momento de la concepción (o un poco después, poco importa); todo ser humano tiene el derecho moral de conservar su propia vida, por lo tanto, atentar contra la vida del feto es moralmente reprochable¹. En el caso de aceptar una concepción dualista de la persona sostendrán que «el alma» o «el espíritu», en tanto que principio que hace propiamente persona al feto, le es infundido a éste desde el momento de la concepción; en el caso de aceptar una idea «materialista» de la persona pensarán probablemente que es el código genético, presente desde el momento de la fecundación del óvulo por el espermatozoide, el principio constitutivo de la persona.

Resulta interesante observar que la idea de que la persona comienza a existir desde el momento de la concepción *no* se encuentra *necesariamente* ligada a un determinado tipo de creencias metafísicas sobre las personas (el dualismo), ni de creencias religiosas o científicas; esto es, no parece ser una consecuencia que se siga necesariamente de la aceptación del dualismo, ni de la creencia en una divinidad y en otra vida más allá de la muerte, ni de la aceptación de que el código genético está ya presente en el cigoto formado a partir de las dos células sexuales. En efecto, en la historia del debate sobre el aborto voluntario encontramos entre quienes lo condenan de manera abso-

* Una versión anterior de este trabajo fue presentada como ponencia en el Primer Congreso Nacional de Filosofía organizado por la Asociación Filosófica de México A. C. en la ciudad de Guanajuato, México, en diciembre de 1981.

1. Hay, desde luego, quienes aceptan este argumento general y proceden después a discutir ciertos casos particulares en los que admiten la posibilidad de excepciones. No es mi intención discutir estas excepciones, sino las dificultades epistemológicas y metafísicas inherentes a la justificación de la premisa menor.

luta a pensadores dualistas y materialistas, a hombres religiosos y laicos, a pensadores científicos y no científicos. Por otro lado, entre quienes defienden el derecho a interrumpir voluntariamente un embarazo, al menos en las primeras etapas del desarrollo fetal, encontramos no sólo a pensadores materialistas-científicos-agnósticos, sino también a auténticos hombres religiosos y filósofos dualistas que consideran que la persona propiamente dicha no comienza a existir desde el momento de la concepción. Así, por ejemplo, en la historia de la teología cristiana contamos con pensadores ilustres que han sostenido la tesis de que la animación o infusión del alma se da sólo cuando el embrión comienza a tomar forma propiamente humana, esto es, alrededor de los 40 días de gestación. Para estos pensadores, el aborto antes de la animación del feto resultaba en sí mismo moralmente inocuo. Mencionemos algunos ejemplos: San Jerónimo² y San Agustín³ afirman que no todo feto tiene alma. Santo Tomás⁴, por su parte, sostiene explícitamente que el alma no entra en la materia en el momento de la concepción sino hasta la séptima semana de gestación. El aborto voluntario quedaba moralmente condenado sólo si se practicaba una vez que el alma hubiese sido infundida al cuerpo. La destrucción de un feto inanimado no se consideraba moralmente reprochable. Es justo señalar, sin embargo, que la discusión teológico-moral sobre el aborto en la tradición cristiana ha tendido históricamente a estrecharse llegando en el presente siglo a la opinión casi unánime (hay algunas excepciones notables⁵) de que la animación del feto es inmediata y que, por lo tanto, la práctica del aborto voluntario es moralmente condenable sea cual fuere el período de gestación en el que se realice y sean cuales fueren las circunstancias en las que se practique⁶. La vieja discusión acerca de si la animación del embrión es inmediata o retardada⁷ ha sido prácticamente archivada por la Iglesia Católica en favor de la opinión

2. En su Epístola a Algasia. Citado en Noonan Jr. J. T., «An Almost Absolute Value in History» en la obra compilada por el propio Noonan: *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Harvard University Press, 1970, p. 15. San Buenaventura afirma también que el alma no puede existir en el embrión antes de que éste se encuentre debidamente organizado, en *Sententias* II, 31, 1, *Opera* III, p. 354 y San Alberto Magno sostiene que el alma es infundida al varón a los 40 días de gestación, a la mujer a los 90 días (?) en su *Summa de Creaturis* II, 17, 3; *De Anima* 3, 5, 4. Estas citas provienen de la obra de Héctor Rogel H. citada en la nota 5 más adelante.

3. En *De origine animae* 4.4, citado en Noonan Jr. J. T. *op. cit.*, p. 15.

4. In *libros IV sententiarum*, 3. 1. 1, citado en Noonan Jr. J. T. *op. cit.* p. 23.

5. Me refiero a Lanza-Palazini en su *Principios de Teología Moral*, II, pp. 265-279, quien se adhiere «teóricamente a la tesis de la animación retardada» y rechaza que el aborto sea «un homicidio anticipado, como algunos han juzgado» citado en Héctor Rogel H., «El comienzo de una vida humana» en el *Libro Anual del ISEE* (Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos) vol. vi, 1977, México.

6. No discutiré en este trabajo la doctrina del doble efecto. Una presentación y discusión de esta doctrina se encuentra en Foot, Philippa, «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», *Oxford Review*, 5, 1967. Véase también el artículo de J. Bennett «Whatever the Consequences», *Analysis*, N° 26, 1966.

7. Una documentación amplia sobre esta controversia se encuentra en el artículo de Héctor Rogel H. citado en la nota 5.

más conservadora de que la animación comienza con la concepción. Pero el hecho mismo de que la discusión haya tenido lugar pone de manifiesto que las posiciones dualistas y las interpretaciones religiosas de la vida humana no necesariamente tienen que aceptar la premisa de que el embrión es en sí mismo y en todo momento una persona humana.

Quienes objetan el derecho al aborto voluntario desde una posición supuestamente «científica», suelen también considerar, como señalábamos antes, que la persona humana comienza a existir desde el momento mismo de la concepción. Los descubrimientos recientes de la genética, concretamente del ADN, los llevan a pensar que su opinión tiene un apoyo sólido, es decir, que su idea de que la persona comienza con la concepción se basa en un «hecho científico». Sin embargo, no es difícil imaginar lo que otros pensadores, no menos científicos, pueden replicar en este contexto: que un óvulo fecundado, aun cuando contenga el código genético de un ser humano posible, no es una persona, de la misma manera que un huevo fecundado de gallina no es un pollo o una semilla germinada de fresno no es un fresno⁸; esto es, sostendrán la tesis de que las «personas posibles» de ninguna manera pueden equipararse con las personas reales. Curiosamente^{9, 10}, también algunos pensadores dualistas, impugnadores radicales del derecho al aborto voluntario, piensan con bastante optimismo que el descubrimiento del ADN trae agua a su molino, esto es, que viene a apoyar su hipótesis de que la persona humana comienza a existir en el momento de la fecundación.

Consideremos ahora brevemente el argumento de los defensores del derecho al aborto voluntario. Estos suelen partir, a diferencia de sus contendientes, de la premisa de que el embrión no es una persona. Algunos consideran que esta premisa es evidente en sí misma y se limitan a enfatizar como señal de esa evidencia las diferencias notables entre una persona hecha y derecha y un embrión o un feto, así como a destacar las diferentes actitudes que tenemos hacia una persona y hacia un feto. Otros, en cambio, se proponen demostrar la verdad de su premisa apelando a nociones de persona que obviamente no se aplican a un embrión¹¹. El caso es que una vez aceptada la idea de que el embrión no es una persona, de manera natural se sigue la

8. Estando ya terminado el presente trabajo se publicó el libro de Michael Tooley *Abortion and Infanticide* (Oxford University Press, octubre de 1983) en cuya primera parte se discute el asunto relativo a la noción de persona posible y persona potencial.

9. Véase, por ejemplo, Noonan Jr. J. T. *op. cit.* especialmente p. 57.

10. Digo «curiosamente» porque si un pensador dualista sostiene que lo que constituye propiamente a la «persona» es una entidad irreductiblemente inmaterial, parece que no tiene ninguna pertinencia para decidir si algo es una persona o no el hecho de contener un código genético completo. El código genético y «el espíritu», o «la mente», serían entidades de tipo metafísico diferente. Hay en esta discusión, como veremos más adelante, una confusión entre el concepto metafísico de persona y el concepto biológico de ser humano. La noción biológica de ser humano puede introducirse como una noción «gradual», no así la noción metafísica de persona. La cuestión genética es independiente de la cuestión metafísica; puede sostenerse coherentemente que el feto es un ser biológicamente humano y a la vez rechazar que es una persona.

11. Véase, por ejemplo, Warren M. A. «On the Moral and Legal Status of Abortion» en Bishop S. y Weinzwieg M. (edss) *Philosophy and Women*, Wadsworth Publications, 1979, esp. pp. 221-223.

conclusión de que el aborto no es un acto homicida y, en este respecto, que es un acto moralmente aceptable en sí mismo e incluso, a veces, recomendable ¹².

La discusión entre los defensores e impugnadores del derecho al aborto es, pues, una discusión en la que los contendientes parten de premisas contrarias; para los primeros resulta obvio que el embrión no es una persona, para los segundos es evidente que sí lo es. Unos y otros están convencidos de la verdad de su tesis y no hay *datos* que puedan serles suministrados que pudieran llevarlos a cambiar su posición inicial. Tanto los que aceptan el derecho al aborto voluntario como los que no lo aceptan, disponen en principio de la misma información científica, conocen los mismos hechos con respecto al desarrollo fetal, y, sin embargo, a partir de esta misma información llegan a conclusiones contrarias con respecto a si el feto es o no una persona y, por ende, con respecto a si el aborto voluntario es o no moralmente permisible. Esto pone de manifiesto que no se trata de una disputa sobre cuestiones de hecho que la investigación científica ulterior pudiera resolver, sino de la confrontación de dos diferentes maneras como distintos grupos humanos interpretan moralmente los mismos hechos, o, si queremos expresar esto mismo de manera más acorde con el realismo moral, se trata de la captación de rasgos morales de diferente signo con respecto a una misma situación. R. Wertheimer intenta describir este tipo de conflicto como la confrontación de dos maneras diferentes como «reaccionamos» frente a los hechos ¹³; otros dirán que estamos frente a «sensibilidades morales» diferentes. Cualquiera que sea la manera como describamos este tipo de conflicto de opiniones, lo cierto es que no se trata de una disputa sobre fenómenos susceptibles de un tratamiento científico.

Lo anterior parece también implicar que el concepto de persona que está en juego en el debate sobre el aborto no es un concepto empírico, es decir, un concepto abierto para cuya aplicación pudiéramos señalar criterios empíricamente verificables compartibles en principio por todos los usuarios del término «persona». Por ello mismo conviene distinguir, aunque sea en forma esquemática, varios conceptos de persona que con frecuencia se entremezclan en la discusión sobre el aborto:

i) En ocasiones se trata de igualar el concepto de persona con el de ser biológicamente humano. En efecto, se suele insistir en que el feto es una persona (algunos más cautelosamente dirían una «persona potencial» o una «persona posible») por el hecho de provenir de la unión de dos células humanas y contener un código genético completo. No hay ninguna duda de que el feto satisface efectivamente estas condiciones biológicas; sin embargo, de esto no se puede pasar sin más argumentación a sostener que el feto es *por eso mismo* una persona en el sentido relevante para esta discusión, es decir, que tiene

12. Nótese aquí también que defender el derecho al aborto voluntario no necesariamente supone abrazar una idea materialista de la persona. Esto es, se puede defender el derecho moral al aborto y sostener a la vez una concepción dualista de la persona.

13. Véase su «Understanding the Abortion Argument» en *Philosophy and Public Affairs*, 1, Nº 1, 1971.

todos los derechos que las personas cabales tienen. Esto es precisamente lo que niegan los defensores del derecho al aborto voluntario. Para estos últimos, contener un código genético completo y ser el producto de la unión de dos células humanas no es una condición suficiente (tal vez tampoco una condición necesaria) para ser una persona. Después de todo, nuestras células no gonádicas contienen un código genético completo y son producto de la unión de dos células humanas (el óvulo y el espermatozoide originales) y no diríamos que son seres humanos o «personas en potencia» por más que los avances científicos hicieran posible algún día la reproducción mediante un proceso de «clonación». Por otro lado, igualar a las personas con los productos de la unión de dos células humanas, cierra la posibilidad de considerar la posible existencia de personas no pertenecientes a la especie humana tal y como ésta se ha dado históricamente sobre nuestro planeta.

Cabe observar que quienes defienden el derecho al aborto voluntario insisten también en que es necesario para que algo pueda considerarse una persona (en el sentido de tener derechos y obligaciones) que goce de un principio mínimo de independencia o autosuficiencia biológica (entendida ésta tal vez como «viabilidad»), condición que, desde luego, no satisface el feto en los primeros meses de su desarrollo. La dependencia esencial del feto para su supervivencia de otro cuerpo humano, le quita, conforme a los defensores del derecho al aborto, toda posibilidad de ser considerado como una auténtica persona.

ii) En la literatura reciente sobre la metafísica de las personas encontramos una serie de condiciones que se supone deben ser satisfechas por cualquier entidad que pudiera ser tenida por «persona» en el sentido metafísico de este término ¹⁴. Entre estas condiciones estarían, por ejemplo, las siguientes: (a) ser conciente, por lo menos en el sentido de ser capaz de experimentar dolor o placer; (b) tener alguna idea o concepción de sí mismo; (c) disponer de algún sistema de comunicación; (d) ser un agente autónomo; (e) poseer memoria como una condición necesaria para la autoidentidad; (f) poseer, además de algunas propiedades psicológicas, algún tipo de cuerpo localizado espacialmente; (g) ser un sistema funcional de un tipo determinado; etcétera. Es evidente que si tenemos en cuenta este tipo de propiedades podrían calificarse como personas, en un sentido metafísico, entidades que no fuesen biológicamente humanas. Por otro lado, cabe señalar que en el debate sobre el aborto, el hecho de contar con un concepto metafísico de persona no necesariamente nos ayuda a contestar la pregunta de si el feto es o no una persona, pues el tipo de propiedades que la metafísica suele atribuir a las personas son tales que su atribución a los fetos es, si no totalmente errática, si por lo menos sumamente problemática. Esto es, no contamos con los criterios empíricos adecuados para determinar si un feto (o un recién nacido para el caso) tiene o no al menos un número razonable de las propiedades antes mencionadas.

Nuestro problema es doble, metafísico y epistemológico, esto es, no sólo necesitamos saber cuál es el conjunto de propiedades *P* que *x* tiene que satis-

14. Cfr. M. A. Warren, *op. cit.* pp. 221-223.

facier si x es una persona, sino también necesitamos contar con los criterios que nos permitan establecer si un feto efectivamente satisface el conjunto P . Las nociones de «persona» que suelen especificarse en los tratados de metafísica parten de la consideración de las características comúnmente atribuidas a las personas adultas y, al abordar el aspecto epistemológico del problema, se suelen referir a las maneras como empíricamente podemos determinar la presencia o ausencia de estas características en un individuo adulto. No nos preguntaremos aquí si éste es un procedimiento correcto o no, lo único que deseamos señalar es que las teorías metafísicas de las personas, tal y como se han dado hasta ahora, no nos ayudan a determinar el estatus metafísico del feto y, en este sentido, tampoco nos ayudan a resolver el problema de la moralidad del aborto voluntario.

Sin embargo, la afirmación de que no podemos saber (o por lo menos de que no sabemos) si los embriones humanos son personas metafísicas, no constituye una base suficiente para afirmar que no tenemos obligaciones morales hacia ellos, pues, desde luego, puede argumentarse que no sólo las personas metafísicas reales forman parte de nuestra comunidad moral, sino que también son miembros de ella el conjunto de personas posibles o potenciales y que los fetos forman parte de este conjunto. Esto nos lleva a un tercer sentido del término «persona» que deseo destacar.

iii) La noción de persona moral es la que parece estar en juego en las argumentaciones en pro y en contra de la moralidad del aborto. Una persona moral es aquella que forma parte de nuestra comunidad moral, es decir, del conjunto de individuos con respecto a los cuales tenemos derechos u obligaciones morales. Esta noción se distingue de la de individuo de la especie biológica humana, *homo sapiens*, (piénsese en las posibles obligaciones morales con respecto a Dios o a los seres extraterrestres en el caso de que existan) y de la noción de persona metafísica real (piénsese en las obligaciones morales que podemos tener frente a los animales u otros organismos vivos o frente a las «personas metafísicas posibles»). Desde luego que toda persona metafísica real es una persona moral, pero es posible que el conjunto de las personas metafísicas reales no sea más que un subconjunto del conjunto de las personales morales. La mejor manera de determinar lo que entendemos por una persona moral es observar en la práctica las creencias morales que profesamos. Nuestras creencias morales «conforman», por así decirlo, nuestro concepto de persona moral. Ahora bien, las creencias morales no sólo son el resultado de ciertos «hechos» empíricos intersubjetivamente detectables (es evidente que ciertas cuestiones fácticas juegan a veces de hecho un papel central en la justificación de nuestras creencias morales), sino que también dependen de las distintas maneras como (por razones de tipo cultural, social o ideológico) interpretamos esos «hechos» y los dotamos de un sentido que nos permite integrarlos a la totalidad de nuestra vida¹⁵. Esto es, aun cuando todas las comunidades humanas pudieran ponerse de acuerdo sobre cuáles son los «hechos» (por ejemplo, degollar a un gallo, apedrear a una mujer adúltera, practicar la circuncisión a un niño, etcétera) es posible

15. Cfr. R. Wertheimer, *op. cit.*

que distintos grupos (con distintas «formas de vida») interpreten los mismos hechos a la luz de diferentes tradiciones culturales, creencias y valores y, por lo tanto, «vean» diferentes propiedades morales en las mismas situaciones. Esto no equivale a sostener que cualquier creencia moral sea igualmente correcta o válida y que, por ende, la noción de persona moral sea irremediablemente relativa. Si creemos en la objetividad y la racionalidad moral (es decir, en la posición que afirma que no toda creencia moral es aceptable o correcta y que hay razones para sostener esto) tenemos que sostener que hay una manera correcta de evaluar moralmente una situación y que el hecho de que existan simultáneamente distintas evaluaciones morales de la misma no conduce necesariamente a un relativismo o a un escepticismo moral. De la misma manera como el desarrollo de la ciencia se ha producido mediante la confrontación de distintas explicaciones de los mismos fenómenos, así también el «desarrollo moral» es resultado de la confrontación de distintas maneras de interpretar las mismas situaciones humanas¹⁶.

Es evidente que en la actualidad hay dos maneras irreconciliables de interpretar el hecho del aborto voluntario. Unos lo interpretan a la luz de la creencia de que el feto es una persona y consideran, por tanto, que es inmoral interrumpir su desarrollo vital y otros lo interpretan a la luz de la creencia contraria. Si nos colocamos en una postura realista moral y consideramos que no es posible que dos proposiciones morales p y $\neg p$ sean ambas verdaderas, entonces tenemos que investigar qué tipo de error argumentativo es el que conduce a los defensores y a los impugnadores del derecho al aborto a sostener enfáticamente dos proposiciones contradictorias. Esto es, dado que racionalmente no es posible aceptar que tanto «el aborto voluntario es una práctica inmoral» como «no es el caso que el aborto voluntario sea una práctica inmoral» sean ambas proposiciones verdaderas, tenemos que revisar los razonamientos que conducían a estas conclusiones y ver dónde está la equivocación.

Habíamos trazado una distinción entre tres nociones de «persona». El hecho de no ser coextensivas (o la mera posibilidad de que no lo sean) es argumento suficiente para exigir que no sean consideradas como nociones equivalentes. Volvamos al argumento que veíamos al inicio de este trabajo en contra del derecho moral al aborto voluntario y observemos algunas cuestiones. El argumento era el siguiente:

- 1) Toda persona humana tiene derecho a la vida
 - 2) El feto es una persona humana
- por lo tanto,
- 3) El feto tiene derecho a la vida y
 - 4) El aborto, que consiste en atentar voluntariamente contra la vida del feto, es moralmente reprochable.

16. La idea de la posibilidad de un progreso en el terreno de la ética y de la moralidad se encuentra expuesta y brillantemente defendida en el artículo de Thomas Nagel «Ethics without Biology» en su libro *Mortal Questions*, Cambridge Univ. Press, 1972, esp. pp. 142-146.

Resulta claro que el término «persona» en (1) tiene el sentido de «persona moral», pues estamos estableciendo que existe un derecho moral, y una obligación moral correlativa, con respecto a la conservación de la vida de las personas. Ahora bien, si en la premisa (2) «persona» tiene el sentido de «ser biológicamente humano», en el sentido explicado anteriormente, la premisa será verdadera pero las conclusiones (3) y (4) no se siguen necesariamente de (1) y (2). Esto es, no basta reconocer el origen biológico humano del feto para concluir que su estatus es el de una persona moral. Si, por otra parte, en (2) «persona» tiene el sentido de «persona moral» la argumentación es obviamente circular; esto es, para probar que el feto tiene derecho a la vida y que el aborto es un acto inmoral estaríamos asumiendo la premisa que afirma que el feto tiene todos los derechos morales de las personas, entre ellos el derecho a la vida.

Si miramos el argumento contrario de quienes desean establecer la moralidad del aborto voluntario, nos encontramos con un problema enteramente similar: parten de la premisa de que el feto *no* es una persona y que, por lo tanto, no tiene los derechos morales de las personas, para concluir que no es un acto immoral la interrupción de su desarrollo vital.

El problema es que, si «persona humana» en (2) se entiende como un sinónimo de «persona moral», entonces ni (2) ni su negación pueden afirmarse independientemente de (3) y (4) o de sus respectivas negaciones. Más que un par de argumentos, parece haber aquí la expresión de dos distintas maneras de interpretar moralmente ciertos hechos, esto es, de dos «sensibilidades morales» diferentes.

La dificultad general que plantean los argumentos del tipo anterior en pro y en contra de la permisibilidad moral del aborto voluntario es que incluyen una premisa que supone ya asumir una posición frente al problema moral del aborto. Que el feto sea o no una persona, en el sentido relevante (moral) de este término, es algo que no parece seguirse de los solos hechos relativos al desarrollo fetal ni tampoco de alguna teoría metafísica estructurada que no suponga en algún punto una confusión entre el origen biológico del feto y la calidad de persona metafísica. Los hechos y las teorías metafísicas, como hemos señalado, son en principio accesibles a todos los contendientes en la disputa y, sin embargo, los llevan a concluir de maneras diferentes. Se trata, pues, de la atribución de rasgos morales contrarios a lo que pudiéramos considerar una «misma situación» desde el punto de vista biológico o científico. Ningún acopio de datos científicos puede resolver esta confrontación. El hecho de que la información científica, por más completa que ésta sea, no pueda ayudar a resolver el problema de si el feto es o no una persona moral, hace en algún sentido pertinentes las palabras de R. Wertheimer: «Aceptar que el feto es una persona humana, o aceptar que no lo es, equivale a hacer una *decisión moral*»¹⁷. Ahora bien, sostener que se trata de una decisión, no equivale a sostener que la decisión se haga en el vacío o que sea de alguna manera arbitraria o irracional; la «decisión» se toma, desde luego, teniendo en cuenta algunas cuestiones puramente empíri-

17. Cfr. R. Wertheimer *op. cit.* pp. 77-78.

cas, pero, sobre todo, buscando lograr una coherencia máxima en nuestras vidas personales, esto es, buscando una armonización o «consistencia» con nuestras otras creencias morales de índole más general, las cuales suponen, por así decirlo, nuestra aceptación o nuestra búsqueda de una cierta «forma de vida» moral.

Lo anterior por supuesto no excluye el hecho de que nuestros intereses (personales, de grupo o de clase) puedan jugar un papel importante en el tipo de «decisiones morales» que tomamos. Por esta razón no resulta descaminada la investigación de los motivos personales o ideológicos que pudieran explicar por qué se llega a posiciones contradictorias en el debate sobre el estatus moral del feto y el derecho al aborto. Detrás de las «razones» para sostener que el feto es una persona y que el aborto voluntario es moralmente reprochable en cualquier circunstancia en la que se practique, bien pueden encontrarse motivaciones de dominación de un grupo humano por otro o deseos de mantener un *status quo* que favorece la realización personal de los varones a expensas de la realización de las mujeres. Piénsese en la manera como se daría la discusión sobre el derecho al aborto si, por ejemplo, la tecnología médica llegara a hacer posible que el feto se desarrollara indistintamente en el cuerpo de los varones o de las mujeres y que, por lo tanto, también los varones tuvieran que enfrentarse a la decisión de interrumpir un embarazo no deseado. Observemos cómo los grupos humanos que aceptan una «doble moral» son los enemigos más furibundos del derecho al aborto. Consideremos cuántas veces la oposición al derecho al aborto está motivada por los intereses políticos de quienes lo impugnan. En fin, aunque no entraré aquí en este género de análisis por no ser el objeto primordial de este trabajo, creo que este tipo de reflexiones ponen de manifiesto que las motivaciones ideológicas no son ajenas a esta discusión.

Hemos sostenido que en el debate actual sobre el derecho al aborto voluntario los defensores y los impugnadores de este derecho manifiestan tener «sensibilidades morales» diferentes. Esto, sin embargo, no debe conducirnos a pensar que, después de todo, ambas sensibilidades captan correctamente los «hechos morales» y, por lo tanto, a aceptar directamente un relativismo moral vulgar. Como señalábamos anteriormente es posible sostener justificadamente que las motivaciones o intereses ideológicos deforman o empañan nuestro «sentido moral». Por otro lado, la discusión racional sobre asuntos de moralidad y la confrontación entre distintas formas de vida moral traen como resultado cambios paulatinos en la sensibilidad de los distintos contendientes y, de esta manera, permiten un eventual acuerdo que pudiera significar un auténtico «progreso» en el ámbito de la moralidad. Por esta razón, quienes intervienen en la discusión sobre el derecho al aborto, si buscan realmente lo que pudiéramos llamar el «progreso moral», están comprometidos a argumentar racionalmente en favor de sus posiciones, no mediante el tipo de argumentos simplificadores que antes criticábamos por circulares, sino examinando con mayor finura las razones por las que «deciden» considerar o no al feto una persona moral y lo que representa esta decisión en lo que pudiéramos llamar la totalidad de nuestra vida moral. Por último, quisiera subrayar que la decisión de negar u otorgar la calidad de persona

moral al feto, para ser una decisión auténticamente moral, tiene que ser una decisión autónoma, es decir, deberá tomarse no movidos por el deseo de estar de acuerdo con algún código o autoridad, sino por el hecho de haber un auténtico convencimiento personal de su bondad. De esta manera, la «decisión moral» a la que alude Wertheimer, deja de verse como algo irracional o caprichoso y se nos presenta como racional, auténtica y comprometedora.

Podemos extraer algunas conclusiones de la discusión anterior:

(i) El concepto de persona involucrado en el debate sobre el derecho al aborto voluntario, no es un concepto empírico ni un concepto metafísico adecuadamente elucidado; es un concepto moral que adolece de una cierta ambigüedad. Su extensión está condicionada por las creencias morales de índole mucho más general, y por la sensibilidad moral modelada por esas creencias, de los distintos contendientes en el debate. Cuando las creencias morales de los sujetos que toman parte en la discusión obedecen a sistemas de valores diferentes o responden a distintas «interpretaciones de la vida humana», la extensión del concepto de persona moral correspondiente podrá diferir tanto como aquéllas. Por lo tanto, una discusión «constructiva» sobre el derecho al aborto, no debe partir de la afirmación de que el feto es o no una persona (moral), sino deberá abocarse al tratamiento de cuestiones metafísicas y morales de índole mucho más general que son las que introducen la ambigüedad mencionada.

(ii) Dado el componente de autonomía o autenticidad que debe tener toda decisión genuinamente moral, es cada quien con su sistema de valores y creencias morales quien debe determinar para sí mismo si el feto merece la calidad de persona moral o no y, por lo tanto, si el aborto voluntario es una práctica moralmente correcta o no. Se trata de un asunto de moralidad individual que cada quien debe decidir «en conciencia». Esto, como decíamos antes, no equivale a aceptar que después de todo da igual decidir cualquier cosa; por el contrario, coloca a cada individuo en la obligación de darse a sí mismo una explicación honesta y razonada de su decisión. Por otro lado, nos obliga a asumir una actitud de respeto y tolerancia hacia los demás. La tolerancia no consiste en considerar que cualquier cosa está permitida, sino en estar dispuestos a entablar una discusión racional con nuestros opositores y revisar sus razones en favor de la aceptación de prácticas distintas a las que uno mismo acepta, así como en estar dispuestos a cambiar nuestras prácticas en el caso de convencernos de que «estábamos equivocados». Mientras no alcancemos ese convencimiento tenemos que defender nuestras posiciones con la fuerza con la que se defiende una verdad o una creencia profundamente internalizada.

(iii) En la discusión sobre el derecho al aborto se pone de manifiesto en toda su complejidad el problema del conocimiento moral. En efecto, si aceptamos una posición realista moral, tenemos que dar cuenta de la disparidad de opiniones con respecto al carácter moral de la decisión de interrumpir voluntariamente un embarazo y de la acción consistente en llevar a cabo esta decisión. La estrategia más prometedora en este caso parece ser la de comparar el caso del conocimiento moral con el del conocimiento científico: así como en la ciencia el descubrimiento de la verdad (o de cómo son realmente

los hechos) pasa por la confrontación de diferentes teorías rivales sobre los mismos fenómenos, de la misma manera pueden coexistir temporalmente diferentes interpretaciones o «teorías» rivales acerca del carácter moral de ciertas acciones. Esto no implica para el caso que nos preocupa que no pueda llegarse eventualmente a un acuerdo o que no exista «la verdad» sobre el carácter moral del aborto voluntario. La verdad con respecto a este asunto se irá revelando a medida que se desarrollen teorías morales cada vez más acabadas que incidan en el proceso de refinamiento de nuestra sensibilidad moral¹⁸. De hecho la amplia discusión que ha habido recientemente sobre el derecho moral al aborto voluntario ha permitido cambiar el juicio moral de algunos de sus antiguos impugnadores, por lo menos en lo que respecta a ciertos casos concretos, tales como el caso de la violación, el caso en el que se compruebe la existencia de ciertas anormalidades en el feto, el caso en el que la vida de la madre esté en peligro por el embarazo. Si nuestra discusión racional prosigue, es de esperar que se fortalezca esta corriente «liberalizadora»¹⁹.

(iv) Por último, si consideramos que para que el Estado cumpla con su función de ordenador *racional* de una sociedad, las leyes que dicte deberán ser tales que se sustenten en razones válidas para cualquier sujeto de la comunidad, de lo anterior se desprende que el Estado no debe prohibir la práctica del aborto voluntario, pues no cuenta con las razones que justifiquen este tipo de legislación. Esto es, si como hemos sostenido anteriormente, no es posible establecer sobre la base de argumentos concluyentes, o de razones compartibles en principio por todos, que el feto es una persona humana (en el sentido fuerte de una «persona» metafísicamente hablando), el Estado no está justificado en expedir leyes que proscriban el aborto (a riesgo de convertirse en un Estado irracional y autoritario) especialmente cuando el costo social de dichas leyes es tan alto. Si, por otro lado, el Estado se refugia en una noción de «persona moral» en cuya extensión decida incluir a los fetos, esto, como señalábamos antes, lo conducirá irremediabilmente a una argumentación circular en el momento de intentar justificar su prohibición. De manera que cualquiera que sea el argumento que el Estado elija para «dar razón» de una legislación que proscriba la práctica del aborto, si dicho argumento apela a la consideración de que el feto es una persona²⁰, será un argumento falaz.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

18. Cfr. Thomas Nagel, *op. cit.*

19. El libro reciente de Michael Tooley citado en la nota 8 es una muestra del efecto liberalizador que puede tener la discusión seria y racional sobre el problema del aborto.

20. Es evidente que el Estado podrá apelar a otro tipo de razones para justificar una prohibición del aborto, por ejemplo, podrá apelar a la necesidad de incrementar el índice de nacimientos en aquellos casos en los que la población muestre decrecimiento progresivo, o podrá

A B S T R A C T

The problem concerning the moral justification of abortion seems to involve the solution to the problem of determining what is a human person. People considering that abortion is morally wrong usually ground their position on the view that a human foetus is a person and, therefore, that abortion is a kind of homicide. This paper discusses some problems surrounding the assertion that a human foetus is (or is not) a person. Three different concepts of a person are distinguished: a biological concept, a metaphysical concept and a moral concept. Arguments for and against the morality of abortion are revised with that distinction in mind, and it is suggested that in general those arguments are either circular or unsound. General problems concerning the constitution of the concept of a «moral person» are discussed. Among the conclusions reached is the view that a rational State cannot justify laws forbidding abortion on the basis of the idea that a human foetus is a person.

apelar a la dificultad de prestar los servicios médicos adecuados a las mujeres que decidan que se les practique un aborto, etcétera. Pero es claro que estas no son razones que se basen en la consideración moral de que el aborto es condenable en sí mismo. Por supuesto que también pueden darse argumentos en contra de aquellas razones de estado de tipo más pragmático, pero ese sería asunto de otro trabajo.

N O T A

DELIBERACIÓN Y RAZONAMIENTO MORAL
EN ARISTÓTELES

Alfonso Gómez - Lobo

Nuestra comprensión de la ética aristotélica se ve obstaculizada por el hecho de mediar entre nosotros y ella un modelo de razonamiento moral radicalmente distinto del modelo aristotélico ¹. Me refiero a la concepción ética de la tradición judeo-cristiana cuyo concepto fundamental es el de mandamiento o ley divina. Dentro de esta tradición, el juicio moral sobre un acto dado toma la forma lógica de una subsunción o clasificación bajo el mandamiento en cuestión. Dicha forma lógica puede presentarse esquemáticamente más o menos como sigue:

(1) «No cometerás actos de tipo T»

(2) «x es un acto de tipo T»

por lo tanto

(3) «No cometerás el acto x».

Vale decir, cuando se trata de dar una justificación del imperativo (3) se invoca — implícitamente o explícitamente — la conjunción de (1), el mandamiento, y de (2), la subsunción o determinación del caso particular. Obviamente, el imperativo (3) habrá sido justificado si y sólo si la conjunción de (1) y (2) implica lógicamente a (3).

Esta forma de fundamentar un juicio moral acerca de un acto concreto subsiste incluso cuando se ha abandonado el concepto de ley divina y se ha adoptado la noción de autonomía ². La diferencia entre ambas maneras de concebir la justificación moral no radica en una disparidad en la forma lógica, sino más bien en las razones para aceptar la premisa mayor, la premisa que señalé más arriba como (1). El precepto o imperativo que antes se aceptaba como promulgado por la voluntad divina es ahora puesto a prueba y aceptado o rechazado aduciendo razones de diversa índole. Si la razón para

1. Para la composición de este trabajo he consultado la edición del texto griego de la *Ética Nicomaquea* editado por I. Bywater (Oxford 1894, reedición de 1957). Las traducciones son mías, salvo que se indique lo contrario. Aparte de los comentarios más conocidos (H.H. Joachim, *Aristotle, The Nicomachean Ethics* Oxford, 1951; F. Dirlmeier, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin 1956; R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, *Aristote, L'Ethique a Nicomaque*, Louvain/Paris, 1970) tuve oportunidad de hacer uso de dos obras altamente recomendables: W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 2a. ed., Oxford, 1980 y J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Mass., 1975. Agradezco las observaciones que me hiciera llegar por escrito mi colega la Profesora Thérèse Anne Druart.

2. Cf. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg, 1957, especialmente p. 65 («La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad»).

rechazarlo es que es imposible que un ser racional quiera que el precepto sea aplicado universalmente estamos sin duda ante un procedimiento de tipo kantiano. Pero ésta no es la única alternativa. Es perfectamente posible basar la aceptación o rechazo en una consideración de las consecuencias que se seguirían en caso de que el precepto sea observado. Si las consecuencias son consideradas buenas, se lo aceptará, si son consideradas malas se lo rechazará. En este caso tenemos una ética de corte teleológico, una de cuyas formas más conocidas es el utilitarismo de Bentham y de J. S. Mill ³.

Pero existen aun otras posibilidades. Si el resultado de la aplicación universal no lleva a imposibilidad o contradicción, como por ejemplo la que se produce en caso de querer que los seres humanos dejen de cumplir sus promesas, sino más bien implica una consecuencia que resulta inaceptable para uno mismo estaríamos ante una posición semejante a la elaborada recientemente por R. M. Hare ⁴. En efecto, es posible que la idea de encarcelar a todo deudor moroso no implique contradicción, pero si yo tengo deudas que no puedo pagar o me pongo en el lugar de quien las tenga, me negaré a aceptar un principio moral que tendría para mí consecuencias bastante perjudiciales.

No me interesa aquí argumentar en pro o en contra de ninguna de estas posiciones. Lo importante para lo que tenemos entre manos es que una vez aceptado el precepto o principio moral —*por las razones que fuere*— la decisión sobre el caso particular sigue el mismo cauce señalado más arriba: se subsume el caso bajo el principio y se extrae la consecuencia correspondiente.

Esta manera de pensar está tan arraigada en nosotros que nos resulta sorprendente el descubrir que Aristóteles no concibió su ética en términos de ley moral o de principios morales.

Para Aristóteles la forma básica del razonamiento moral es la *deliberación* ⁵. Esta es, sin duda, la conclusión que se sigue de dos conocidas doctrinas: (a) la idea de que la virtud o excelencia moral debe ser definida como el hábito de elegir un justo medio por aquellas razones por las cuales lo elegiría el prudente, el poseedor de inteligencia práctica ⁶, y (b) la afirmación de que lo típico de quien posee inteligencia práctica o prudencia es el ser capaz de deliberar bien acerca de lo que es bueno y ventajoso para sí mismo ⁷. Pero esto nos pone de inmediato frente a una dificultad que a primera vista parece ser insalvable. Quien delibera, lo hace siempre en función de sus propios intereses. El senado norteamericano no delibera acerca de las medidas que mejor cautelarán los intereses soviéticos, ni el movimiento de liberación de Palestina acerca de lo mejor para Israel. Toda deliberación es *pro domo*, en beneficio propio. En visible contraste con esto, las acciones moralmente im-

3. Cf. Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* 1879 y John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 1863.

4. Cf. R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963, especialmente el capítulo 6.

5. *Bouleusis*, cf. E.N. III.3.

6. *Frónimos* cf. E.N. II.6. 1106 b 36 - 1107 a 2.

7. Cf. E.N. VI.5. 1140 a 25-27.

peradas parecen ser precisamente aquellas que benefician a los demás ⁸. La valentía en el combate, p. ej., beneficia a la *polis*, a la ciudad, pero puede traerme a mí daños irreparables.

Además, deliberar consiste en escoger los medios más expeditos para alcanzar una meta prefijada. No parece en cambio que las cuestiones morales tengan que ver con eficacia de medios. Así, por ejemplo, el provocar un desempleo masivo puede ser un medio eficaz para detener la inflación, un fin sin duda laudable, pero esto no implica que sea un medio moralmente lícito. De no mediar un sistema justo de subsidios de cesantía ciertamente no lo es, porque provoca daños irreparables a una multitud de personas.

En otras palabras, parece que no tenemos más remedio que distinguir entre *razonamiento prudencial* o de inteligencia práctica y *razonamiento moral*. En el primer caso me pregunto: «¿Alcanzaré mis objetivos si tomo tales o cuales medidas?», en el segundo: «¿Es la adopción de dichos medios un caso particular de acciones moralmente lícitas o no?».

No debe extrañarnos entonces que los investigadores del pensamiento de Aristóteles se hayan esforzado por descubrir esta distinción en sus escritos. El caso más destacado, por la influencia que ha tenido, es el de D. J. Allan ⁹, quien acepta una distinción de A. Grant ¹⁰ entre dos tipos de silogismo práctico, uno en el cual la premisa mayor expresa una regla y otro en que ésta apunta a una meta. Estos dos tipos corresponden a lo que he llamado razonamiento moral y razonamiento prudencial, respectivamente. Según Allan, en la E.N. Aristóteles elabora primero (Libro III) una teoría de la deliberación como elección de medios, ampliando luego su concepción de la elección (*prohaíresis*) de modo que ésta incluya los dos tipos de silogismo (Libro VI y siguientes).

Desgraciadamente un estudio detenido de los textos no confirma esta tesis. Por una parte no está en absoluto claro qué corresponde en el original griego a la noción de regla. Toda regla tiene sin duda la forma de una proposición universal. La noción de *orthós logos*, «recta razón», en cambio, que a primera vista sería el mejor candidato para el rol asignado a la noción de regla, no parece ser concebida por Aristóteles como formulando proposiciones universales. Por el contrario, al definir excelencia o virtud ética como el hábito de elegir el justo medio, Aristóteles, como vimos, agrega que dicho medio debe ser determinado «por la razón por la cual lo determinaría el prudente» ¹¹. Esto implica sin duda que *no* existe una razón válida por igual para todos los casos, es decir, no hay una razón formulable en términos uni-

8. Este punto ha sido enfatizado, entre otros, por G. E. Moore en *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, pp. 168-169.

9. D. J. Allan, «The practical syllogism», *Autour D'Aristote*, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mons. A. Mansion, Louvain, 1955, pp. 325-340. Cf. especialmente p. 336. Cf. Cooper, *op.cit.* p. 2.

10. Sir Alexander Grant, *The Ethics of Aristotle*, London, 1857, Vol. I, pp. 264-265. La confirmación del segundo tipo de silogismo se encuentra en E.N. VI. 1144 a 31, un pasaje al que aludiré más adelante. Cf. además 1151 a 15-19 y *Ética Eudemia* 1227 b 28-32.

11. E.N. 1107 a 1-2.

versales. Es por ello que Aristóteles echa mano a la idea de que hay cierto tipo de individuos, los prudentes, que, sin aplicar una regla universal, saben hacer algo razonable en una multitud de casos particulares de muy diversa índole.

Más aún, la teoría de Allan resulta incompatible con el hecho de que en 1144 a 31 ss., Aristóteles parece estar describiendo la forma de la premisa mayor de *todo* silogismo práctico y no de un mero subconjunto de ese tipo de razonamiento. En efecto, el texto dice allí lo siguiente: «Pues los silogismos que tienen que ver con la acción tienen un punto de partida (del siguiente tipo): 'Puesto que el fin es decir, lo mejor, es de tal o cual naturaleza...'» Lo que Aristóteles quiere indicar con esto es que en un silogismo que ha de servir de guía para la toma de decisiones, lo primero que se establece es la meta. Y esto es privativo de la deliberación ¹².

Además, aparte de que en el Libro VI no aparecen ejemplos de razonamiento moral en el sentido estricto de la expresión, no hay tampoco ejemplos explícitos de silogismos no morales que partan de reglas. Un aparente contraejemplo ¹³, la inferencia de una conclusión a partir de «las carnes livianas son digeribles y sanas», puede ser rechazado pues la indicación para la acción que dicha premisa implica es sin duda de tipo teleológico: de lo que se trata es de alcanzar una meta, la salud ¹⁴. Por consiguiente, el ejemplo debe interpretarse como una instancia más de deliberación. Lo mismo vale, *mutatis mutandis*, para el ejemplo contrario, el de una bebida malsana ¹⁵.

Considerando lo anterior parece que debemos abandonar definitivamente la idea de que Aristóteles distingue entre razonamiento moral no deliberativo y deliberación prudencial sin implicaciones morales.

La deliberación es, como dijimos más arriba, la forma general de todo razonamiento práctico y se encuentra por igual en

- (a) el razonamiento técnico, aquel que emplean tanto el médico como el piloto del barco para resolver la cuestión de los medios que mejor conducirán a la salud o a puerto resguardado, respectivamente ¹⁶;
- (b) el razonamiento prudencial (o político), aquel que utiliza un individuo (o el órgano deliberativo del estado) cuando se trata de lograr una meta no alcanzable por medios técnicos ¹⁷; y
- (c) el razonamiento moral, el empleado para determinar si un acto es moralmente recto o no. Si se mantiene el paralelismo con (a) y (b) habrá que incluir también aquí una referencia a una meta, a un beneficio por obtener.

Este resultado es más o menos alarmante. ¿Implica lo anterior que la ética aristotélica es una suprema defensa del oportunismo? ¿Puedo decidir la moralidad de mis actos a partir de lo que es bueno y ventajoso para mí?

12. E.N. 1112 b 15.

13. E.N. 1141 b 18.

14. E.N. 1141 b 19-20.

15. E.N. 1142 a 22-23.

16. E.N. 1112 b 1-8.

17. E.N. 1140 a 24-31.

Por paradójico que suene, voy a sostener que la respuesta a esta última pregunta es «Sí», a la anterior, «No».

Aristóteles tiene una concepción precisa de lo que es bueno y ventajoso para los seres humanos. No cualquier meta adoptada arbitrariamente (p.ej. el acumular riquezas, el pasarlo bien, el utilizar a los amigos en beneficio propio, etc.) es en definitiva algo bueno para uno. Lo bueno y ventajoso, lo que Aristóteles llama «el bien humano» o felicidad consiste en activar en forma excelente las capacidades privativas del ser humano ¹⁸. Entre ellas se encuentra la capacidad ética, la capacidad para ejecutar acciones moralmente rectas y moralmente incorrectas. La ejecución habitual de acciones rectas genera las excelencias o virtudes morales, la ejecución habitual de acciones deshonestas genera las bajezas o vicios. Es por ello que actuar en forma recta es bueno y ventajoso *para uno* pues las excelencias correspondientes son parte integrante de lo que nos hace ser excelentes ejemplares del género humano y es a eso a lo que aspira quien pretende conducir racionalmente su vida.

La paradoja sugerida hace un momento comienza a disolverse. Al actuar, tomo como punto de partida la meta última de todas mis acciones, aquel estado en que seré un excelente ser humano. El ejercicio de la valentía, p. ej., es parte de ese estado. Actuar con cobardía no es propio de un hombre excelente. Por lo tanto, el actuar con valentía frente a un peligro es para mí una meta. Dada esta meta me pregunto «¿Qué es la valentía?» y luego «¿En qué consistirá el acto de valentía que corresponde a éstas particulares circunstancias?». Es decir, qué acción mía constituirá, en esta ocasión, un justo medio entre el arrojo infundado y la cobardía injustificable. Una vez resuelto esto debo descubrir a qué medios debo echar mano para realizar esa acción, p. ej., ¿debo permanecer donde mis superiores me ordenaron que permaneciera, como los espartanos en las Termópilas? ¿o debo retirarme junto con el resto de las tropas como Sócrates en Delion? ¹⁹. Al decidir esto ya estoy en condiciones de comenzar a actuar. Si doy los pasos dictados por mi razonamiento, mi actuar será moralmente recto y será, a la vez, prudencial, pues es mejor para mí ser valiente que cobarde incluso al precio de mi vida.

Lo interesante para nuestro propósito inmediato es que el razonamiento ha seguido los cánones de la deliberación en forma perfectamente paralela a la exposición de la deliberación técnica en *Metafísica* Z.7 ²⁰.

En ese pasaje Aristóteles presenta al médico razonando de la siguiente manera: primero se pregunta qué es la salud, luego qué debe darse para que este paciente alcance la salud. Su respuesta es: un estado uniforme en el cuerpo. El medio para lograrlo es el producir calor. En este instante el médico puede comenzar a actuar, frotando, por ejemplo, el sitio donde se produce la dolencia.

Tal como en el caso anterior el razonamiento partía de la definición de la valentía (era lo mejor para mí en el contexto de esa acción), así también

18. E.N. 1097 b 22 - 1098 a 20.

19. Cf. Heródoto, VII, 228 (la inscripción de los espartanos) y Platón, *Símpoio* 221 a ss.

20. *Met.* 1032 b 1-31.

aquí se define al comienzo la salud, es decir lo mejor para el paciente, y se procede a determinar los medios más expeditos para alcanzarla.

Si nos detenemos ahora un momento podremos ver que todo lo dicho anteriormente sobre el razonamiento moral pende de un supuesto que puede ser puesto en duda, el supuesto de que las virtudes morales constituyen algo así como un conjunto de fines últimos, es decir, que *son* la felicidad. La duda podría fundarse en dos consideraciones: primero, en el hecho de que Aristóteles dice explícitamente que «elegimos (las virtudes morales) también en función de la felicidad»²¹, y, segundo, en el fuerte énfasis en la felicidad como vida contemplativa que encontramos en el Libro X, donde la vida «según el resto de la virtud» aparece como algo secundario²².

A la primera consideración habría que responder indicando que el texto ha sido citado sólo parcialmente. La idea completa es que «elegimos todas las virtudes (sc. morales), por una parte, *por sí mismas* — pues aun sin que se siga consecuencia alguna las elegiríamos a todas y cada una de ellas — por otra parte las elegimos también en función de la felicidad»²³. Las palabras en cursiva muestran que en este pasaje Aristóteles no concibe las virtudes como meros instrumentos. Son en efecto metas. Pero ¿qué significa entonces que sean algo a lo cual apuntamos teniendo como meta última algo más allá de ellas mismas? ¿Cómo se relacionan con la felicidad?

El punto puede aclararse invocando una distinción entre metas de primer orden y metas de segundo orden. Utilizo las expresiones «primer orden» y «segundo orden» por analogía con el uso que se le suele dar a estas expresiones en la lógica contemporánea. Un predicado de primer orden es un predicado de objetos, un predicado de segundo orden es un predicado de predicados de primer orden, p. ej., «caballo» es un predicado de primer orden pues se aplica a Rocinante, «clase natural» es de segundo orden pues se aplica a la extensión del predicado «caballo» pero no a Rocinante. La idea que estoy tratando de explicitar es que no podemos usar un predicado de segundo orden sin echar mano a un predicado de primer orden. Así también una meta de segundo orden es una meta que no podemos alcanzar sin alcanzar una meta de primer orden y esta última meta es una meta que puede ser alcanzada directamente.

Esto se divisa más claro si consideramos una típica meta de segundo orden: el placer. Es imposible obtener placer, gozar, pasarlo bien, sin hacer *otra cosa* que nos resulte placentera, p. ej. ir al cine, caminar por la playa, comer congrio frito o machas a la parmesana, etc. Todas estas son metas de primer orden.

La felicidad se asemeja al placer por el hecho de no ser algo que podamos obtener directamente. Para ser feliz hay que hacer *otras cosas*, hay que activar en forma excelente las propias capacidades, como dice Aristóteles. Por ende, decir que las virtudes son algo a lo cual deberíamos aspirar en vis-

21. E.N. 1097 b 4.

22. E.N. 1178 a 9.

23. E.N. 1097 b 2-4.

tas de la felicidad no implica que ellas sean medios para la felicidad. El que ellas, por sí mismas, sean algo que vale la pena tener indica más bien que la relación virtudes-felicidad es una relación entre metas de primer orden y una meta de segundo orden.

Resta aclarar el punto de la subordinación de la vida moral a la vida contemplativa. Aquí enfrentamos la siguiente disyuntiva: ¿hemos de entender que la intención de Aristóteles es oponer una vida de práctica de la más alta virtud intelectual — excluyendo las virtudes morales — a una vida de práctica exclusiva de las virtudes morales dejando espacio a lo sumo para la prudencia? ¿O se trata más bien de la vida contemplativa con práctica de la virtud moral puesta en contraste con una vida moralmente virtuosa pero sin desarrollo y activación de la dimensión intelectual?

En un primer momento parecería que la primera alternativa es la correcta y así lo han sostenido los defensores de la interpretación «intelectualista» de Aristóteles²⁴. En efecto, Aristóteles menciona a los dioses, seres cuya vida corresponde al ejercicio exclusivo de la contemplación, siendo ridículo atribuirles las acciones en que se dan las virtudes morales, tales como compra-ventas, depósitos a plazo, etc.²⁵. El ser humano, agrega, en cuanto posee algo divino debe procurar hacer su vida lo más semejante posible a la de los dioses²⁶. ¿Significa esto que Aristóteles está abogando por una vida intelectual compatible con la injusticia, la intemperancia, la deshonestidad, el adulterio, etc.? No es difícil ver que no es esa su posición. En 1178 b 5-6 — en contraste con la consideración del ser humano en cuanto poseedor de algo divino — Aristóteles afirma que el ser humano «en cuanto es hombre y convive con muchos seres humanos escoge actuar conforme a la virtud (sc. moral).»²⁷. Los seres humanos, a diferencia de los dioses, estamos insertos en la comunidad e ineludiblemente debemos entrar en todo tipo de transacciones que implican moralidad. El ejercicio de la virtud moral es por lo tanto parte de la felicidad. No es el todo, pues la forma más alta de excelencia humana no se limita a ella, pero tampoco es un mero medio o una condición necesaria. Es una parte vital de lo que en definitiva vale la pena adquirir. El apuntar a esa meta es lo que hace que, según Aristóteles, nuestro razonamiento moral sea necesaria e ineludiblemente prudencial.

Universidad de Georgetown, EE.UU.

24. Véase el capítulo tercero del libro de J. Cooper citado en la nota 1.

25. E.N. 1178 b 8-22.

26. Cf. E.N. 1178 b 23.

27. E.N. 1178 b 5-6.

ABSTRACT

In accordance with the modern distinction between prudential reasoning and moral reasoning, certain scholars have distinguished two kinds of practical syllogisms in Aristotle: syllogisms whose major premise expresses a rule and syllogisms whose major premise identifies a goal. Moral reasoning would proceed according to the latter. In this paper it is argued that that view is based on insufficient textual evidence and that a fresh examination of the pertinent passages in Aristotle show that moral reasoning is a sub-set of prudential reasoning, i.e. reasoning in order to secure something that is good for the agent himself. It is further explained why this is not as paradoxical as it sounds.

BERKELEY Y SU CRÍTICA A LOS FUNDAMENTOS DEL CÁLCULO *

J. A. Robles

En el año de 1734, Berkeley se siente obligado a redactar y publicar *The Analyst*, obra que los matemáticos contemporáneos han considerado como el catalizador que inicia el movimiento hacia la búsqueda de los fundamentos lógicos, sólidos y rigurosos del cálculo ¹. La obligación la siente Berkeley pues un amigo suyo le comunica que otro amigo común ha muerto sin recibir los últimos auxilios espirituales y esto debido a la intervención de un matemático, quien convenció al moribundo de que la religión estaba plagada de misterios y sofismas, por lo que no era de confiar. El matemático en cuestión se asegura que fue Edmund Halley (1656-1742), el notable astrónomo —Astronomer Royal desde 1721—, segundo director del observatorio de Greenwich —sucesor de John Flamsteed (1646-1719), electo como Astrónomo Real en 1675— y gran amigo de Newton; Halley, por otra parte, aportó el dinero para la publicación de los *Principia Mathematica* de aquél. *The Analyst*, entonces, tiene un profundo contenido polémico; es un largo alegato *ad hominem* encaminado a mostrar que si hay misterios en la religión, la matemática de la época no está exenta de ellos y que los matemáticos harían mejor en intentar reparar las fallas en su terreno que intentar predicar en terrenos que les son ajenos. Berkeley, con esto, les recuerda el precepto bíblico de no reparar tanto en la paja en el ojo ajeno sin considerar la viga que atraviesa el propio.

La preocupación de Berkeley con respecto a los fundamentos del cálculo, sin embargo, no fue una que las circunstancias aludidas le hicieran considerar; la preocupación ya la tiene Berkeley desde que comienza a redactar sus *Philosophical Commentaries* (PC de ahora en adelante ²) en 1707 —Ber-

* Fragmento del capítulo IV, «Las bases ilógicas del cálculo», de un libro que sobre *Las ideas matemáticas de George Berkeley* tengo en preparación.

1. En un interesante artículo de Davis y Hersh ([15] en Bibliografía), sus autores califican *The Analyst* de Berkeley como «la brillante y devastadora crítica del método infinitesimal». Es importante señalar, también, que en su libro clásico sobre las fluxiones en Gran Bretaña, [13], su autor, Cajori, pone un retrato de Berkeley en el frontispicio del mismo. Por otra parte, el mismo Cajori, en [12], p. 218, señala: «En Inglaterra, los principios de las fluxiones fueron audazmente atacados por el Obispo George Berkeley (1685-1753), el eminente metafísico, en una publicación denominada el *Analyst* (1734)». Cf., además, la cita de Cajori en el texto principal.

2. Así los denomina A. A. Luce en su *Editio Diplomatica* de los mismos (cf. [6]) en 1944. A. C. Fraser descubrió el manuscrito (Add. MS. 39305 en el Museo Británico) y publicó, en 1871, en el orden equivocado, los dos cuadernos de notas de que consta tal manuscrito, con el nombre de *Commonplace Book of Occasional Metaphysical Thoughts*; el Dr. G. A. Johnston los publica en 1930 y enumera las notas, la mayoría en el orden correcto, según lo señala Luce; pero no es sino hasta la edición de Luce ya mencionada y luego en *The Works of George Berkeley*

keley contaba, entonces, 22 años. Por otra parte, en el mismo período, redactó «Of Infinites», un pequeño escrito que permaneció en forma de manuscrito inédito hasta su descubrimiento y publicación, en 1901, por Swift Payne Johnston³. En este pequeño ensayo, Berkeley muestra que tenía conocimiento no tan sólo de la matemática inglesa que seguía la línea trazada por Newton, sino también de la matemática continental encabezada por Leibniz y los Bernoulli⁴. Lo que Berkeley presenta en su trabajo, «Of Infinites», es una propuesta crítica, desde un punto de vista semántico, en contra de las tesis formuladas por los más distinguidos matemáticos de la época. Así pues, *The Analyst*, aun cuando haya sido una obra circunstancial, en manera alguna, según se desprende de lo que he señalado, es posible considerarla como el trabajo de un advenedizo. Berkeley había dedicado ya, desde bastantes años atrás, tiempo y esfuerzo para comprender y evaluar los logros de la matemática reciente⁵.

Lo que haré en las siguientes páginas, será presentar un esquema general de las críticas de Berkeley contenidas en «Of Infinites», en sus *Philosophical Commentaries* y en *The Analyst*, en contra de los métodos matemáticos y de la semántica de las expresiones matemáticas que tenían como objeto mostrar la pobreza (o inexistencia) de los fundamentos sobre los que se erigía el soberbio edificio de la más exacta de las ciencias.

Tras la publicación de *The Analyst* surgieron muchas otras publicaciones al respecto; Berkeley mismo intervino en una polémica, originada por

Bishop of Cloyne, vol. I (1948) —cf. [2], que editan conjuntamente A. A. Luce y T. E. Jessop— que se muestra la importancia que los PC tienen para alcanzar una adecuada comprensión de la evolución del pensamiento de Berkeley.

Las observaciones anteriores y otros datos más los puede encontrar el lector interesado en la Introducción a [6] o bien, una breve noticia, en [2], vol. I, pp. 3-5.

3. Cf. [2], vol. IV, pp. 55-8 y 233-4. Véase, además, n. 4.

4. Una muy buena traducción al francés, anotada, de «Of Infinites», junto con el texto inglés, es [11]. Lo que hace interesante esta publicación es que, en la misma, el traductor añadió varias notas presentando, entre otras cosas, los textos de John Wallis a los que se refiere Berkeley, así como otros datos más que ponen dentro de un contexto más amplio el escrito berkeleyano. Vale la pena señalar aquí que «Of Infinites» pudo haberlo escrito Berkeley para presentarlo ante la Dublin Philosophical Society y haber sido originado por la acre polémica entre Leibniz y Newton con respecto a (i) prioridad en la invención del cálculo y, posteriormente, (ii) cargo de plagio en contra de Leibniz (véase la nota introductoria en [11], p. 45). Un lector interesado en los detalles de la polémica puede consultar con provecho [17] donde se presentan varios de los textos fundamentales (de Leibniz y de Newton) de los orígenes del cálculo en traducciones buenas. Los comentarios a lo largo del texto (probablemente de Babin; en el libro no se aclara quién traduce, de dónde se traduce, quién comenta, etc.; lo único que se señala es que la Introducción es de Babin) son bastante claros y pertinentes.

5. Aquí cabe señalar que Berkeley planeaba escribir y publicar al menos dos partes más que ampliaran sus *Principios del conocimiento humano* —por esto el añadido del «I» a la parte publicada; acerca de esto, cf. [2], vol. II, pp. 5-7— y, posiblemente, una de tales partes se hubiese dedicado a hacer una presentación más amplia que la que figura en [8], seccs. 118-132 (pp. 94-102), del conocimiento matemático de la época. Berkeley, según lo señala en una carta a Johnson (del 25/XI/1729; cf. [2], vol. II, p. 282), había ya redactado la Parte II de los *Principios*, pero el manuscrito lo perdió en uno de sus viajes por Italia. *The Analyst*, entonces, lo podemos ver como el cumplimiento de uno de los propósitos de Berkeley que quizás había abandonado algunos años antes.

la publicación de su obra, en contra del Dr. James Jurin, *Fellow* (*socius* en latín) del Trinity College de Cambridge quien, escribiendo con el seudónimo de Philalethes Cantabrigiensis, publicó, también en 1734, un escrito intitolado *Geometry no friend to infidelity, or a defence of Sir Isaac Newton and the British mathematicians in a Letter to the author of the Analyst*...; asimismo, J. Walton, un desconocido profesor de matemáticas en Dublín, escribió en 1735 *A Vindication of Sir Isaac Newton's principles of fluxions against the objections contained in the Analyst*. Berkeley publicó un par de escritos más respondiendo a Jurin y a Walton y luego abandonó la polémica⁶.

Paso, ahora, a presentar el esquema prometido de la posición de Berkeley, sin detenerme a considerar detalles de la polémica a la que acabo de aludir⁷.

Presentación general de la posición de Berkeley en The Analyst

Uno de los aspectos más importantes de la posición de Berkeley es su irreverencia ante la ortodoxia científica y filosófica de la época. Berkeley, a pesar del respeto que le merecían muchos grandes pensadores, Locke y Newton serían los ejemplos más notables de esto, no dejó, sin embargo, de tener ideas independientes y de criticar la posición de tales personajes siempre que creyera encontrar defecto en las mismas. Tal libertad de criterio le valió, en 1740, una reprimenda por parte del naturalista George Louis Le Clerk, Comte de Buffon quien en tal año traduce y publica el método de fluxiones de Newton: *La Méthode des Fluxions, et des suites infinies*. En el prefacio histórico que le escribe Buffon a esta obra, critica severamente a Berkeley y a Robins⁸ por haber puesto en cuestión propuestas newtonianas. Buffon alaba a Jurin por haber defendido a Newton y, acerca de Robins —lo que le presento al lector para que aprecie la ira carente de humorismo de Buffon—, dice lo siguiente (en p. xxvii):

...él [Robins] comienza censurándolo y desaprobando su manera muy breve de presentar las cosas; luego da explicaciones a su manera y no teme sustituir las demostraciones de ese gran hombre por sus nociones incompletas...⁹.

Sin embargo, Robert Woodhouse publica, en 1803, su libro *Principles of Analytical Calculation*. De Woodhouse nos dice Cajori¹⁰ que «es el primer matemático inglés que habla de manera respetuosa y perceptiva de Berke-

6. Los lectores interesados en los detalles de la polémica podrán encontrarlos en [13], cap. III.

7. Para ver detalles de la discusión, cf. [13], cap. III, en lo tocante a Berkeley y cap. IV, la continuación de la polémica: Jurin vs. Robins y Pemberton.

8. Benjamin Robins (1707-1751) fue nativo de Bath, matemático autodidacta de considerable reputación. A raíz del debate entre Berkeley y Jurin, Robins publica (en 1735) *A Discourse Concerning the Nature and Certainty of Sir Isaac Newton's Methods of Fluxions, and of Prime and Ultimate Ratios*. (Para más detalles, véase [13], cap. IV).

9. En [13], p. 203.

10. En [13], p. 263.

ley. De hecho» — continúa Cajori — «Woodhouse acepta como válidas algunas de las objeciones de Berkeley que habían sido declaradas inválidas. De los métodos de tratar el cálculo, 'todos están igualmente propensos — y aquí Cajori cita a Woodhouse — a recibir la objeción de Berkeley acerca de la *fallacia suppositionis* o del cambio de la hipótesis'. Por otra parte, en el Prefacio a su libro, Woodhouse señala:

El nombre de Berkeley ha figurado en más de una ocasión en las páginas precedentes y no puedo abandonar esta parte de mi tema sin alabar el *Analyst* y las obras subsiguientes, en tanto que conforman la controversia más satisfactoria que jamás se haya dado en ciencia pura. A qué perfección de claridad y de precisión lógica pueda llegar la doctrina de las fluxiones, no es el tema a considerar. Pero véase la doctrina tal como Berkeley la encontró y sus defectos en metafísica y en lógica se hacen manifiestos. Si con el propósito de habituar la mente a un razonamiento justo ... hubiese de recomendar un libro, éste sería el *Analyst* ¹¹.

El mismo Cajori, en su importante libro sobre la historia de las fluxiones en Gran Bretaña ¹², dice:

Fue en el año de 1734 que el Obispo Berkeley lanzó su famoso ataque en contra de la doctrina de las fluxiones y éste fue el punto de partida de toda la discusión filosófica de la nueva matemática, en Inglaterra, durante el siglo dieciocho.

Este ataque de Berkeley, según lo apunté en el apartado anterior, es posible dividirlo en dos vertientes: a) una vertiente semántica y b) una vertiente metodológica. Antes de presentar, de manera general, estos aspectos de la crítica berkeleyana, las siguientes palabras del eminente matemático del siglo pasado William Rowan Hamilton expresan, de manera clara y precisa, el espíritu que guió a Berkeley en su trabajo de analista crítico, por lo que presento tales palabras al lector:

Siempre me he sentido muy insatisfecho con las frases, si no es que con con razonamientos, de incluso muy eminentes analistas, acerca de muy diversos temas ... Un algebrista que de tal manera eliminase los accidentes metafísicos que se encuentran a la entrada del análisis, sin sacrificar esos métodos concisos y poderosos que constituyen su esencia y su valor, realizaría una obra útil en beneficio de la Ciencia ¹³.

Una vez dicho lo anterior, paso a considerar las dos vertientes en que he dividido la crítica berkeleyana.

a) *Crítica semántica*. En su trabajo más temprano, *Philosophical Commentaries* y, de manera especial, en «Of Infinites», Berkeley comenzó por adoptar una posición semántica radical: no hay palabras (significativas) sin ideas. Conforme a esta tesis, Berkeley encontraba que la mayor parte del lenguaje matemático carecía de sentido, pues no podía encontrar ninguna

11. Ibid. p. 266.

12. [13]; la cita se encuentra en p. 2. Además, cf. *supra* n. 1.

13. Citado en [13], p. 276.

idea que correspondiera con muchas de las palabras que en él se empleaban; un ejemplo claro de esto sería la palabra «infinito» si es que con ella se pretendía aludir a algún conjunto *actual* de objetos (de entidades de algún tipo). «Of Infinites» es una obra en la que, influido por esta tesis extrema (que Berkeley toma del *Essay* de Locke), su autor rechaza las propuestas matemáticas acerca de infinitesimales, de infinitesimales de infinitesimales (*infinitesimae infinitesimalium*), etc., como carentes de significado (o bien como contradictorias *per se*). Sin embargo, la propuesta semántica berkeleyana se fue suavizando y matizando con el tiempo y debido a algunos problemas serios que la misma le ocasionaba en su filosofía, en los mismos *Philosophical Commentaries*, en notas tardías, surge la tesis que tendrá un lugar destacado en la Introducción a los *Principios del conocimiento humano I* y conforme a la cual puede haber palabras que no estén asociadas a ideas pero que sean significativas a pesar de ello. Esta tesis se encuentra expresada en muchas de las notas de los PC en las que Berkeley ofrece una interpretación nominalista del álgebra y de la aritmética y esta misma interpretación ve la luz pública en los *Principios* (cf. seccs. 118-122). Es esta misma tesis la que Berkeley mantendrá en *The Analyst*. Lo que Berkeley sostiene, entonces, es una tesis como la siguiente: *hay expresiones que son significativas y que no refieren a ideas*. La tesis, sin embargo, puede matizarse un tanto, de la siguiente manera, para el caso específico de la matemática que es el que aquí me interesa tratar: hay expresiones que los matemáticos desean emplear con un carácter descriptivo; sin embargo, las supuestas entidades de las que pretenden hablar — unidades abstractas, en el caso específico de la aritmética — son, de acuerdo a Berkeley, lógicamente imposibles tal como ellos las presentan; por tanto, tales expresiones *no* son descriptivas de entidad alguna o, al menos, no de las que *creen* hablar los matemáticos. La significatividad de las mismas no desaparece, a pesar de lo anterior, teniendo en cuenta que tales expresiones son significativas debido al sistema de símbolos en el que se encuentran inmersas. Conclusión: tales expresiones matemáticas *son* significativas pero *no* tienen referencia.

Hay aún otro matiz que es preciso destacar. A diferencia del álgebra y de la aritmética, Berkeley da una interpretación realista descriptiva de la geometría; pero en tanto que la geometría *es* descriptiva conforme a Berkeley, la misma tiene que describir algo posible. Sin embargo, los geómetras (matemáticos) de la época hablan de procesos infinitarios al presentar sus teoremas (divisibilidad infinita de un segmento finito de recta; un círculo se considera como un polígono con un número infinito de lados, etc.); Berkeley señala que éstas son sólo formas de hablar que *no* representan nada en la realidad, pero que, sin embargo, son útiles ¹⁴. Lo que él propone, entonces, es

14. Claramente una de las propuestas señaladas la tiene l'Hospital (op. cit.). Belaval ([1], p. 328, n. 3) presenta la posición de l'Hospital en los siguientes términos: «L'Hospital apoya su Tratado en dos peticiones o suposiciones que le parecen, dice a propósito de Nieuwentyt, 'tan evidentes que no creo que puedan dejar duda alguna en el espíritu de los lectores atentos': 1. Que indiferentemente se pueda tomar, una por otra, dos cantidades que no difieren entre sí sino por una cantidad infinitamente pequeña; 2. que pueda considerarse una línea curva como un polígono con un número infinito de lados...».

darles sentido a los enunciados geométricos en términos *finitarios*, esto es, encontrar la manera de interpretar los enunciados geométricos de forma adecuada a nuestra experiencia del mundo perceptual y ésta debe ser una en la que no figure un número infinito de entidades (de puntos, p. ej.). Así pues, y teniendo en cuenta lo que he dicho, Berkeley *no* pondrá en duda la *verdad* de los enunciados matemáticos (más propiamente, *físicos* o, mejor aún, *geométricos*) de los grandes autores de la época. Ciertamente, Berkeley no era ciego ante los grandes avances que en su época se lograron en las aplicaciones matemáticas a la física, la astronomía, etc.; lo que pondrá en cuestión, más bien, serán las *interpretaciones* que los matemáticos daban de su instrumental y de los logros de su trabajo mediante la aplicación de aquél.

b) *Crítica metodológica*. Lo que Berkeley se propone hacer en esta otra vertiente de su crítica es mostrar que es incorrecto el procedimiento matemático para obtener conclusiones. Según leímos en la cita de Woodhouse (cf. *supra*, p. 3), éste considera válida la crítica de Berkeley acerca del *cambio de la hipótesis*. Quiero aclarar esto ahora.

La crítica que Berkeley lanza en contra del proceder matemático puede resumirse de la siguiente manera: los matemáticos obtienen resultados

La propuesta, sin embargo, no es una novedad: años antes la había expresado Galileo, p. ej., en sus *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias* (*Discorsi e Dimostrazioni Matematiche intorno a due nuove scienze*, 1638), en donde Salviati, portavoz de Galileo, dice: «... debemos observar que en tanto que el número de lados en cualquier polígono se encuentra comprendido dentro de cierto límite, el número de lados en un círculo es infinito; los primeros son finitos y divisibles; los últimos, infinitos e indivisibles». (En [16], p. 51).

Finalmente, cabe señalar que esta propuesta estaba implícita ya, de manera clara, en el mismo método de exhaución: el círculo sería el límite al que tendería el aumento indefinidamente grande del número de lados de un polígono inscrito en el primero.

Pasemos ahora a Berkeley y a su pragmatismo instrumentalista y nominalista. En *De Motu* (1721; cf. [4]), Berkeley nos dice, en sec. 39: «Y así como los geómetras, por mor de su arte, emplean muchos artificios que ellos mismos no pueden describir ni encontrar en la naturaleza de las cosas...»; más adelante, en sec. 61, señala: «Una curva puede considerarse como consistiendo de un número infinito de rectas, aun cuando de hecho no consista de ellas...». Pero es importante contrastar estas afirmaciones con otras que figuran en la misma obra; así, p. ej., tenemos que en las seccs. 17-8, nos dice: «Fuerza, gravedad, atracción y términos similares, son útiles para razonar y para efectuar cálculos acerca del movimiento y de los cuerpos en movimiento, pero no para entender la naturaleza simple del movimiento mismo o para indicar otras tantas cualidades distintas... Cumplen con el propósito de la ciencia mecánica y del cálculo; pero que sirvan en el cálculo y en las demostraciones matemáticas es una cosa, otra es presentar la naturaleza de las cosas».

Los pasajes anteriores muestran que Berkeley sigue manteniendo, en 1721, una posición instrumentalista que ya había hecho su aparición desde la época de redacción de los *PC* — los detalles de esta posición los presento en el cap. II del libro del cual este artículo formará parte —, aun cuando ahora su posición es menos intransigente con relación al empleo de la palabra «infinito» por parte de los matemáticos. Berkeley, en *De Motu*, está dispuesto a conceder que hablar de infinitos es meramente una *façon de parler* y que no tiene por qué tener alguna implicación ontológica. Es en un sentido similar a éste como se pronunciarán los formalistas contemporáneos. Ya desde la publicación de *De Motu*, entonces, se hace clara la posición berkeleyana que presento en este artículo, en el sentido de que no va en contra de las propuestas ni de las conclusiones de los matemáticos (en particular de los físicos, en el *De Motu*), sino en contra de las interpretaciones (de la metafísica) que ofrecen de las mismas.

correctos (verdaderos, señala Berkeley) pero *no* debido a que procedan de manera argumentativamente correcta, ya que primeramente postulan ciertas premisas (*P*) y obtienen, a partir de ellas, cierto resultado (*R*); luego sustituyen el conjunto original de premisas y ponen otro (*P'*) en su lugar, donde algunos de sus elementos son incompatibles con elementos del conjunto original y obtienen, de (*P'*) junto con (*R*), un resultado final (*R'*); esto es, utilizan (*P'*) y (*R*) para obtener el resultado final (*R'*).

Berkeley señala, acertadamente, que (*R'*) *no* podría haberse obtenido de (*P*) por sí solo o de (*P'*) por sí solo y que *es incorrecto mantener y usar un resultado que se obtuvo de premisas que se rechazan*. Sin embargo, el resultado final, (*R'*), es verdadero. ¿Cómo puede ocurrir esto? Berkeley cree encontrar una respuesta a este interrogante — y, según mostraré, no fue el único, pero sí el primero, en hacerlo — proponiendo una tesis de compensación de errores: los matemáticos cometen, primeramente, un error de exceso, luego cometen un error de defecto en la misma proporción que el exceso; estos dos errores se compensan y lo que se obtiene es un resultado correcto. La conclusión de Berkeley es que, de esta manera, si bien los matemáticos llegan a la verdad, no por ello llegan a la ciencia.

Antes de concluir esta presentación es interesante anotar lo que Cajori no dice ¹⁵ de Lazare N. M. Carnot, refiriéndose al nuevo libro de éste, en 1797, *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*: «Carnot explica la corrección de los resultados que se obtienen mediante el cálculo infinitesimal de Leibniz, conforme a la teoría de la compensación de errores — una teoría que había sido propuesta por Berkeley en su *Analyst*. Philip E. B. Jourdain ha encontrado claras indicaciones de esta teoría en el libro *Fluxions* de Maclaurin y en la *Théorie des fonctions analytiques* de Lagrange». Por otra parte, Belaval ¹⁶ señala que A. Comte se olvida de Berkeley cuando escribe: «Finalmente Carnot presentó la verdadera explicación lógica del método de Leibniz mostrándolo como fundado en el principio de la compensación necesaria de los errores...»

Conclusión. Lo que Berkeley consigue con su crítica es hacer conscientes a los matemáticos de que su ciencia carecía de fundamentos lógicos adecuados. En 1647 Bonaventura Cavalieri había señalado que el rigor era una cuestión para filósofos, no para matemáticos; Berkeley, sin proponérselo, toma en sus manos el desafío pero con el agravante de que se lo devuelve a los matemáticos mismos, señalándoles que de continuar procediendo de la manera en que hasta entonces lo habían hecho, lo que obtendrían sería un conjunto de verdades (en el mejor de los casos), pero no estarían haciendo ciencia. Vale la pena señalar aquí que los matemáticos de los siglos XVII y XVIII procedían de manera radicalmente opuesta a la de los matemáticos griegos: a éstos les importaba de manera central el rigor en las demostraciones, en tanto que a aquéllos les importaban más los *resultados* que la corrección (o la claridad) del mecanismo que les permitía obtenerlos.

15. [13], pp. 262-3.

16. [1], p. 350. n. 1.

La crítica berkeleyana, pues, tiene la virtud de hacer conscientes a los matemáticos de que su manera de proceder *no* puede estar al margen del rigor lógico, aun cuando también podemos ver nosotros, a la distancia, que un matemático de genio (como lo fueron muchos de los que actuaron en los siglos XVII y XVIII, Leibniz, Newton, los Bernoulli, l'Hospital, etc.) no necesita tener una cabal comprensión de los métodos que emplea para llegar a resultados sorprendentes por su exactitud y certeza. Sin embargo, es preciso señalar que los matemáticos posteriores a Berkeley lucharon por dar una fundamentación adecuada de sus procedimientos y a finales del siglo XVIII inician el movimiento que culmina, en el XIX, con la rigorización o aritmetización del cálculo.

Un dato más que es importante añadir a esta presentación surge ya en el siglo XX. Berkeley, en una sección de *The Analyst*, señala que

... en verdad, hay razón para considerar que todos los intentos por establecer sobre un fundamento correcto la abstrusa y fina geometría y evitar la doctrina de las velocidades, momentos, etc., se hallarán impracticables hasta el tiempo en que se comprendan mejor que lo que hasta hoy parecen serlo, el objeto y la finalidad de la geometría¹⁷.

Aún hacia mediados de nuestro siglo, los matemáticos pensaban haber comprendido adecuadamente los fundamentos de su ciencia. Tan es así que en 1941, un distinguido matemático alemán, en un excelente libro de introducción a la matemática, llegó a decir, criticando la noción de infinitesimal y en apoyo de la noción de límite, que

Sólo tenemos misterio y confusión si, siguiendo a Leibniz y a muchos de sus sucesores, decimos algo como esto: « Δx no se aproxima a cero. En su lugar, el 'último valor' de Δx no es cero sino una 'cantidad infinitamente pequeña'...». Tales cantidades infinitamente pequeñas se consideraron un nuevo tipo de número, diferentes de cero pero menores que cualquier número positivo del sistema de números reales. Sólo aquéllos con un sentido matemático real podían captar este concepto y se creyó que el cálculo era genuinamente difícil porque no todos tenían, o podían desarrollar, este sentido...

y más adelante señala

En tanto que las «diferenciales», como cantidades infinitamente pequeñas, se han descartado ahora, de manera definitiva y deshonrosa...¹⁸.

No obstante las afirmaciones anteriores, lo definitivo y deshonroso del descarte de infinitesimales duró apenas cuatro lustros, pues en la década de los años '60, A. Robinson comienza a publicar sus investigaciones sobre análisis no estándar, que tienen como antecedente inmediato un teorema de Skolem de 1934, y culmina tal investigación con la publicación, en 1966, de su libro *Non Standard Analysis*, en el que los personajes importantes, en un sistema ampliado de números, son precisamente los mismos infinitesimales que habían sido tan deshonrosamente calificados unos años atrás.

17. [10], sect. 35.

18. [14], pp. 434-5.

¿Podemos extraer algunas conclusiones definitivas acerca de todo esto? ¿Hemos llegado, por fin, a escuchar la última palabra acerca de la fundamentación rigurosa y última del cálculo? Lo que esta breve historia nos enseña de manera clara y tajante es que es muy riesgoso suponer que se puede decir la última palabra acerca del desenvolvimiento de un proceso. Lo que puede ser más provechoso hacer, filosóficamente hablando, es indagar por la naturaleza y status de las nuevas entidades que Robinson nos ha puesto al descubierto. Esto está más acorde con el espíritu y las enseñanzas de Berkeley, de quien aún mucho podemos aprender¹⁹.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

BIBLIOGRAFÍA

- [1] Belaval, Y.: *Leibniz critique de Descartes* (1960). Gallimard (Collection TEL); París, 1976.
- [2] Berkeley, G.: *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*; vols. I-IX. Edición de A. A. Luce y T. E. Jessop. Thomas Nelson and Sons, Ltd., Londres, 1948-1957.
- [3] —: *A Defence of Free-Thinking in Mathematics ... Also an Appendix concerning Mr. Walton's Vindication ...* (1735), en [2], vol. IV, pp. 109-141.
- [4] —: *De Motu sive de motus principio et natura, et de causa communicationis motuum* (1721); en [2], vol. IV, pp. 11-30.
- Trad. por A. A. Luce: *Of Motion or the Principle and Nature of Motion and the Cause of the Communication of Motions*. En *ibid.*, pp. 31-52.
- [5] —: «Of Infinites» (1707), en [2], vol. IV, pp. 235-8.
- [6] —: *Philosophical Commentaries generally called The Commonplace Book*; una edición diplomática transcrita y editada con una introducción y notas por A. A. Luce MC DD Litt D. Thomas Nelson and Sons Limited; Londres, 1944.
- [7] —: *Philosophical Commentaries* (1707-8); en [2], vol. I, pp. 9-104.
- [8] —: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, wherein the chief causes of error and difficulty in the Sciences, with the grounds of Scepticism, Atheism, and Irreligion, are inquired into (1710); en [2], vol. II, pp. 21-113.
- [9] —: *Reasons for not replying to Mr. Walton's Full Answer* (1735); en [2], vol. IV, pp. 147-156.
- [10] —: *The Analyst* (1734); en [2], vol. IV, pp. 65-102.
- [11] Berlioz-Letellier, D.: «G. Berkeley: 'Of Infinites'», en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, n° 1, Janvier-Mars 1982. 107^e année Tome CLXXII. pp. 45-57.
- [12] Cajori, F.: *A History of Mathematics* (1893). Chelsea Publishing Company. New York, N. Y. [3^a edición, revisada y corregida por A. G., de la 2^a edición de 1919].

19. Parte del presente texto, incluido en un artículo más amplio, fue la ponencia que presenté en una sesión del seminario de Investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas, U.N.A.M. En tal ocasión, mi replicante fue Raúl Orayen quien, entre otras cosas, formuló la propuesta con la que concluyo este ensayo; espero que podamos dedicarle atención y tiempo a la misma en un futuro cercano.

[13] —: *A History of the Conceptions of Limits and Fluxions in Great Britain, from Newton to Woodhouse*. The Open Court Publishing Company; Chicago and London, 1919.

[14] Courant, R. y Robbins, H.: *What is Mathematics?* (1941). Oxford University Press; Oxford, 1978.

[15] Davis, M. y Hersh, R.: «Nonstandard Analysis». en *Scientific American*, June 1972. pp. 78-84 y 86.

[16] Galilei, G.: *Discorsi e Dimostrazioni Matematiche intorno a due nuoue Scienze* (1638); traducido por Henry Crew y Alfonso de Salvio, *Dialogues Concerning Two New Sciences*, con una introducción de Antonio Favaro (1914). Dover Publications, Inc.; New York, 1954.

[17] Leibniz, G. G. y Newton, I.: *El cálculo infinitesimal; origen, polémica*. Introducción de José Babini. Balsal; Morelia, Mich. México, 1978. (Publicado originalmente por EUDEBA)

ABSTRACT

Berkeley, from his very first writings — «Of infinites» and *Philosophical Commentaries*—, launches an attack against the not too well understood philosophical foundations of the calculus. This attack comes to the public scene in 1734 —in *The Analyst*— by way of a twofold criticism: a) semantico-ontological and b) syntactico-methodological, against the mathematical procedures in use by the mathematicians of the time. Nevertheless Berkeley takes as true the results of such procedures and so he endeavors to explain how this can be so: double compensation of errors. The outcome of his criticism is double: i) Cauchy and Weierstrass propose a clarification of the notion of limit (XIX century); ii) A. Robinson provides a clarification of the notion of infinitesimal (XX century). The paper is an outline presentation of the above views.

ESTUDIO CRÍTICO

SARTRE Y LA MORAL

Carla Cordua

I. La aparición, en 1983, de *Cahiers pour une Morale* ofrece una buena oportunidad para aclarar el problema de las relaciones entre la obra de Sartre y la disciplina filosófica de la moral. Circulan acerca de estas relaciones las interpretaciones más diversas: las formuladas por Sartre mismo, desde luego, que al hablar de sus libros solía explicar de varias maneras distintas las intenciones morales con las que habían sido escritos; y los juicios de los intérpretes, desunidos y hasta aquí privados del conocimiento de las inéditas *Notas para una Moral*, como había titulado su autor a estos fragmentos redactados entre 1947 y 1949. Después de una primera lectura de este libro, ¿qué se puede decir sobre las relaciones de Sartre con la moral filosófica? ¿Qué se puede aprender en él sobre esta cuestión disputada?

Para justificar el alcance meramente exploratorio de las consideraciones que siguen nos referiremos primero al carácter general del nuevo libro de Sartre. Su título le fue dado por la editora¹ y parece prometer más de lo que sus páginas contienen pues no es posible encontrar en ellas el concepto de una moral y, según me parece, tampoco el de una *moral*. El autor toma posición respecto de algunos asuntos especiales que pertenecen al campo de la ética tradicional pero no ofrece una teoría general de la misma. Los *Cahiers* no poseen una organización de conjunto, ni un planteamiento central que coordine a sus fragmentos e introduzca una jerarquía entre ellos. Tampoco circunscriben un área temática ni establecen un vocabulario conceptual coherente. Es un libro grande (603 pp.) de notas no revisadas en que figuran temas que se repiten pero no problemas que reciban una elaboración primero y en seguida una solución. Estas notas se refieren a muchas cosas diversas, sólo algunas de las cuales son asuntos morales en sentido propio. Se trata en ellas, más que nada, de la condición del hombre en cuanto libre, de Dios, de los valores, de la historia y de la sociedad y también, en un sentido peculiar, de Hegel y de Marx. Para el lector de estas notas resulta más fácil ubicar su contenido en la historia intelectual de su autor —como un trabajo cronológico y temáticamente entre *El Ser y la Nada* y la *Crítica de la Razón Dialéctica*— que no encontrarles un sitio en el campo de la moral como una proposición teórica identificable y bien perfilada. La discontinuidad del texto y la inconsecuencia en el desarrollo de los asuntos, la abundancia de meras

1. Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une Morale*, ed. por Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1983, 603 pp. (en adelante, CM).

ocurrencias y la repetición de comienzos que no redundan en nada, hacen difícil la lectura y explican cabalmente que Sartre no haya querido publicar estas páginas. En una entrevista de sus últimos años dice: «En la *Ética* tenía una idea que quise desarrollar pero no lo hice. Lo que escribí fue una primera parte cuyo propósito era introducir la idea principal; en ese punto me encontré con una dificultad. La mayor parte de mis cuadernos se perdió. De otro modo habría quedado algo que publicar. Un cuaderno todavía existe...»².

Para responder a nuestra pregunta inicial no basta con decir, sin embargo, que estas notas no alcanzan a ser una moral filosófica porque les falta la unidad y elaboración necesarias. Pues de haberlas recibido cabe la posibilidad de que se hubieran convertido en cualquier cosa y no en una teoría moral. Sartre conserva en los años de su redacción el enfoque ontológico y la tendencia a pensar en este nivel que son característicos de su obra de 1943. Aunque aquí y allá asoman temas que anuncian los trabajos posteriores ellos son tratados mayormente de la manera metafísico-fenomenológica establecida en *El Ser y la Nada*. Ahora bien, uno de los aspectos del problema de las relaciones de Sartre con la moral filosófica consiste precisamente en que hay que decidir si esta manera de plantear y de elaborar problemas, que es propia de la ontología fenomenológica, es adecuada para el desarrollo de una moral. Yo me inclino a pensar que, en términos generales, resulta poco favorable para este fin si consideramos a la moral como una esfera peculiar de problemas filosóficos definida por la tradición iniciada por Aristóteles y reformada en la modernidad por Kant. La vehemencia con la que Sartre rechaza a esta tradición cada vez que la menciona (CM pp. 14, 19, 24, 52, 110, 129, 169, 171, 173-174, 211) parece confirmar que no tiene ninguna intención de participar en ella.

Una moral, para florecer, tiene que poder concentrarse en el individuo y en sus acciones habituales; en las costumbres y en las virtudes reconocidas; en la responsabilidad y las posibilidades limitadas del agente en su mundo cotidiano; en los valores permanentes y circunstanciales que le dan una dirección a la conducta consuetudinaria; en las reglas y normas de esta conducta y en las excepciones a estas regularidades. El ontólogo suele planear por encima de todo este orden de asuntos relativamente prosaicos y especiales. Cuando se ocupa de la condición humana, de la libertad como tal, de las estructuras universales del ser y de la nada se dispone a cumplir con tareas de otro tipo. Y experimenta, comprensiblemente, una marcada exasperación frente a la relativa estrechez del dominio de la moral y su vocación por lo abigarrado, lo particular y lo repetitivo. Viniendo de la metafísica bien puede parecer que la moral representa el naufragio de lo universal, y Sartre no es el primero en sufrir la experiencia.

Cuando en *Cahiers pour une Morale* Sartre se dispone a considerar la acción humana en concreto le parece necesario enfocarla como situada en el mundo y en relación con la historia universal. «El fin de la Historia sería el

2. *Life/Situations, Essays Written and Spoken by J. P. Sartre*, transl. by P. Auster and L. Davis, New York, Pantheon Books, c. 1977, p. 74.

advenimiento de la Moral. Pero este advenimiento no puede ser provocado desde dentro de la Historia. Sería una combinación del azar puesto que haría falta que todos fueran morales al mismo tiempo, lo que supone un azar infinito relativamente a cada conciencia individual»³. «Si la vida humana concreta es una empresa en medio de la Historia, es a nivel de la empresa y por la totalidad de la misma que la moral debe intervenir» (CM, 52.) Sartre reconoce inmediatamente, sin embargo, que este marco universal del mundo y la historia de la humanidad elimina la perspectiva moral y la sustituye por otra inconmensurable. «El agente histórico no precisa de moral, la ignora... Ella aparece allí donde se detienen la acción política, la vida religiosa, la Historia» (CM 110; cf. *ibid.*, 39). «Un revolucionario, como decía Lenin, no tiene moral porque su meta es concreta y sus obligaciones le son indicadas por el fin que se propone... La moral es por definición un hecho abstracto: es el fin que uno se da cuando no hay ningún fin» (CM 110). La existencia de esta «antinomía de la moral y de la Historia», como la llama Sartre, no es un obstáculo para que a lo largo de todo el libro sostenga que «la moral debe ser histórica, esto es, debe encontrar al universal en la Historia y recogerlo de ella» (CM 14).

¿Cuáles son estos universales que la moral debe recoger de la historia? Este es un asunto que no se aclara. Lo que sí resulta evidente es que Sartre se mueve en un plano en el cual los límites de la esfera moral resultan inaceptables porque constituyen obstáculos para el pensamiento. Que la moral sea una cuestión de los individuos considerados singularmente es inaceptable para Sartre. «La moral no es posible más que si todos son morales» (CM 16; cf. *ibid.*, 54-55, 42). Que las personas, en cuanto morales, se propongan tareas limitadas, parciales, le hace decir: «Es necesario que la moralidad se supere en dirección de una meta que no es ella misma. Dar de beber al que tiene sed no para dar de beber ni para ser bueno, sino para suprimir la sed. La moralidad se suprime cuando se afirma y se afirma suprimiéndose. Ella debe ser elección de mundo no de sí» (CM 11).

El proyecto de existencia de un agente libre es, para Sartre, un proyecto de cambiar al mundo, de realizar un cierto tipo de hombre y de completar la historia de la humanidad. Tomado tal cual este enfoque no es el de un moralista porque hay demasiada distancia y desproporción entre el mundo y la historia y las acciones posibles y deseables en el contexto de la conducta habitual. Esta distancia la percibe, por cierto, también el ontólogo, pero de otra manera. Cuando se dispone a ocuparse de problemas morales lo impacienta la insignificancia de los mismos. Escuchemos a Sartre; en épocas en que el horizonte de la comunidad concreta, esto es, de la humanidad en la historia, está enmascarado para el agente «la moral es abstracta y universal». «La moral considera a la actividad humana como una sucesión de actos en el presente. Es analítica. El problema es: qué hacer en tal circunstancia. Hasta la moral kantiana ofrece criterios para acciones aisladas: ¿debe uno mentir? (se subentiende: en esa circunstancia) ¿debe uno devolver

3. CM, p. 95; cf. *ibid.* pp. 16, 24, 54. Una declaración expresa de que la acción es un tema de la ontología en la p. 56, por ejemplo.

el depósito que le ha sido confiado?» «Para el moralista (...) la conducta humana no es un proyecto ligado a la elección originaria, sino una suma de reacciones a sucesos *cualesquiera* que tal vez se presenten como consecuencia de una necesidad objetiva, pero que en relación con el agente moral son *casuales*. Hoy la prueba será un amigo que se arruina. Mañana la prueba será un niño que se ahoga, etc. En breve, la moral es un medio para triunfar en una sucesión de *pruebas* sin regla. Pero la vida humana es una empresa en medio de la Historia, y es a nivel de la empresa y por la totalidad de la misma que la moral debe intervenir. Es verdad que la psicología analítica pone en evidencia los humores y una moral «pueril y honrada» enseña a vencerlos, pero esto carece de interés. Si Ud. está permanentemente irritado en las relaciones con su mujer, sería vano tratar de vencer sus cóleras de día en día. En verdad ellas son un testimonio de que la relación básica ha fracasado, que la empresa es costosa. Es a ese nivel de la empresa de formar una pareja en 1947 que conviene interrogarse y cambiar, de ser posible. La sabiduría analítica es pasividad, resignación: no emprender nada y tratar de ser lo menos malo posible de día en día. Ello mutila al hombre impidiéndole ser proyecto» (CM 52).

II. La diferencia de nivel entre los puntos de vista ontológico y moral no es, sin embargo, el único obstáculo para entender a las obras de Sartre como contribuciones a la ética filosófica. La dificultad mayor reside en su teoría de la libertad que conserva casi sin modificarla hasta 1950 o 51, fecha de redacción del libro sobre Genet. Esta teoría se basa en una idea de la subjetividad solitaria y negadora, la cual está destinada por esta condición intrínseca suya a ocuparse continuamente consigo misma. En su forma más perfecta, en la cual ella es el resultado de su propia conversión radical ⁴, la libertad sartreana se quiere a sí misma y no a ninguna otra cosa que ella ⁵. Lo otro y los otros, cuando no son ocasiones de alienación, quedan degradados a la condición de medios y de mediadores ⁶ en la empresa cuyo sentido es el ser propio del agente libre. Tan ajena es esta libertad a la existencia compartida con otros que Sartre puede decir: «Los otros son la muerte escondida de mis posibilidades» ⁷.

No negamos que la intención de Sartre como filósofo haya sido la que él reclama que fue. Quiso proponer una ontología que fuera al mismo tiempo una moral, esto es, que le mostrara a los hombres que estaba a su alcance hacerse y, en consecuencia, también rehacerse a partir de la existencia caída en la mala fe. Debido a que, en efecto, el existente es para mí un ser «que ha de existir su ser», es obvio que no es posible separar a la ontología de la ética, y yo no establezco ninguna diferencia entre la actitud moral que un hombre se ha elegido y lo que los alemanes llaman su «*Weltanschauung*» ⁸. Como

4. *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1949, p. 484.

5. Ibid. p. 654. Cf. pp. 130, 563.

6. Ibid. p. 276.

7. Ibid. p. 323.

8. Prefacio de Sartre a Francis Jeanson, *Le Problème Morale et la Pensée de Sartre*, Paris, Ed. du Seuil, 1965, p. 12. En *L'Être et le Néant* había dicho Sartre, sin embargo, que su propósito era el de proponer «une théorie générale de l'être» Ed. cit., p. 502.

aquí no discutimos la intención de Sartre sino sólo lo que efectivamente consiguió en sus obras, nuestro problema consiste en averiguar si la metafísica de la libertad propuesta en *El Ser y la Nada* puede ser al mismo tiempo una moral.

El punto de partida de la ontología de Sartre es el en-sí autosuficiente. El para-sí es lo que se realiza mediante la negación del en-sí y lo que, gracias a ello, mantiene la conexión entre ambos. El hombre es una modificación del para-sí ⁹, pero, como se ve más tarde, una modificación insuficiente. En efecto, al para-sí hay que agregarle la estructura del ser-para-otro para arribar a la realidad humana ¹⁰. Lo que define al hombre es la falta de ser (*manque d'être*) o la libertad; esto es lo que lo obliga a hacerse en vez de ser ¹¹. Esta falta de ser o negatividad lo faculta para deshacerse de toda manera de ser que amenace con adherirse a él en la forma de una cualidad, un carácter, una dependencia, un hábito, un pasado, una ubicación, etc. Lo propiamente suyo es separarse del ser; en cuanto se deposita en algo estable y definido, se pierde, cae o peca en el sentido bíblico: «Mi caída original es la existencia del otro» ¹². De manera que el para-sí absolutamente negativo, autónomo y constructor del mundo a partir del en-sí y mediante negaciones, apenas ha cambiado al transformarse en realidad humana. La clave de este cambio insuficiente reside en que Sartre concibe a todas las relaciones del hombre otra vez como productos de la negatividad en que consiste su libertad; sus relaciones son alienaciones y conflictos de diversos tipos, esto es, nuevas negaciones que lo dejan vacío y aislado. Las estructuras que debían separar a la realidad humana del para-sí como modo de ser están determinadas a partir de éste; todo cuanto procede del ser-para-otro puede ser inmediatamente negado por la actividad negativa de la libertad y lo es en la medida misma en la cual esta se hace cargo de sí misma o se «moraliza», en el sentido que Sartre quiere darle a este término.

El mismo Sartre se da cuenta más tarde de que esta libertad sin contenido ni sustancia es insostenible como concepto de la realidad humana. A partir de 1949, a propósito del contacto con Genet y de la interpretación de su persona y su vida, y también de sus estudios de marxismo, Sartre reconoce que hay que hacerle lugar en la vida del hombre a «la *force des choses*», como lo llama ¹³, al poder de las circunstancias y de los hechos. En vista de ello parece claro que la metafísica de *El Ser y la Nada* resulta inadecuada para entender a la realidad humana porque identifica a la libertad con puras funciones negativas e ignora que las conexiones positivas del hombre con lo otro y los otros son parte de su realidad. Esta deformidad es comprensible, y tal vez inevitable, en una metafísica de la libertad que, formulada en la era

9. *L'Être et le Néant*, ed. cit. pp. 275 ss.

10. Ibid., p. 271: «Pues la realidad humana debe ser en su ser en un solo y mismo surgimiento para-sí-para-otro».

11. Ibid., p. 516.

12. Ibid., p. 321.

13. «La vida me enseñó 'la force des choses', el poder de las circunstancias» (1969) en J. P. Sartre, *Between Existentialism and Marxism*, London, 1974, p. 33.

de las ciencias naturales, tiende a volverse defensiva. Pero no hablamos de esto ahora; lo que interesa es que este error de la ontología de la existencia libre constituye un obstáculo insalvable para la moral por cuanto esta depende de que los hombres tengan trato con lo otro que ellos sin perderse y sin privar a lo otro de su alteridad. La moral se ocupa de *relaciones*, no de la continua autoafirmación de una libertad vacía.

No cualquier teoría de la libertad es una teoría moral, como creen los existencialistas; esto se ve bien a propósito de la de Sartre. Su idea de la libertad es tal que en cada acto está en juego la libertad misma entera, el sentido del mundo y de la humanidad y la responsabilidad del agente por todo lo que es. Los personajes literarios a los que Sartre puso en acción dotándolos de este tipo de libertad están colocados continuamente entre las posibilidades extremas del crimen y del heroísmo ¹⁴. Estas no son, sin embargo, las posibilidades características de la acción moral. La tradición de la ética filosófica concibe al agente moral como miembro de un grupo social civilizado en cuyas costumbres e instituciones ya está decidido en grandes líneas lo que significa ser hombre y con ello, esbozado el sentido del mundo y de la vida. La persona moral recibe muchas cosas decididas por otros y actúa, sin embargo, libremente a partir de ellas. Este es el concepto de acción tanto en Aristóteles como en Kant, que difieren entre sí grandemente en otros aspectos, pero no en éste. El agente moral no es un inventor del hombre, uno que tiene que decidir en cada instante acerca del sentido de ser humano ¹⁵. Sólo cambiando radicalmente la acepción de la palabra «moral» cabe aceptar la fusión de la ontología y la moral que propone Sartre; un cambio de este tipo, sin embargo, debería justificarse por sus resultados teóricos.

III. Los estudiosos de Sartre que se han hecho cargo de que hay un problema con la autointerpretación según la cual Sartre no habría hecho otra cosa que escribir libros de moral ¹⁶ han tendido a explotar el asunto en términos de la compatibilidad o incompatibilidad entre la ontología de la libertad y la moral filosófica ¹⁷. La discusión, sin embargo, no ha conseguido eliminar el desacuerdo. Los que sostienen que la teoría de la condición humana expuesta por Sartre en 1943 excluye lógicamente la posibilidad de una moral ¹⁸ aducen razones muy poderosas y como grupo de autores constituyen

14. A propósito del héroe de «Les Mouches» dice Sartre: «Orestes es libre para el crimen y está más allá de él: lo nuestro entregado a la libertad como Edipo está entregado a su destino. Se debate bajo ese puño de hierro, pero tendrá que matar al final y tendrá que llevar su asesinato sobre sus espaldas y atravesarlo a la otra ribera. Pues la libertad no es un poder abstracto de levantarse por encima de la condición humana: es el compromiso más absurdo y más inexorable. Orestes seguirá su camino injustificable, sin excusas, solo. Como un héroe. Como cualquiera». Citado por Francis Jeanson, *Sartre dans sa vie*, Paris, Ed. du Seuil, 1974, pp. 142-143.

15. «Cada uno se inventa a sí mismo. El hombre ha de ser inventado cada día». Ibid. p. 178.

16. «La moral, he ahí, en efecto, lo que es mi preocupación dominante y siempre lo ha sido». En entrevista a *Mondes Nouveaux* en diciembre de 1944.

17. Hay un buen resumen de la discusión en Thomas Anderson, *The Foundation and Structure of Sartrean Ethics*, Lawrence, The Regents Press of Kansas, 1979, caps. 1 y 2.

18. Véase, por ejemplo, A. Plantinga, «An Existentialist's Ethics», *Review of Metaphysics* 12, Dec. 1958; M. Warnock, *Existentialist Ethics*, London, 1967; Régis Jolivet, *The Theology*

un partido formidable. Sus antagonistas, siempre a la defensiva, han conseguido responder a algunas de las objeciones propuestas contra la compatibilidad de las posiciones en discusión pero no logran explicar satisfactoriamente que Sartre, a pesar de sus esfuerzos manifiestos e intenciones declaradas, no formulara esa moral. Este último grupo, formado principalmente por Sartre mismo, por Simone de Beauvoir, Francis Jeanson y Thomas Anderson, opera con argumentos de muy diverso valor y con un vocabulario tan impreciso y variable que resulta difícil estimar en qué medida han tenido éxito en su alegación. Por esto es que no examinaremos la polémica como tal sino sólo las principales posiciones adoptadas por Sartre mismo ante la cuestión de las relaciones de su filosofía con la moral.

Sartre concibió a la ética y habló de ella de maneras tan diversas a lo largo de su vida que no hay modo de aclarar el problema de las relaciones entre su obra y la moral en términos generales e incualificados. Ni siquiera si nos limitamos a preguntar por estas relaciones en la época de *El Ser y la Nada* podemos resolver el problema pues el filósofo reinterpreta continuamente su pasado a la luz de sus nuevas convicciones y siembra la confusión sobre el sentido de sus intenciones pretéritas. Consideremos los datos básicos de esta historia de las concepciones sartreanas de la moral, suponiendo, para fines críticos, que hay aquí tal cosa como una historia coherente.

En la última parte de *El Ser y la Nada* hay unas páginas tituladas «Perspectivas Morales» ¹⁹ que se ofrecen para presentar en esquema lo que supuestamente se sigue en materia moral de la ontología de la condición humana y del psicoanálisis existencial expuestos antes. Este concepto de que la moral ya está de alguna manera implicada en la ontología es curiosamente tradicionalista y valedero, en rigor, sólo en el caso de aquellas morales metafísicas pre-modernas de filiación aristotélica en las que se entiende que el hombre es una parte homogénea ya de la naturaleza, ya de la creación divina, los marcos eternos que le fijan una esencia y un puesto en el mundo. Dentro de estos marcos, que la metafísica conoce y explica primero, la acción no puede sino seguir al ser: *agere sequitur esse*, como dice la fórmula. Debido a ello es que la moral está implicada en la ontología. Pero una ontología existencial, que niega que haya una naturaleza humana estable y niega también que la conducta dependa de Dios o del mundo, ¿cómo puede implicar una cierta moral? Ya la moral de Kant no tiene más fundamento que la libertad y carece por ello de toda dependencia directa de una metafísica de la realidad humana. Es posible que Sartre se diera cuenta más tarde de estas dificultades. Una indicación de ello podría ser el hecho de que en 1954, durante una entrevista concedida a Van Peursen, dice que originalmente había concebido a su ética como una teoría general construida paralelamente a su ontología. Aunque esta fórmula del paralelismo es también muy oscura no cae bajo la objeción que acabo de formular más que si equivale al plante-

of the Absurd, New York, 1967; Richard Bernstein, *Praxis and Action*, Philadelphia, 1971; William Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, N. J., 1973.

19. Ed. cit., pp. 720-722. Además, una sección de la 4ta. parte del libro (pp. 638-642) que trata de la libertad y la responsabilidad contiene consideraciones morales.

amiento de *El Ser y la Nada*. En los *Cahiers pour une Morale* no se discute en ninguna parte el status teórico de la moral filosófica. En este sentido las notas que el libro contiene son metodológicamente aún más irreflexivas que la obra de 1943.

Después de su parcial adhesión al marxismo Sartre llega a separar tajantemente lo que llama «la moralidad viva»²⁰ de la moral teórica en cualquiera de sus formas, ya que en las actuales circunstancias históricas la teoría no puede ser otra cosa que una superestructura de la sociedad capitalista. «Pero yo descubrí súbitamente que la alienación, la explotación del hombre por el hombre, la subalimentación desplazaban al mal metafísico, que es un lujo, al trasfondo. El hambre es un mal: punto»²¹. En la medida en que cabe aceptar algo así como una moral filosófica —esta posibilidad Sartre no la ha negado nunca completamente— ella debe ser una fuerza que actúa sobre la realidad social, una teoría que es, al mismo tiempo, una praxis²². En conexión con esta nueva posición rechaza Sartre también su concepto temprano de la moral como demasiado individualista. De este revisión encontramos numerosos testimonios a partir de 1954; pero los escritos en que esta crítica de su posición anterior recibe una formulación acabada son «Questions de méthode» de 1960, y *Les Mots* de 1963. El cambio de su idea de la moral está ligado a una reevaluación de su manera de vivir y de actuar. Se trata, ante todo, de desenmascarar sus propias ilusiones anteriores sobre la importancia del intelectual y el carácter sagrado de la vocación de escritor, que le habían sido insufladas, cree Sartre ahora, por su abuelo cuando era niño. El intelectual no tiene ningún derecho a considerarse «el testigo ejemplar» que decide por los demás cuál es «el óptimo de la acción revolucionaria» o «la política del mal menor»²³.

Durante las décadas de los años 60 y 70 Sartre se orienta en general en sus escritos y sus actividades políticas por su concepción de la sociedad expuesta en la *Crítica de la Razón Dialéctica* y por ciertas líneas del materialismo histórico, particularmente por la teoría de la lucha de clases. En materias morales: «Cuando el burgués pretende conducirse según la moral «humanista», —trabajo, familia, patria— no hace sino disimular su inmoralidad básica y tratar de alienar a los trabajadores. Mientras que cuando los obreros y los campesinos se rebelan son totalmente morales pues no explotan a nadie»²⁴. La libertad del individuo concebida a partir del para-sí, aunque retenida como válida hasta el final, ya no es el tema principal de Sartre; sino, más bien, la libertad alienada del hombre condicionado por su sociedad y por su época. Pero consentirá en llamar morales sólo a las acciones negativas, a las que se disponen a combatir a lo establecido. Destacará el carácter

20. Ph. Gavi, J.-P. Sartre, P. Victor, *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 45, 53, 76, 118.

21. Entrevista con *Le Monde*, publicada en *Encounter* 22. Nr. 6, June, 1964.

22. Cf. Th. Anderson, op. cit., pp. 11-12.

23. Cf. F. Jeanson, *Sartre dans sa vie*, ed. cit., pp. 266-267.

24. Ibid., p. 257.

de tarea práctica que la libertad propia y ajena tienen para cada uno, pero considerará como alienación todo consentimiento en lo que es o apropiación personal de la tradición. Como se puede ver fue necesario que Sartre le hiciera lugar a los obstáculos a vencer por la acción, a los modos de la determinación social e histórica, —nunca a la natural— para que su teoría de la libertad coincidiera en ciertos puntos con los intereses de la moral filosófica. Algunos aspectos de este cambio se producen lentamente; los *Cahiers pour une Morale* serán de aquí en adelante un documento indispensable para estudiarlo. Las nociones de «conversión moral», por ejemplo, y de «reflexión pura», cuya explicación falta en *El Ser y la Nada*, son la vía, en el nuevo libro, por la cual Sartre cree poder llevar a cabo la moralización de su ontología²⁵.

Se ha dicho que la *Crítica de la Razón Dialéctica*, bajo la influencia del marxismo, representa un viraje sociológico del pensamiento de Sartre. Con él el punto de vista individualista quedaría relegado al pasado y también, habría que concluir, la posibilidad de formular una moral, ligada como está al interés de la filosofía en los individuos. Pero esta interpretación no describe correctamente la trayectoria intelectual de Sartre. Proponemos en seguida un esquema algo diferente que permite establecer dónde se producen los cambios de posición y qué es lo que se conserva igual.

El fracaso de sus largos intentos (desde 1952) por actuar políticamente con el Partido Comunista Francés desde fuera del mismo y manteniendo su independencia, se le impone, al fin, a Sartre en 1966²⁶. De aquí en adelante, hasta su muerte, sus actividades políticas, —que incluyen, no obstante, algunas compartidas con comunistas franceses y buenas relaciones con comunistas extranjeros— tienen el carácter de iniciativas y protestas de izquierda en las que Sartre como individuo se pone a disposición de grupos ya formados, o se une a ellos para efectos ocasionales. En 1970 declara: «Ahora me considero disponible para cualquier actividad política correcta que se requiera de mí»²⁷. Estas acciones de *contestation*, copiosamente comentadas por Sartre en periódicos, congresos y entrevistas, son la oportunidad en que desarrolla una nueva noción de moral. Para entenderla es preciso tener presente que Sartre se ha vuelto mundialmente conocido; después del fin de la guerra su fama ruidosa no hace sino crecer. Basta que se presente en un lugar para asegurarle notoriedad, que participe en algo para que la noticia recorra el mundo. En tales circunstancias Sartre inicia la costumbre de ponerse al servicio de causas que, aunque no puede hacer suyas del todo²⁸, considera meritorias en algún sentido y que pueden beneficiarse de una aso-

25. El concepto de conversión está tratado, principalmente, en CM, pp. 488-570 et passim. El de reflexión purificante, ibid. pp. 489 ss.; Apéndice I: 573-578 et passim.

26. Cf. Friedrich von Krosigk, *Philosophie und Politische Aktion bei Jean Paul Sartre*, München, Beck, 1969, pp. 63-98.

27. J.-P. Sartre *Between existentialism and Marxism*, ed. cit., p. 296.

28. «No fue en cuanto liberal defendiendo la libertad de prensa que asumí la dirección de *La Cause du Peuple*; no lo hice por una razón como esa. Lo hice como una acción que me comprometía con gentes con las que me llevaba bien pero cuyas ideas por cierto no compartía del todo». Ibid., p. 296.

ciación con él. «*Je ne suis pas un Mao*», dice cuando se hace cargo de la dirección del periódico *La Cause du Peuple* para impedir que la justicia y la policía intervengan con su publicación y distribución. «Utilícenme Uds. como puedan: tengo amigos, además, que no quieren otra cosa que ponerse a disposición de Uds; díganme qué necesitan»²⁹.

Esta noción del servicio a una causa es identificada por Sartre expresamente como una postura moral, la única justificada en Francia entonces, la única que le permite al intelectual escapar al aislamiento. Este compromiso con otros para oponerse a algo lo asocia Sartre inmediatamente con la condición humana, como solía. «Un hombre no es nada si no es opositor (*contestant*). Pero también debe ser fiel a algo. Un intelectual para mí es eso: alguien que es fiel a un conjunto político y social al que se opone, sin embargo, de continuo (*ne cesse de le contester*). Ocurre, claro, que hay una contradicción fecunda. Si hay fidelidad sin oposición, el asunto no marcha bien: uno ya no es un hombre libre»³⁰. La centralidad absoluta del individuo libre ocupado consigo para el cual lo otro y los otros no son más que mediaciones ha desaparecido junto con la necesidad de inventar los fines a los que la acción sirve. «Después de la guerra ha venido la experiencia verdadera, la de la sociedad. Pero yo creo que era necesario para mí pasar primero por el mito del heroísmo»³¹.

La nueva posición lo lleva a los extremismos del converso. Cuando Jeanson le pide ayuda para una red subterránea que colabora en Francia con los independentistas argelinos, Sartre acepta inmediatamente y explica más tarde sus razones. «Si Jeanson me hubiera pedido que trasportara valijas o que alojara a militares argelinos, y yo lo hubiera podido hacer sin riesgos para ellos, lo habría hecho sin vacilar. Es preciso, creo, decir estas cosas: pues se acerca el momento en que cada uno debe asumir sus responsabilidades»³².

La moral como rebelión partidista contra el orden establecido no es nueva, sin embargo, más que por uno de sus lados, el que exige unirse a un grupo. Su negatividad es la de la vieja idea sartreana de la libertad. Es claro contra qué se actúa, pero el fin es vago y la confianza en los resultados de la acción, nula. En la Historia, sostiene Sartre ya en los *Cahiers pour une Morale*, no existe la posibilidad de actuar de manera previsora y eficaz; lo que se sigue de nuestros actos es otra cosa que lo que nos proponíamos conseguir. «Es evidente que la empresa humana redunde en resultados otros que aquellos que ella se había propuesto... Nuestra acción nos es robada. Desde que se realiza se exterioriza... La acción conducirá a otros fines que los

29. Citado por F. Jeanson, *Sartre dans sa vie*, ed. cit. p. 214.

30. Entrevista a *Le Nouvel Observateur* del 19 de junio de 1968.

31. Citado por F. Jeanson, *Sartre dans sa vie*, ed. cit., p. 266.

32. Carta de Sartre desde el Brasil, leída el 20 de setiembre de 1960 ante el Tribunal Permanente de las Fuerzas Armadas de Francia durante el juicio de los detenidos por colaboración con el Frente de Liberación Nacional argelino; texto reproducido en Michel Contat y Michel Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, París, Gallimard, 1970.

míos... En verdad no son ni siquiera fines sino resultados...»³³. Sartre nunca abandona la convicción de que los actos y sus resultados son mutuamente extraños. A pesar de ello retiene su activismo. Sin fines cuyo valor independiente sea capaz de inspirar la acción y sin resultados confiables, sin virtudes ni tradiciones, la moralidad de nuestros actos queda ligada a la negación de lo que hay ahí, de lo establecido. En una entrevista concedida a *Gulliver* en 1972 Sartre concede que está recomendando la acción desesperanzada. El entrevistador le pregunta: «Si Ud. es un moralista que no consigue justificar el ingrediente de esperanza de su moral, ¿quiere eso decir que Ud. tiene una cierta fe...?» Sartre contesta: «No, pues yo rechazo la justificación teológica. Solo de algo estoy seguro y es de que cierta acción actual es la única posible: hay que hacer política, y que sea política radical. Pero... ¿es que haciendo esto uno obtendrá en X años un resultado? Eso sería tener fe; por lo tanto, yo no sé nada»³⁴.

Tal como de las dos anteriores de esta última manera de entender la moral tampoco resulta un tratamiento filosófico del tema; llegamos a conocer la idea a través de las actividades del filósofo y de las declaraciones, mayormente periodísticas, que las acompañaron. *Cahiers pour une Morale* representa, en consecuencia, el único resultado del trabajo que Sartre le dedicó, durante varios años, a la moral filosófica. Como vimos, mucho de lo que el libro contiene no puede ser evaluado como teoría ya sea por su oscuridad o por falta de elaboración y de desarrollo suficientes. Hay, sin embargo, dos temas que constituyen una excepción. Son los de la conversión moral y de la violencia, que son tratados con cierta extensión y con un grado casi satisfactorio de consecuencia. A propósito de estos asuntos se puede apreciar la actividad de Sartre en el terreno. Esto nos lleva más allá de las discusiones anteriores en el sentido de que no sólo consideramos los lados morales de obras dedicadas a otras cosas, o las opiniones de Sartre acerca de la moral, sino que nos enfrentamos a los resultados de su trabajo dedicado a la moral filosófica. Para terminar con estas consideraciones sobre Sartre y la moral explicaremos enseguida su tratamiento del tema de la violencia en *Cahiers pour une Morale*, y criticaremos esta teoría a la luz de nuestras preguntas anteriores.

IV. La violencia es, para Sartre, una de esas cosas decisivas que, como la libertad, determinan el carácter de un mundo histórico: dependiendo de que las haya o de que falten en él se siguen las demás características básicas de ese mundo. En uno en el que hay violencia no puede haber ninguna forma verdadera de comunicación; amor entre dos personas, digamos. A menos que «en ese amor esté contenida la voluntad de terminar con el universo de la violencia», dice Sartre (CM 16), concediendo que, siempre que sea dialéc-

33. CM, pp. 113-114. Cf. «Actuar en la Historia es aceptar que el acto se convierta en otro que su concepción»: *ibid.*, p. 53. Cf. además: *ibid.*, pp. 51, 54, 59. La misma convicción expresada en *El Ser y la Nada*, ed. cit., pp. 561, 563.

34. Citado por F. Jeanson, *Sartre dans sa vie*, ed. cit., p. 277. «Todo lo que hago está probablemente destinado al fracaso, pero lo hago, sin embargo, porque debe hacerse». *Ibid.*, p. 258.

tica, puede haber una excepción en ese mundo de la perfecta incomunicación. Este carácter «mundial» que poseen en común la libertad y la violencia nos puede servir como un signo de que hay, para Sartre, una proximidad entre ambas. Como lo que *Cahiers pour une Morale* dicen sobre la violencia no resulta fácil de interpretar, nos guiamos por lo que la violencia tiene en común con la libertad.

Los hombres le debemos el tener mundo a nuestra libertad, dice *El Ser y la Nada*; es ella la que introduce un orden, orientaciones y jerarquías en el en-sí junto con poner la meta de la que depende la actividad mediante la cual el para-sí se da un ser. El mundo esclarecido del proyecto libre³⁵ posee un sentido que está coordinado con la autorrealización. De manera que la existencia de mala fe pertenece a un mundo en el que para ella no hay libertad; la existencia exclusivamente ocupada con medios, que se oculta los fines a los que debieran servir, ocurre en un mundo puramente instrumental en el que todo funciona pero nada sirve, en último término, para nada; la existencia dominada por el espíritu de seriedad transcurre en un mundo en el que los hombres son inesenciales y sólo los objetos y ciertas abstracciones importan de verdad cuando se trata de determinar las causas de lo que ocurre. ¿Cómo es posible que Sartre le atribuya a la violencia un alcance similar al que en su teoría de *El Ser y la Nada* tiene la libertad? A la violencia le falta la función constitutiva de mundo que aquella teoría le reserva a la libertad. ¿De dónde proviene su alcance total?

Aunque Sartre no lo dice expresamente la violencia es para él una relación «perversa» entre libertades³⁶. En lugar de reconocerse entre sí — cosa que cada libertad necesita para ser lo que ha de ser (CM 186, 128) — las libertades se destruyen una a la otra en la relación de violencia, se niegan la posibilidad de ser. La «perversidad» no es, pues, una categoría moral en este uso, sino, tal como las demás en la explicación de la libertad, ontológica. En la medida moderada en que *Cahiers pour une Morale* le atribuye al reconocimiento mutuo entre libertades un papel necesario para el desarrollo de las mismas, la violencia, que presupone el reconocimiento pero lo priva de su fecundidad posible, es una conducta contradictoria. Como la mala fe, es un laberinto en que la libertad se anula a sí misma por razones incomprensibles. Esta «preferencia (de la libertad) por el infierno» como lo llama Sartre a propósito de otro asunto, queda oculta a primera vista en el caso de la violencia porque habitualmente este modo de trato no es mutuo sino dado por uno y recibido por otro. La dualidad de violento y víctima tiende a ocultar que el drama que se desarrolla entre ambos es, para la ontología, un episodio interno de la libertad como tal, que es, por cierto, una y la misma considerada conceptualmente. Buena parte de la teoría recibe su exposición en este nivel y es, en este sentido, una continuación de *El Ser y la Nada*. Por otro lado, sin embargo, el tema mismo de la violencia impone hacerse cargo del tema de las muchas libertades coexistentes, sólo indirecta e insuficiente-

35. *L'Être et le Néant*, ed. cit. pp. 541, 561.

36. CM, pp. 172, 186. «Comprendemos ahora que la violencia se dirige siempre a la libertad...» Ibid., p. 193.

mente considerado en la teoría de 1943, en la que se trata siempre de la voluntad solitaria. La cuestión de las muchas libertades entrecruzándose y *afectándose* es una novedad interesante desde el punto de vista de la moral. Con la afirmación de la variedad real de las muchas libertades se abre la posibilidad de un tratamiento *moral* del tema de la violencia. Aunque creemos que Sartre no aprovecha esta oportunidad, — al menos en el libro de que nos ocupamos — vale la pena señalar uno de los lados por los que la ontología difiere irremediamente de la moral.

La violencia redundante en una enajenación de las dos libertades envueltas en ella aún en los casos no recíprocos, especialmente si la relación de las personas se establece en los términos dictados por el «robo» de la libertad³⁷. Podemos responder, entonces, a nuestra pregunta acerca del alcance «mundial» que Sartre les atribuye por igual a la libertad y a la violencia. El análisis que nos ofrece pone en evidencia varias razones distintas por las cuales la violencia aparece como un equivalente de la libertad. 1) Aquí se llama violencia a toda acción humana cuyo sentido es enajenar la libertad ajena o destruir alguna cosa conectada con ella; la relación que Sartre ha establecido entre libertad y mundo redundante en que todo atentado contra la libertad equivale a un «robo del mundo» como campo de posibilidades de ser de la víctima. En este sentido la acción violenta tiene para el otro, por definición, un alcance total o mundial. La violencia me sustrae los medios para atender a la tarea de hacerme a mi mismo mediante mis acciones. Ahora bien, en *Cahiers* el término «violencia» es amplísimo; incluye cosas como la mentira y la mistificación ideológica, por ejemplo. Estamos, como se puede apreciar, muy cerca de *El Ser y la Nada* donde la mirada del otro me robaba el mundo junto con la libertad mientras yo no me decidía a retornarla. Allá la mirada ajena no se llamaba violencia; aquí ya no figura como ejemplo de conducta violenta mirar al prójimo. Pero en ambos casos lo que embarga la libertad sustrae el mundo del proyecto libre. 2) Al sentido del acto violento pertenece una referencia al mundo como nada, o como aniquilable, dice Sartre. Cuando trato a las personas o a las cosas según lo que ellas son, actúo «legalmente», consideradamente. «Pero puedo preferir, por el contrario, la no-legalidad, es decir, puedo poner la destrucción como medio para alcanzar un fin por encima del respeto a lo que es. En este segundo caso afirmo la inesenciabilidad de todo lo que existe en relación conmigo y con mi fin. La violencia implica el nihilismo» (CM 179). Igual que al agente libre el mundo se le revela como transformable, al violento se le muestra como descartable, o como nada en relación con el sentido de su acción. El acto de violencia contiene una referencia directa y necesaria al mundo como tal. 3) El fin del violento no es, sostiene Sartre, uno particular y determinado, como el de la acción que transa con las cosas para hacerse eficaz. El violento «quiere todo inmediatamente... La negativa a transar del violento equivale a su rechazo del ser del mundo. La intransigencia del violento es la afirma-

37. CM, p. 186. Sartre estudia en este mismo libro ciertas relaciones históricas, como la esclavitud de los negros en los EE.UU. (pp. 579-594) y la rebelión como contra-violencia (pp. 412-422) que representan situaciones fácticas de libertad «tomada» por otro.

ción del derecho divino de la persona humana a tener todo inmediatamente» (CM 181). Este derecho a todo inmediatamente es la afirmación del derecho de la libertad sobre el mundo.

El parentesco entre violencia y libertad se aprecia también a propósito del distingo sartreano entre violencia y fuerza. Aunque la palabra viene de *vis* (fuerza) y los dos conceptos se confunden (CM 178-179) es preciso, dice Sartre, separarlos en ciertos aspectos. La fuerza obtiene sus efectos positivos actuando conforme a la naturaleza de las cosas, dentro del marco de las leyes que las rigen, mientras que la violencia «se caracteriza por un aspecto negativo». «Si destapo la botella, es fuerza, si le quiebro el gollete, es violencia. Este ejemplo muestra que la violencia ocurre allí donde la fuerza es ineficaz, es decir, que nace originariamente del fracaso de la fuerza» (CM 178). La negatividad de la violencia, como la de la libertad, las hace dependientes de aquello sobre lo cual la negatividad se ejerce³⁸. En medio del ser³⁹ la libertad «secreta una nada que la aísla»⁴⁰; gracias a ella rompe con el ser, se arranca del mundo, se escapa de su pasado y de los otros entes. «El hombre es el ser por quien la nada viene al mundo»⁴¹. Estas negaciones en que consiste mayormente la libertad presuponen al ser y ocurren a costa de él. Del mismo modo con la negatividad de la violencia: ella se puede ejercer sólo a propósito de una naturaleza organizada y contra la ley de esta organización. Por eso se la puede definir como «destrucción de una naturaleza» (CM 179). «Contra lo disperso, lo exterior a sí, lo diverso no hay violencia. No puede haberla más que cuando la resistencia proviene de una forma, es decir, es la de la unidad orgánica de una diversidad» (Ibid).

Podemos completar la comparación de violencia y libertad comprobando que en *El Ser y la Nada*, la libertad es siempre la de una existencia situada, y como tal, es negación específica de los caracteres establecidos del ser en esa situación. La violencia es negatividad parasitaria en el mismo sentido; aniquila lo dado ahí, lo establecido en una forma presente y alcanzable. La negatividad del para-sí se realiza en ambos casos como negación determinada de ciertas realidades concretas en situación.

Una vez ubicado el tema de la violencia con ayuda de la teoría de la libertad, podemos considerar las características que el análisis de la violencia de Sartre destaca en ellas. Hay dos que a primera vista parecen contradecirse. a) La violencia se dirige contra la libertad con la intención de destruirla (CM 193); b) la violencia es una afirmación incondicionada de la libertad (CM 183). a) No cualquier cosa es objeto de violencia, sostiene Sartre.

«Por otra parte es evidente que como la violencia no se dirige sino a las naturalezas organizadas, no hay violencia más que en relación a organismos vivos, a instrumentos, a los establecimientos humanos y a los hombres. Pero

38. «El ser-para-sí es responsable en su ser de su relación con el en-sí o, si se lo prefiere, él se produce originariamente sobre el fundamento de una relación con el en-sí» *L'Être et le Néant*, ed. cit. p. 220.

39. Ibid, p. 57.

40. Ibid, p. 61.

41. Ibid, p. 60.

no hay violencia respecto de la vida sino en el nivel en que se la puede asimilar a algo humano. Se le hace violencia a un perro, a un caballo, a un mono» (CM 180). Pero no viene al caso decir, por ejemplo, que se le hace violencia a una langosta cuando se la echa al agua hirviendo. Para que haya violencia, en suma, una acción libre tiene que estar destinada a destruir algo que mantiene una estrecha conexión con otra libertad. Algo hecho por otro, un instrumento, una institución, se me pueden presentar como útiles o como obstáculos. Si los uso, me apoyo en lo que son, los acepto, me valgo de ellos concertadamente. Si me impiden actuar y no puedo ponerlos de lado concertadamente, tengo que destruirlos. En este último caso lo que las cosas son es incapaz de canalizar mis fuerzas o de servirme de apoyo. Este es el fracaso de la fuerza y el surgimiento de la violencia. «Aquí... hay rechazo de técnicas anteriores y de formas y, en consecuencia, el carácter de obstáculo (de las cosas) es el único presente. Este carácter reúne y simplifica a los objetos en extremo; no tienen más que un aspecto: la densidad, ya que no son más que correlatos de la acción de quebrar» (CM 181).

Actuamos violentamente contra aquello que hace presente a una libertad y supera nuestra capacidad de manejarlo por la fuerza. «Llegamos al fondo de la violencia: ella toma a los objetos del mundo como puras densidades que destruir porque los objetos del mundo se le presentan como humanos. Lo que se destruye en ellos es precisamente al hombre, e incluso la unidad de cohesión que se quiere romper es todavía como una voluntad mala que uno coge en el objeto» (CM 184). «Comprendemos ahora que la violencia se dirige siempre a la libertad...» Pero como la libertad es ella misma negativa y se sustrae a toda posición, a su propio pasado y facticidad, ella no puede ser un objeto sobre el que recaen la acción violenta y sus efectos destructivos. «La única manera de alcanzar a la libertad es en sus construcciones positivas pues estas construcciones están en el mundo» (CM 193). «Hay aquellos que se ponen en el partido del ser y para ellos la libertad debe ser destruída. El violento es el hombre que se entrega al partido del ser (del pasado como actual, de la causalidad, de la instantaneidad, de la indestructibilidad simbolizada por la irreversibilidad)» (Ibid).

b) Sartre sostiene, sin embargo, y ello parece contradecir a lo anterior, que «la violencia es una afirmación incondicional de la libertad» (CM 183). El violento actúa a partir de cierta fe en un derecho (CM 181, 220) para el que no puede ganar reconocimiento de otro modo. «El universo de la violencia es sin duda cierto tipo de afirmación del hombre. No es en modo alguno, como se dice demasiado a menudo, el retorno a la bestialidad... Como la violencia destruye los encadenamientos reales y las naturalezas, ese derecho implica la toma de posición de que las formas y las organizaciones no valen nada. El universo se torna inesencial comparado con el fin que el hombre se ha fijado» (CM 181). «La intransigencia del violento es la afirmación del derecho divino de la persona humana a tener todo inmediatamente» (Ibid). Si los objetos se dan principalmente como obstáculos y se trata de destruirlos, ¿diremos que la acción violenta no tiene ninguna meta positiva? Sartre no puede poner las cosas de esta manera sin revisar su teoría de la acción libre.

El violento no puede perseguir la destrucción por ella misma, carecer de un fin ulterior. La explicación de Sartre le atribuye, en efecto, un propósito a la violencia. «La violencia es maniqueísta. Ella cree en un orden del mundo dado pero disimulado por voluntades malas. Basta con destruir el obstáculo para que el orden aparezca... La violencia implica así la confianza en el Bien, pero en vez de concebir al Bien como algo *que hay que hacer*, ella lo piensa como algo a lo que hay que liberar» (CM 182).

La apariencia de que la contradicción está en lo que Sartre dice sobre la violencia, a saber, de que ella es una afirmación y una negación de la libertad, se disipa fácilmente si tomamos en cuenta que las dos tesis no se refieren a lo mismo. a) contiene, sobre todo, lo que ve el filósofo premunido de una teoría según la cual toda acción es libre. La acción violenta es un caso especial de operar la libertad que se puede describir fenomenológicamente. b) contiene, sobre todo, la manera como el agente ve el sentido del acto violento; la libertad está ahora presupuesta. El agente se fija en su propósito, en lo que quiere efectuar. Dicho de otra manera: la libertad afirmada en la violencia es la del agente; la negada es la libertad del otro o la libertad puesta en instrumentos e instituciones en el mundo del agente. El verdadero interés de esta contradicción, sin embargo, reside en que pone de manifiesto que la violencia, ella misma, es una contradicción; una posición de la libertad en la que esta quiere negarse a sí misma porque está dividida en dos partes ajenas entre sí. Pero la libertad no puede negarse a sí misma sin presuponerse; cuando lo intenta se contradice.

En seguida explicaremos brevemente lo que quiere decir la tesis de Sartre según la cual la violencia es una contradicción. A propósito de ella se hace patente que la violencia es tratada de la misma manera que la mala fe en *El Ser y la Nada*; esta similitud tiene una justificación objetiva. Ambas son fugas de la libertad ante sí misma. La violencia es un intento de huir la libertad ante su propia pluralidad. Debido a que el violento, su acción, sus propósitos y las consecuencias de la violencia están todos marcados por la posición absurda de una libertad que quiere perderse, Sartre nos los describe como contradictorios o ambiguos. Veamos algunos aspectos de esta contradicción.

El violento carece de una conciencia clara y estable de sí; es ambiguo y oscila entre posibilidades polares. «Quiere ser pura libertad universal y destructora, es decir, la ruina del mundo, la desaparición del ser. Pero esto es cuando está *solo* y en relación con el universo. En presencia del hombre se siente fijado por la mirada y para escapar a su individuación en facticidad, se transforma en *ser puro* pero es *el ser devastador*. El ser devastador, es decir, la piedra que aplasta, el ciclón o la avalancha... Es hombre (es decir, conciencia pura destructiva) cuando destruye lo dado en sí del mundo, y es *cosa* cuando destruye al hombre» (CM 184). La incoherencia alcanza, sin embargo, más allá de la manera como el violento trata de entenderse a sí mismo; su interpretación del objeto también es contradictoria. «Pero, ¿qué es, pues, ejercer *una violencia sobre un hombre*? En primer lugar, reconocerlo como libertad. Desde que le exijo algo es que lo reconozco como libre.

Pero al mismo tiempo lo declaro puro determinismo. Es decir, lo considero, a la vez, como esencial y como inesencial. Si habla cuando lo torturo, reconoce mi preeminencia. Su libertad ha cedido a la mía. Pero como es la tortura la que lo ha hecho hablar, se ha puesto a la altura de la cosa determinada»⁴². El análisis de la mentira como forma de violencia pone de manifiesto la misma dualidad inconciliable: «Le indico a un hombre de noche que se dirija hacia la derecha, sabiendo que caerá en un pantano y que el camino queda a la izquierda. Uso su libertad (la confianza que tiene en mí) para destruir su libertad y también a él» (CM 208).

El filósofo de la violencia resulta no estar en una posición mucho mejor frente a su tema; la acción violenta persigue un ideal imposible y por eso la de la violencia es una noción ambigua, dice Sartre. Cuando se la quiere definir hay que combinar en una sola fórmula términos antitéticos como objetivo y subjetivo, facticidad y libertad, etc. «Se la podría definir más o menos así: utilizar desde fuera la facticidad del otro y lo objetivo para determinar a lo subjetivo a convertirse en medio inesencial para alcanzar lo objetivo. Es decir, obtener lo objetivo a toda costa y en particular tratando al hombre como medio sin privarlo *del valor* de haber sido querido por una subjetividad. El ideal imposible de la violencia es el de obligar a la libertad del otro a querer libremente lo que yo quiero»⁴³.

Pero «la contradicción más profunda» (CM 185) es la que relaciona al violento en cuanto sujeto del derecho a la violencia con el otro como carente de todo derecho y obligado, sin embargo, a reconocer el derecho del primero. «Debo, para hacer violencia a otro, reconocerme el derecho divino de la violencia, es decir, considerarme como pura libertad, fuente de todos los derechos y considerar a todos los demás hombres como inesenciales en relación conmigo. Pero como la violencia es exigencia y derecho puro, el otro vuelve a ser esencial pues debe reconocer mi violencia como legítima y justificada».

¿Qué quiere decir Sartre cuando llama «la contradicción más profunda» a la que consiste en que el violento actúa como si nadie sino él tuviera derechos pero acaba exigiendo el reconocimiento que el otro sólo puede darle en cuanto libre? Parece que conviene entender que la acción violenta procede de una libertad que opera como si fuese total y única pero que está destinada a hacer, durante la operación, la experiencia de su propia menesterosidad y de su carácter de ser una entre otras. Lo que ella necesita del otro arruina su pretensión de ser única y la de ser toda la libertad. La argumentación en favor de esta tesis depende de que Sartre, como buen racionalista, cree que toda violencia tiene un propósito, o es instrumental. Por eso, como la violencia se ejerce para conseguir algo del otro ella implica que la víctima es solicitada por el violento con una exigencia, es decir, como libre⁴⁴. Nece-

42. CM, p. 186. Cf. *ibid*, p. 208 el análisis de la condición a la que la mentira reduce a la persona a quien se miente.

43. CM, p. 212; cf. el análisis del «espíritu de seriedad» como forma de violencia también pone de manifiesto la contradicción en el concepto: *ibid*, pp. 218-219.

44. «Se ejerce, pues, la violencia sobre el otro para obligarlo a reconocer lo justificada que está la violencia» CM, p. 186.

sita, además, de alguien que lo vea como iniciador del acto de destrucción, el cual no debe parecer como determinado por antecedentes impersonales (CM 185) sino ser algo propio del agente. Necesita que el acto sea considerado como intencional, dirigido a sabiendas contra la libertad ajena y no como un accidente natural. Sólo un testigo libre es capaz de éstas y otras formas de reconocimiento. Pero si la libertad de cada uno depende del reconocimiento del otro, ¿qué hace posible la acción que depende del desconocimiento de la libertad ajena? Tal vez podamos encontrar una explicación en lo siguiente. Sartre dice: «La violencia tiene siempre a la unidad como fin y como justificación última»⁴⁵. Si suponemos que se trata aquí principal, aunque no exclusivamente, de la unidad de la libertad entonces puedo actuar violentamente en la medida en que soy para mí la sola y única libertad, y que no hay nadie más que yo ni como yo (CM 186). El violento «prácticamente rechaza haber nacido entre otros en el mundo» (CM 185). «En efecto, la instantaneidad de la violencia es coincidencia de mí conmigo mismo mediante la aniquilación del mundo como intermediario. La contradicción es que el mundo es siempre necesario como obstáculo que aniquilar. El violento... cuenta con la riqueza del mundo para soportar (las destrucciones) y proporcionar perpetuamente nuevos destructibles» (CM 183). En suma: según el análisis de Sartre la violencia depende de que alguien reclame ser la libertad toda y solitaria y de que proceda, sin embargo, a actuar contra la libertad ajena en cuanto libertad.

Esta teoría, en la medida en que la reconstrucción propuesta es correcta, es lo que Sartre llama la justificación filosófica de la violencia (CM 419, 412, 194, 216 et passim). Preguntemos, para terminar: ¿se trata de una justificación moral de la violencia? Creo que no. Resulta ser, más bien, una «deducción trascendental» de la violencia a partir de la teoría de la libertad de *El Ser y la Nada*. La violencia es una posibilidad de la libertad que depende de que ésta se encuentra en la posición que acabamos de describir: sola y única pero en acción para destruir a la libertad ajena que desafía a su conciencia de sí misma. Considerada estáticamente, sin el ejercicio que pertenece a toda violencia, reconocemos en esta figura de la libertad a la alienación. En cuanto libre pero alienada no tengo un igual en el otro; se me da exclusivamente en su alteridad; su igualdad no la puedo reconocer. Ahora bien, esta es precisamente la condición humana permanente en *El Ser y la Nada*: para ella la otra existencia es pura alteridad, ocasión de conflicto, de perderse. En los *Cahiers* esta condición está comenzando a convertirse en una situación histórica, pero todavía se trata de algo inalcanzable por la agencia humana. La justificación de la violencia consiste en demostrar que mientras hay esta situación en que la libertad está alienada no puede dejar de haber violencia (CM 216). Una consideración moral de la violencia daría por descontadas las cosas que aquí se discuten y se ocuparía de lo que Sartre no menciona. La moral presupone la existencia social del hombre, la libertad del agente, el carácter relativamente estable de su relación con el mundo y

45. CM, p. 194; cf. *ibid.*, pp. 187-188. «Piensa destruir la diversidad en la superficie del Ser». «El hombre como diversidad es malo». *Ibid.*, p. 194.

con los demás, porque el individuo actúa en general contando con ellos y sin intención de cuestionarlos globalmente. Una moral asumiría, en cambio, la tarea de evaluar la violencia, o discutiría las evaluaciones de la misma como relación humana. Se referiría a la calidad de la vida del violento, a su valor como persona y también a la de aquel que Sartre siempre llama «el otro», el que moralmente considerado podría ser la víctima, o el débil, o el humilde y abnegado, por ejemplo. Por último, una moral no puede ignorar lo que cualquier persona activa sabe en condiciones normales, esto es, que no hay ningún acto particular que sea el solo y único acto, el acto en que se juega toda la libertad, la existencia del mundo y el sentido del ser. Si lo hubiera, claro, tal acto no podría ser concebido ni discutido en términos morales, ya que estos no sirven más que para considerar cosas relativas.

Fac. de Humanidades, Universidad de Puerto Rico

ABSTRACT

The publication of Sartre's extant notes on morals, *Cahiers pour une morale*, 1983, enables us to review the author's relationship to ethics as a special philosophical field. The book does not offer a coherent and developed moral theory nor does it deal, strictly speaking, with moral issues at all, but with metaphysical ones. It contains fragments on many different subjects and a very interesting further development of Sartre's theory of human freedom as explained in *L'être et le néant* (which appeared five years before these notes were written). We offer a review of Sartre's different uses of the word «morals» and show that violence, an important issue in the new book, is not handled from a moral point of view.

crítica

Vol. XV / No. 43 / México, abril 1983

SUMARIO

RAUL ORAYEN, Deducibility Implies Relevance? A Negative Answer I
WALTER REDMOND, Modal Logic in Sixteenth-Century México
LORENZO PEÑA, Negación dialéctica y lógica transitiva
L. KEITA, The Instrumentalism-Realism Debate
JOSE LUIS ROLLERI, La concepción de las teorías empíricas de Suppes

Notas bibliográficas

HANS BURKHARDT, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz* [Walter Redmond]

R. S. WOOLHOUSE, *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science* [E. Villanueva]

JEAN PIAGET Y ROLANDO GARCIA, *Psicogénesis e historia de la Ciencia* [Mario H. Otero]

M. W. WARTOFSKY, *Models: Representation and Scientific Understanding* [Mario H. Otero]

G. A. COHEN, *Karl Marx's, Theory of History: A Defense* [E. Villanueva]
E. D. Klemke, (ed.) *The Meaning of life* [E. Villanueva]

Noticias

Libros recibidos

CRÍTICA, *Revista Hispanoamericana de Filosofía* se publica los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$550 pesos mexicanos o \$ 12.00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRÍTICA, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. X, N° 2 (julio 1984)

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ATUALIDADE E RELEVÂNCIA DA TEORIA DA HISTÓRIA

Um debate contemporâneo

Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik, (Munique: DTV/Deutscher Taschenbuchverlag; Wissenschaftliche Reihe(WR), se compoe dos volumes: 1. *Objektivität und Parteilichkeit*. Edit. por R. Koselleck, W. J. Mommsen e Jörn Rüsen (1977, WR 4281, 490 pp.); 2. *Historische Prozesse*. Edit. por K. G. Faber (+) e Christian Meier (1978, WR 4304, 470 pp.); 3. *Theorie und Erzählung in der Geschichte*. Edit. por J. Kocka, Th. Nipperdey (1979, WR 4342, 370 pp.); 4. *Formen der Geschichtsschreibung*. Edit. por R. Koselleck, H. Lutz e J. Rüsen (1982, WR 4389, 630 pp.).

No mundo contemporâneo, sobretudo a partir de 1974, quando a difusão do bem-estar social, político e econômico — que parecia até então bem ou mal assegurada — foi brutalmente rompida pela crise que vivemos, surgiram sinais evidentes de uma acentuada perda da identidade cultural do homem na sociedade industrial e tecnológica avançada¹. Dentre outros, um dos elos frágeis da consciência humana e social é o da identidade histórica na transdimensionalidade do presente, em direção a um passado a ser recuperado e integrado e, sobretudo, com vistas a um futuro do qual o homem deveria (e deve) manter-se senhor. Os efeitos colaterais da crise de orientação e de valores — mesmo se sobre base estritamente consensual ou contratual — afetam também as ciências humanas e sociais em sua legitimidade teórico-metodológica. Como ciência social, a história não escapou ao abalo de suas raízes científicas e busca intensivamente a redefinição de suas justificativas material e formal. Alguns profissionais refugiam-se numa teimosa negativa em refletir teoricamente sobre o estatuto epistemológico de seu trabalho. A absoluta maioria contudo, liderada pelos historiadores de língua inglesa e alemã, reconhece a relevância e a oportunidade de se debruçar sobre os fundamentos teóricos e metodológicos de sua especialidade. A série de trabalhos que apresento a seguir constitui um esforço admirável de reflexão interdisciplinar, reunindo setenta e uma contribuições de 43 historiadores, sociólogos e filósofos. Estes artigos, de alto nível de especialização e de cuidadoso rigor metodológico, são fruto de sucessivos colóquios pluridisciplinares, organizados sistematicamente sob os auspícios da Fundação Werner Reimers (Alemanha Federal) desde 1974, a partir de iniciativa dos historiadores Theodor Schieder e Reinhard Wittram, de fundar o grupo de tra-

1. Cf. J. Habermas: *Die Legitimationskrise im Spätkapitalismus*. Trad. bras. (A crise de legitimacao no capitalismo tardio): Rio, 1976.

balho «Teoria da História» em 1973. Os quatro volumes publicados até 1982 incluem contribuições originais, elaboradas especialmente para servir de base aos respectivos debates e publicadas após revisão. Um quinto volume (sobre estilo narrativo e explicação em história) está previsto, reunindo os textos dos colóquios científicos programados para 1983-1984. Um traço comum a todas as contribuições — e que pude constatar também nas minhas entrevistas pessoais com diversos dos autores mais significativos — é a nítida aceitação, e mesmo exigência, tanto do uso de teorias na ciência histórica como da elaboração de teorias específicas na e à ciência histórica. A estreita colaboração entre profissionais especializados e filósofos demonstra o consenso metodológico, reinante na pesquisa e na sistematização, sobre o caráter filosófico da reflexão epistemológica destinada a compensar o «déficit teórico» ressentido pelos historiadores em sua própria disciplina ².

I. Objetivo ou partidário? - na ciência histórica, ambas posições, de acordo com a perspectiva assumida, valem como ideal ou como erro grave, como exigência ou como defeito, como rigorosa ou como acientífica. Cabe perguntar, ademais, se e como é possível ser objetivo. Todos os que se ocupam, profissionalmente ou não, com história, vêm-se confrontados com estas questões e praticamente todos os grandes historiadores reconhecidos tomaram posição teórica quanto a elas: suas proposições vão da fórmula ingênua de L. von Ranke, de que se deve narrar «tal como as coisas se passaram», através das complexas afirmações historicistas e relativistas até a exigência de que todo historiador deveria — querendo ou não — estar a serviço dos interesses de uma classe ou de um povo. Este primeiro volume da série «Teoria da História», intitulado «Objetividade e Partidarismo», reúne 21 contribuições de historiadores, sociólogos e filósofos, agrupadas em três partes: (1) o problema da objetividade na tradição do pensamento histórico; (2) partidarismo na pesquisa e na argumentação históricas e (3) partidarismo, perspectiva, objetividade. Aspectos de uma abordagem sistemática. A base comum da qual partem os autores é a práxis da pesquisa e da exposição científicas da história, cuja compreensão necessita de um recuo às concepções filosóficas de ciência social e, em especial, de história, desde o Enciclopédismo setecentista. O peso do historicismo no século XIX marcou profundamente a evolução ulterior da autodefinição e da prática da ciência histórica. Os problemas da objetividade e do partidarismo (no sentido de uma posição tomada previamente, condicionadora de toda abordagem subsequente) refletem duas fortes tendências na ciência histórica contemporânea: (a) sua localização sistemática nas ciências sociais, como um dos agentes do neoluminismo racionalista ³ e (b) a função da historiografia como co-autora da consciência político-social das e nas sociedades contemporâneas. Não raro se

2. Cf., entre outros: R. Koselleck: «Ueber die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft» in: *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts* (edit. W. Conze). Stuttgart, 1972; M. Mandelbaum: *The Anatomy of Historical Knowledge*. Baltimore, 1977; J. Le Goff/P. Nora: *Historia, novos problemas, novos objetos, novas abordagens*. Rio, 1976; Ciro F. S. Carodoso e H. P. Brignoli: *Os métodos da História*. Rio, 1980.

3. Cf. H. Lübbe: *Philosophie nach der Aufklärung*. München, 1977.

constata uma oposição — aliás, de modo algum necessária — entre as duas perspectivas. No entanto, a busca de imunizar objetivamente a ciência histórica contra as manipulações ideológicas não deve acarretar sua alienação da realidade e seu confinamento a uma espécie de mera documentação arquivística. Dentro das relações interdependentes típicas do mundo social, político e econômico contemporâneo, não se pode aceitar a história como «lembrança» ingênua de tempos passados nem tampouco como fabulação a serviço de interesses políticos. Este volume reúne contribuições no sentido de progredir nos contornos desta problemática. Não se trata de discutir, exclusivamente, as diversas variantes da tese marxista-leninista de que toda ciência histórica deva ser necessariamente partidária (no sentido de se tomar partido pela classe operária, a qual encarnaria o progresso histórico objetivo). De fato, esta temática é também levada em conta (H.-D. Kittsteiner: «Objetividade e totalidade. Quatro teses sobre a teoria da história de Karl Marx», pp. 159-170; W. Schulze: «Diferenças e semelhanças entre as pesquisas marxista e não-marxista sobre Thomas Müntzer», pp. 199-211; H. Rumpler: «Partidarismo e objetividade como problema teórico na pesquisa histórica da RDA», pp. 228-262; J. Kocka: «Partidarismo na ciência histórica marxista da RDA», pp. 263-269; H. Fleischer: «Partidarismo e objetividade no pensamento da história segundo Marx», pp. 319-336), mas este primeiro volume busca esclarecer a questão em termos mais amplos: posições prévias, quaisquer que sejam elas (e, neste sentido, partidárias) e rigor metodológico (e, neste sentido, objetivo) são questões que se poem à própria ciência histórica, cuja solução não lhe é pré-estabelecida.

A legitimidade e a validade social do conhecimento obtido pela ciência histórica, enquanto forma necessária da orientação científico-racional no mundo, já não são mais postas em dúvida hoje. Ambas dependem, contudo, diretamente da resposta que se dá à questão, por um lado, de sua qualificação como conhecimento objetivo e, por outro lado, de sua relevância para a práxis contemporânea ⁴. Ou seja: o significado concreto do conhecimento histórico para a(s) sociedade(s) contemporânea(s) e em que medida tal significado tenha de ser obtido por partidarismos positivos ou negativos, são questões que necessitam de resposta clara, de modo a permitir situar a ciência histórica no âmbito das ciências humanas e sociais.

As contribuições de R. Koselleck («Ponto de vista e temporalidade. Uma contribuição para a apreensão historiográfica do mundo histórico», pp. 17-46), J. Miethke («Ponto de vista partidário e argumento histórico nas publicações da Baixa Idade Média», pp. 47-62), R. Vierhaus («O conceito de objetividade histórica em Ranke», pp. 63-76), J. Rüsen («O historiador como 'partidário do destino'. Georg Gottfried Gervinus e o conceito de partidarismo objetivo no historicismo alemão», pp. 77-124), K.-G. Faber («Gervinus ou: a miséria de uma filosofia da história», pp. 125-133), W. Mommsen («Objetividade e partidarismo na obra historiográfica de Sybel e de Treitschke», pp. 134-158) e de Kittsteiner examinam criticamente, na primeira parte,

4. Cf. Th. Nipperdey: «Ueber Relevanz», in (do mesmo): *Gesellschaft, Kultur, Theorie*. Göttingen, 1976, pp. 12-32.

posições tradicionais da concepção histórica a partir de uma perspectiva contemporânea. A reconstrução dos diversos pontos de vista assumidos sucessivamente pela ciência histórica desde sua autonomia disciplinar permite abranger a latitude do problema hoje. A análise de autores influentes, como Ranke, Gervinus, Sybel, Treitschke e Marx mostra o peso da elaboração filosófica do historicismo como metodologia dominante na ciência histórica. Estas análises são completadas pelo exame crítico de exemplos precisos da evolução e das transformações da voloração histórica no processo prático de pesquisa: H. Lutz («Sobre a evolução da interpretação católica de Lutero», pp. 173-198), W. Schulze, H. Rumpler («Beust à sombra de Bismarck. Limites e condições de um julgamento de personalidade», pp. 212-227) e na institucionalização (mais notável recentemente, isto é, após 1960) sócio-política do partidarismo — com a consequente instrumentalização da razão histórica: H. Rumpler («Partidarismo...»), J. Kocka («Partidarismo...») e K.-G. Taber («Sobre a instrumentalização do saber histórico na discussão política», pp. 270-317). Tratando-se de um debate dinâmico e de uma ciência histórica que vive em e por sua práxis, compreende-se que a terceira parte traga propostas de sistematização marcadas pelo carácter hipotético ou postulatório, indispensável à razão científica que se queira manter adequada à agilidade do real. Nesta parte destacam-se as análises epistemológicas em sentido estrito (G. Patzig: «O problema da objetividade e o conceito de fato», pp. 319-336; H. Fleischer: «Partidarismo...»; H. W. Hedinger: «O conhecimento histórico é sempre pré-formado?», pp. 362-392; K. Acham: «Sobre partidismo e objetividade nas ciências sociais», pp. 393-424; H. M. Baumgartner: «Os pressupostos subjetivos da história e o sentido de partidismo», pp. 425-440; W. Mommsen: «O carácter perspectivista das proposições históricas e o problema do partidismo e da objetividade do conhecimento histórico», pp. 441-468; J. Kocka: «Critérios de adequação dos argumentos históricos», pp. 469-476). Um dos méritos do volume é o de apresentar os diversos pontos de vista à leitura crítica comparativa, sem que seus organizadores tenham cedido à tentação de construir uma síntese violentadora entre eles. Auxiliado pelo amplo aparato crítico dos textos, o leitor percorre o panorama promissor de uma cooperação teórica e prática renovada: da filosofia analítica, pelo neokantianismo e pela hermenêutica, até a filosofia crítica, cujos frutos podem ser constatados nos volumes subsequentes. Uma bibliografia complementar seleccionada (por Christine Landfried, pp. 477-490) torna possível o aprofundamento a que nos sentimos convidados.

II. As circunstâncias próprias à evolução da sociedade industrial avançada geraram e geram inúmeras questões sobre se o que ocorre na história das sociedades humanas obedece ou não a princípios, leis ou regras. A crença na existência de leis da história não data só de Marx e Engels. Ciclo, corrente, evolução, progresso — estes e outros conceitos correspondem a tentativas de resposta à pergunta sobre a eventual processualidade da história. Como parece evidente, quem investiga o eventual processo da história não pode omitir a questão do papel do homem e de sua capacidade (ou incapacidade) de autodeterminação, ou seja, de sua liberdade. Como descobrir e/ou conciliar

dinâmica dos homens e dinâmica de suas histórias? Como correlacionar eventual regularidade e agir criador? A categoria de *processo* está, hoje, nas ciências sociais, em plena «ebulição». Ao lado e além dos (parcialmente) conhecidos processos naturais — em especial o de evolução biológica — busca-se ver se existem processos sociais e quais seriam suas características. Também o historiador se habituou a utilizar esta categoria, estabelecendo interdependências entre os acontecimentos, delimitando fatos, definindo relevâncias, reconhecendo tendências e linhas de evolução., por exemplo, de «necessidades» ou mesmo da afirmação de um determinismo inelutável. O exame crítico da categoria de processo, neste volume, leva em conta diversas concepções e diversos tipos de processos históricos, no interior de um quadro comparativo do uso desta categoria em outras ciências (particularmente na sociologia) e se divide em três partes: (1) concepções de processos históricos na tradição do pensamento histórico; (2) concepção e análise de determinados processos históricos e tipos de processo na ciência contemporânea; (3) a questão do processo em outras ciências. Do tema original proposto aos participantes do grupo de trabalho, «história como processo», chegou-se rapidamente à constatação de que a multiplicidade de fatores e concepções exigia o plural: processos históricos. Os autores concordam, no entanto, que à própria categoria de processo subjaz a postulação do binómio orientação-inevitabilidade dos acontecimentos, expressão de uma suposta força objetiva dificilmente controlável, eventualmente teleológica e determinada. Uma demonstração estrita deste postulado é, com efeito, impossível; tal não impede sua presença contínua a nível teórico-condicionante, pois, de uma interpretação histórica que reduziria acentuadamente o espaço do agir racional humano. A atualidade desta categoria está patente através das análises das ciências sociais, reveladoras de «extensas cadeias de interdependência» e de «diferenciais de influência limitados» (N. Elias) que parecem determinar autonomamente a realidade político-social⁵. A facticidade de interdependências dinâmicas que, no passado como no presente, constituem processos diferenciados, pertence, decerto, ao campo dos objetos da ciência histórica e é tratada por esta sob a designação categorial de «processos históricos». Na historiografia, no entanto, raramente se tematiza o problema que pode constituir o uso, o potencial cognitivo e mesmo os riscos da categoria «processo». A própria filosofia da história empregou-a mais do que refletiu sobre ela. A experiência revelada pelos textos deste volume demonstra que, ao se examinar a categoria, entra-se também num processo. Esta análise leva a compreender a necessidade de inserir a questão do(s) processo(s) numa teoria abrangente do agir. Os aspectos da estrutura e da possibilidade de sua narrativa foram intencionalmente deixados para uma abordagem ulterior (volumes 3 e 4); ademais, a complexa questão filosófica da concepção da historicidade como um «processo dos processos» global, ficou em suspenso. É de se esperar que o problema venha ser tratado ulteriormente, talvez

5. Cf. K. Acham (edit.): *Gesellschaftliche Prozesse. Beiträge zur historischen Soziologie und Gesellschaftsanalyse*. Graz, 1983.

num sexto volume, nesta série ⁶. As contribuições são precedidas por uma longa introdução de Christian Meier («Questões e teses sobre uma teoria dos processos históricos», pp. 11-65), que busca definir o quadro conceitual da categoria. A pergunta: 'o que significa «isto é um processo»?', Meier responde que, no campo das ciências sociais, entende-se por processo, regra geral, determinados contextos do agir e de ações. Apoiado em impressionante pesquisa sócio-antropológica e histórico-política, Meier desenvolve as noções de conexão processual do agir, processo autônomo e acontecimento, assim como aborda a eficácia da categoria de processo autônomo antes de examinar o problema dos processos históricos complexos, a relação entre contexto de ação e teoria das épocas e, por fim, o emprego da categoria de processo na historiografia contemporânea. A partir desta base de discussão, extremamente fecunda, desenvolvem-se os artigos sobre exemplos clássicos: C. Meier («Processo e acontecimento na historiografia grega do século 5 e antes», pp. 69-97), H. Belting («Vasari e as consequências. A história da arte como processo?», pp. 98-126), J. Schlobach («A teoria clássico-humanista dos ciclos e sua refutação pela consciência do progresso do primeiro Iluminismo francês», pp. 127-143), H. Fleischer («Sobre a analítica do processo histórico em Marx», pp. 143-185), J. Rüsen («O relógio que bate as horas. História como processo da cultura em Jacob Burckhardt», pp. 186-220); e modernos: C. Meier («Contextos processuais autônomos na pré-história da democracia grega», pp. 221-247), W. Mommsen («O imperialismo avançado como processo histórico. Estudo de caso do sentido de se empregar o conceito de processo na ciência histórica», pp. 248-265), H. Berding («Revolução como processo», pp. 266-289), R. Kann («Processo histórico e problema da restauração», pp. 290-312), R. Vierhaus («Sobre o problema das crises históricas», pp. 313-329) e O. Marquard («Compensação. Reflexões sobre uma figura modelar para processos históricos», pp. 330-364). A análise comparativa entre as concepções de processo nas ciências jurídicas (H. Coing: «Sobre o conceito jurídico de processo», pp. 365-373), naturais (E. Scheibe: «O conceito de processo nas ciências naturais», pp. 374-412) e sociais (N. Luhmann: «História como processo e teoria da evolução sócio-cultural», pp. 413-440; S. Eisenstadt: «Considerações sociológicas sobre o processo histórico», pp. 441-459; B. Fritsch: «O conceito de processo na ciência social», pp. 460-465), na terceira parte, redimensionam a amplitude e a relevância do problema, mostrando com sugestiva clareza sua analogia, por exemplo, com a teoria dos sistemas. Um índice analítico específico dos termos diretamente relacionados com as teorias do processo facilita o uso «cruzado» deste volume.

III. É sabido praticamente por todos que história se narra sob forma de histórias. Com a diversificação e, sobretudo, «despersonalização» recente da história, é de se perguntar, porém, se — e como — se pode «contar» as

6. Entremets, podemos contar com o estudo sistemático de H. M. Baumgartner: *Philosophie der Geschichte*, cuja publicação está prevista pelo Alber-Verlag (Freiburg i.B.) para 1984.

estruturas da economia industrial, a mentalidade de classes, grupos ou tribos, as consequências de conhecimentos científicos. Que parte cabe ao instrumental teórico moderno na explicação e na exposição dos acontecimentos históricos e de sua sequência? Este tema contemporâneo de ciência se refere tanto ao tipo de pesquisa quanto à possibilidade de sua exposição. Quanto mais complexos os objetos da pesquisa e quanto mais especializada esta, tanto mais difícil sua comunicação. Neste nível se põe mesmo a questão da relação entre a ciência histórica e a sociedade em que ela se dá e à qual, em princípio, se destina.

A partir de uma definição básica de teoria na ciência histórica como sistemas conceituais explícitos e consistentes, não dedutíveis das fontes, mas utilizados para a identificação, apreensão e explicação de objetos históricos, desenvolve-se um frutuoso debate sob o signo predominante da teoria analítica da ciência (H. Lübbe: «Em que sentido não há uma teoria da história», pp. 65-84). Neste sentido debate-se a «importação» pela ciência histórica, de teorias elaboradas por outras ciências, e sua aplicação aos objetos históricos. Decididamente favoráveis ao recurso teórico na ciência histórica, H. U. Wehler («Emprego de teorias na ciência histórica», pp. 17-39); H. J. Puhle («Teorias na práxis do historiador comparativo», pp. 119-136), G. Patzig («Elementos teóricos na ciência histórica», pp. 137-152), K. Acham («Historicidade e generalização. Sobre o papel do histórico nas ciências sociais teóricas», pp. 153-220), H. Fleischer («O que pode significar ainda 'uso de teorias'?», pp. 221-223), H. Schnädelbach («Sobre o uso de teorias nas ciências históricas», pp. 224-228) e J. Rüsen («Como se pode escrever história racionalmente? Sobre a relação entre narratividade e uso de teorias na ciência histórica», pp. 300-333) rejeitam a pretensa alternativa de que uma teoria pré-formadora excluiria a narrativa dos fatos (K. Stierle: «Experiência e forma narrativa. Observações sobre sua interrelação na ficção e na historiografia», pp. 85-118) e de que esta seria desvirtuada por *cualquer* teoria (G. Mann: «Plaidoyer pela narrativa histórica», pp. 40-56); sua compossibilidade é demonstrada por W. Hardtwig («Teoria ou narrativa - uma falsa alternativa», pp. 290-299). Desenvolvendo tentativamente as propostas de A. Danto, a noção de *narrativa* é, por assim dizer, «teorizada» (W. Mommsen: «A multivocidade de 'teoria' na ciência histórica», pp. 334-369), na medida em que seu sentido inclui não apenas o princípio da exposição, mas também o da constituição de um problema-objeto e de sua investigação, para e na ciência histórica. A narrativa assim teorizada transcenderia a sequências factuais a que se refere primariamente e se situaria no plano das condições fundamentais da própria existência humana, cuja identidade dependeria de uma forma necessária, evolutiva e contínua de interpretação da realidade. A passagem do conceito poético para o lógico e mesmo ontológico (H. M. Baumgartner: «Narrativa e teoria na história», pp. 259-289) de «narrativa» e a utilização complexa destes dão uma nova atualidade à relação pesquisa-exposição. Será a narrativa condição de possibilidade do conhecimento histórico e de sua exposição? Um problema histórico só existiria enquanto constituido por ela? O que decorreria, da investigação da estrutura narrativa das exposições históricas, para uma elaboração concreta de histórias narradas, que vá além da mera reconstituição cronológica?

Os principais defensores da perspectiva analítica preferem manter o uso de teorias no plano das explicações parciais, integradas na estrutura narrativa do texto historiográfico, cujo conjunto interpretativo conservaria um aspecto postulatório básico. A equação diferencial entre parte e todo, neste caso, não está ainda definida. A concorrência entre narrativa e teoria aparece mais fortemente quando ambas pretendem constituir, por si só, a unidade de um texto histórico que possibilita a síntese entre teorias parciais, explicações, descrições e narrativas pontuais. A ampliação dos conceitos filosóficos de teoria e de narrativa, no âmbito da ciência histórica, tendente a uma sinonímia relativa, deve ser esclarecida com um rigor ainda maior. Nos nossos dias, é raríssimo encontrar quem duvide de que *qualquer* pesquisa seja sempre mais ou menos guiada por pressupostos teóricos e de que os textos narrativos da literatura moderna contenham cada vez mais elementos teóricos, reflexivos e discursivos. A questão continua aberta, porém, pois, por um lado, a hermenêutica categorial, na ciência histórica (por exemplo, quanto à categoria de período ou de época), não cessa de evoluir⁷ e, por outro lado, os enriquecimentos da interdisciplinariedade impedem um pesquisador honesto de entrincheirar-se numa compartimentação anacrônica de sua especialização, mesmo se é ilusório defender um neo-enciclopedismo, tornado impossível pelo volume de informações a serem tratadas⁸.

IV. Na medida em que os três volumes precedentes se concentravam em aspectos da fundamentação menos diretamente práticos (isto é, exemplificados a partir da pragmática da pesquisa empírica), o quarto volume traz a esperada exemplificação prática da interação teoria-pesquisa na narrativa historiográfica, dentro da sequência lógica do terceiro volume. A concretude das formas contemporâneas da exposição historiográfica e o melhor espelho da coordenação que deve existir necessariamente entre os procedimentos científicos da pesquisa e os da exposição (= historiografia). Se se perde de vista esta interdependência, suprime-se a validade metodológica e social da historiografia. Com efeito, como expõe concisa e adequadamente R. Koselleck em sua introdução («Questões sobre as formas da historiografia», pp. 9-13), as estruturas discursivas concretas da narrativa historiográfica (aristotelicamente chamadas já por Droysen de «Tópica») constituem uma ação científica específica do historiador e própria a ele (D. Harth: «A história é um texto. Ensaio sobre as metamorfoses do discurso histórico», pp. 452-479). Nelas se revelam origem teórico-metodológica, procedimento de pesquisa e destinatários da obra (G. Melville: «Para que escrever história? Posição e função da história na Idade Média», pp. 86-146). Os artigos aqui reunidos analisam detidamente a «intimidade metodológica» da historiografia concreta: suas eventuais regras e categorias (J. Rüsen: «Historiografia como problema teórico da ciência histórica. Esboço do fundamento histórico do debate atual», pp. 14-35; E. Kessler: «O modelo retórico da historiografia», pp. 37-85), seu gênero literário (W. Hardtwig: «A transformação em ciência da história e a transformação estética da exposição», pp. 147-191), sua evolução comparativa (2a. parte: Estudos de caso. C. Meier: «Entender o necessário. Sobre a 'História Romana' de Theodor Mommsen», pp. 201-244; R. Koselleck: «Modos de exposição da reforma prussiana. Droysen, Treitschke, Mehring», pp. 245-265; K. V. Selge: «A imagem de Lutero (até a Dieta de Worms) nas biografias recentes e nas histórias da Reforma», pp. 266-289; W. Schulze: «Narrativa e análise. Considerações sobre a historiografia da Revolução Inglesa», pp. 290-319; H. Lutz: «Sobre a problemática de uma pretensão a modelo no 'Mediterrâneo' de Braudel», pp. 320-351), seu meio-ambiente sócio-cultural e seus condicionamentos diacrônicos e sincrônicos (K. Acham: «Sobre a interrelação entre expectativa, concepção do real e modo de expor nas ciências sociais», pp. 353-414; H. R. Jauss: «O uso da ficção em formas da intuição e da exposição históricas», pp. 415-451; H. U. Gumbrecht: «Contar o que ocorreu nos tempos passados tão bem, como se houvesse acontecido hoje. Tentativa de uma antropologia da historiografia», pp. 480-513. Segue a historiografia uma espécie de receita de procedimento? Caso sim, em que consiste esta? Koselleck propõe uma «receita aberta», ou seja: reconhecendo que, na prática, o pesquisador se orienta por uma tradição metodológica, transmitida, em geral, pela formação acadêmica, mantém contudo uma exigência consagrada na ciência contemporânea: a mutabilidade dos paradigmas e sua (r)evolução diante dos requisitos do objeto estudado, do estilo narrativo e do público destinatário.

7. Cf. R. Koselleck/W. Stempel (eds.): *Geschichte, Ereignis und Erzählung*. München, 1973 (Poetik und Hermeneutik, vol. V).

8. Um exemplo excepcional é a monumental obra de F. Braudel: *Civilisation matérielle et capitalisme*. Paris, 1978, 3 volumes.

As treze questões-diretrizes elencadas por Koselleck fornecem um exemplo significativo; quatro relativas ao arcabouço teórico: (1) que pressupostos tácitos e implícitos são utilizados? (2) que categorias-diretrizes abrangentes (gerais) são empregadas pelo autor? (3) de que universos referenciais provêm as categorias-diretrizes da exposição? (4) estas categorias-diretrizes são fundamentadas teoricamente ou simplesmente empregadas? Cinco quanto ao procedimento prático da investigação: (5) que fontes são citadas e como são elas avaliadas: documentos copiados, testemunhos oculares, depoimentos auriculares, fontes escritas originais, iconografia, etc.? (6) como são constituídos os acontecimentos, quais são os limites temporais dos acontecimentos no âmbito da exposição? (7) que condições ou estruturas de longa duração são explicitadas como subjacentes aos acontecimentos? (8) os acontecimentos são referidos a condições imanentes ou externas ou ainda extra-históricas? Existem circunstâncias colaterais à sequência dos acontecimentos que é descrita? (9) quem é o sujeito respectivo da ação: «a guerra» ou «Pérgles», «o capitalista» ou «o capitalista»?; duas relativas à fundamentação do objeto trabalhado: (10) são fornecidas razões e, caso sim, quais? (11) a partir de que momento um acontecimento ou determinadas condições são considerados suficientemente fundamentados, quando se renuncia a uma explicação causal (se tal se faz claramente)? e enfim, duas sobre a construção do respectivo discurso: (12) como são determinados o início e o fim de uma narrativa ou exposição histórica? (13) segundo que critérios são formados itens e subitens, como se operam as transições que conectam conjuntos de acontecimentos? E assim por diante.

A elaboração sistemática da interação teoria-práxis ganha, neste volume, uma contribuição de monta: «Os quatro tipos de narrativa histórica», de Jörn Rüsen (pp. 514-605). O autor reconstrói, com notável rigor metodológico, as tradições historiográficas europeias (sem dúvida determinantes em toda a ciência histórica ocidental), a fim de reconstituir, através dos tipos «tradicional», «exemplar», «crítico» e «genético» (e através de suas interdependências, superposições e interseções), o processo de atribuição de sentido em que se manifesta o juízo seletivo e valorativo do passado, por nós comumente denominado «história». Rüsen destaca de modo sugestivo o papel e a relevância da razão humana em toda a tipologia das ciências sociais e, em especial, da ciência histórica. Esta racionalidade de base é o penhor da historicidade mesma (e vice-versa) do homem e da sociedade. A experiência multiseular da historicidade, resgatada e resgatável unicamente pela razão, faz-se presente numa perspectiva de futuro que dá sentido àquela síntese valorativa imprecisa, difusa, mas praticamente universal no âmbito dos respectivos mundos-referência, que desde Weber se chama indiscutivelmente de cultura. Destarte, para todos em geral — e a fortiori para o profissional (que deve estar consciente, sob pena de incompetência, das implicações do que faz) — vale dizer, numa formulação familiar, que «a experiência do passado sem intenção normativa para o futuro é historicamente cega; e que a intenção normativa para o futuro, sem a experiência do passado, é vazia». O potencial criador da postura de Rüsen merece ser avaliado com vagar pelo leitor, que verá nas contribuições de U. Muhlack («Teoria ou práxis da historiografia», pp. 607-620) e de D. Harth («Ficção, experiência, certeza. Second thoughts», pp. 621-630) complementos esclarecedores e corroboradores. Sente-se falta, justamente neste alentado quarto volume, de um índice analítico e de uma bibliografia agrupada que recupere, para maior facilidade de consulta, as inúmeras notas e referências.

V. No seu conjunto, esta série representa um marco indiscutível no progresso teórico-prático da ciência histórica no contexto das ciências sociais, e à luz de uma reflexão de cunho rigorosamente filosófico. Vale a pena não só sua leitura, mas sua consulta como obra de referência, pois dela decorrem abundantes impulsos para a pesquisa e para a situação da ciência histórica no mundo social, político e econômico contemporâneo.

ESTEVAO DE REZENDE MARTINS

Universidade de Brasília

RICHARD B. BRANDT, *A Theory of The Good and The Right*, Oxford, Clarendon Press, 1979, 362 págs.

Como lo anuncia el prefacio, Brandt abandona en este libro un supuesto de *Ethical Theory*, a saber, el de que la gente utiliza alguna *práctica estándar* al evaluar los juicios morales. Prefiere, en cambio, emplear *definiciones reformadoras* para plantear las preguntas tradicionales acerca de lo bueno y lo malo en una terminología suficientemente clara y precisa, de modo de responderlas mediante procedimientos científicos u observacionales. Así, reformula las preguntas «¿Qué es lo moralmente correcto?» y «¿Qué es lo moralmente justo?» de la siguiente manera: «¿Qué clase de sistema moral sería racional que un agente eligiese desde su punto de vista?» Obviamente, este interrogante presupone precisiones en torno del concepto de «racionalidad». Brandt brinda las siguientes definiciones:

(I) Una acción de un agente es racional, en una primera aproximación, si, y sólo si, ella es lo que él habría hecho si todos los mecanismos determinantes de la acción excepto sus deseos y aversiones — esto es, los *inputs* cognitivos — hubieran sido los mejores posibles (*optimal as far as possible*). Esta condición se cumple si todos los ítems de información relevante disponible están presentes en la conciencia del agente, vívidamente y con un grado igual de atención.

(II) Un deseo o aversión es racional si, y sólo si, es lo que habría sido si la persona hubiera pasado por una *psicoterapia cognitiva* (este concepto se aclara más adelante).

(III) Una acción es *plenamente racional* si, y sólo si, los deseos y aversiones que están involucrados en la acción son racionales y se satisface la condición de racionalidad especificada en (I).

Cabe aclarar que una información es relevante si su presencia en la conciencia produciría una diferencia en la tendencia de la persona a ejecutar cierto acto o haría más o menos atrayente un resultado venidero (Cap.I).

La metodología que el autor ha escogido para el tratamiento de los problemas morales lo lleva a incursionar en la psicología empírica. Analiza el concepto de «valencia» — que denota tanto deseos como aversiones —, expone las leyes psicológicas en las cuales aparece y examina las teorías acerca de la naturaleza del placer (Cap.II). Asimismo, Brandt desarrolla una *teoría cognitiva de la acción*. Un supuesto básico de la misma es que las cogniciones juegan un rol causalmente importante en la determinación de la acción. Esta teoría incluye las siguientes cinco leyes: ley de la acción, ley del efecto de la valencia y de la expectativa en la tendencia a la acción, ley de la dependencia de la valencia del motivo («la valencia de un objeto aumenta a medida que se incrementa el tiempo de privación de objetos de la familia pertinente»), ley de la dependencia de la tendencia a la acción de la representación y ley de la tendencia a la acción con pluralidad de resultados esperados (Cap.III).

La teoría cognitiva de la acción es el punto de partida para articular una teoría de la crítica de las acciones. Criticar una acción — en el sentido aquí relevante — es mostrar que no es racional en una primera aproximación.

Así, las acciones pueden tener distintos tipos de errores: (i) el error de las opciones inadvertidas, (ii) el error de los resultados inadvertidos, (iii) el error de los grados equivocados de expectativa, (iv) errores al agregar incrementos a la tendencia a la acción (ellos se presentan cuando hay que evaluar resultados diferentes), (v) el error de desestimar el futuro (Brandt piensa que en la medida en que la preferencia por un evento más cercano deriva de la representación inadecuada de un evento temporariamente más lejano, la acción resultante es irracional) y (vi) el error de ignorar deseos futuros (Cap. IV).

Brandt intenta determinar en qué forma las creencias o pensamientos influyen causalmente en la aparición de deseos o disposiciones a sentir placer. Considera que el condicionamiento clásico es una explicación razonable de la adquisición de carácter placentero como un resultado de la contigüidad con otras experiencias ya placenteras. Además, estudia algunas formas de *de-condicionamiento* (contracondicionamiento, inhibición y discriminación) (Cap. V).

La teoría psicológica de la génesis de los deseos y disposiciones a sentir placer le permite a Brandt exponer una teoría de la crítica de los deseos intrínsecos. Sostiene que algunos deseos y aversiones son irracionales, en el sentido de que no tendrían lugar si la información relevante disponible estuviera registrada plenamente, esto es, si las personas reiteradamente se representan a sí mismas, de una manera idealmente vívida y en un momento apropiado —a los efectos del *de-condicionamiento*—, la información disponible relevante. El autor denomina *psicoterapia cognitiva* a este proceso de confrontar deseos con información relevante. La aplicación de este proceso eliminaría los siguientes tipos de errores: (i) dependencia de creencias falsas, (ii) surgimiento artificial de deseos en la transmisión cultural, (iii) generalización a partir de ejemplos atípicos y (iv) valencias exageradas producidas por privaciones tempranas (Cap. VI).

Las teorías acerca de la racionalidad de las acciones y de los deseos intrínsecos posibilita dotar de sentido a la idea de *racionalidad plena*. Por otra parte, tener un código moral o suscribir un principio moral es, primariamente, poseer ciertos deseos o aversiones intrínsecas y disposiciones a experimentar sentimientos de culpa y desaprobación (Cap. IX). Ahora bien, según Brandt, la identificación del código moral que elegiría una persona plenamente racional parece ser la única clase de justificación disponible para las personas cultas de nuestra época. Sin embargo, en lugar de la frase corriente «elegir un código moral», el autor prefiere hablar de «tendencia a sustentar un código moral». Esta tendencia, como toda tendencia a la acción, será el resultado de valencias y expectativas. De esta manera, se incluye claramente la posibilidad de que una persona plenamente racional contemple los costos, beneficios y dificultades probables de la instauración de un determinado código (seguramente, se tenderá a sustentar códigos morales cuyos procedimientos de socialización no sean engorrosos, cuyas normas puedan ser comprendidas por la mayoría de la gente, etc.) (Cap. X).

Pero hay muchos sistemas morales que podrían resultar elegidos. A juicio del autor, lo que podemos hacer es señalar un área en la cual todas las

personas plenamente racionales estarían de acuerdo y un área en la cual habrá probablemente desacuerdo. Por ejemplo, se pueden eliminar aquellos sistemas morales que son virtualmente imposibles dados los hechos de la naturaleza humana y de la sociedad (como uno completamente malevolente) o que no son empíricamente viables (*causally feasible*). Empero, aun siendo completamente racionales, las personas pueden otorgar diferentes valencias a ciertos resultados y, consecuentemente, queda abierta la posibilidad de que dos personas plenamente racionales elijan códigos morales distintos. Las consideraciones que podrían guiar la elección de un código moral son: (i) aspectos de un código moral deseados por sí mismos, (ii) consecuencias conductísticas deseadas intrínsecamente, (iii) consecuencias conductísticas de un sistema moral deseadas por razones adicionales; el tipo (iii) comprende: (iiia) resultados de la conducta considerados teniendo en cuenta el interés propio, (iiib) consecuencias de la conducta consideradas teniendo en cuenta el interés de otras personas y (iiic) consecuencias impersonales deseadas. Brandt cree que los deseos correspondientes a (i) y a (ii) pueden ser dejados de lado. Ora es probable que sean irracionales ora su influencia es redundante, en el sentido de que existen consideraciones del tipo (iiia) o (iiib) que tienen el mismo efecto que ellos. También deja de lado los deseos del tipo (iiic), por razones similares.

Luego, el autor se pregunta qué sistema moral sustentaría una persona racional en estas dos condiciones de benevolencia: perfecta benevolencia y perfecto egoísmo. Piensa que a partir de las respuestas a estas dos preguntas, se podrá inferir qué sistema moral sería elegido por una persona cuya benevolencia tenga un nivel intermedio. Una persona racional perfectamente benevolente elegiría un sistema moral que maximice la felicidad total esperable. Por su parte, la elección de una persona racional completamente egoísta estaría limitada por el requisito de viabilidad empírica. Por ejemplo, un individuo egoísta debería elegir un sistema moral que establezca para otras personas las mismas exigencias que las establecidas para él; en efecto, es altamente improbable que adquiriera vigencia un sistema moral que no satisfaga este requisito. Sin embargo, las personas racionales benevolentes sustentarán un sistema moral diferente del sustentado por las egoístas. Las personas egoístas están interesadas en las partes del código moral que benefician a otros sólo en tanto y en cuanto también las benefician a ellas. El hombre benevolente, continúa Brandt, quiere los beneficios de un sistema moral extendidos aun a aquellos que no pueden hacerle daño: generaciones futuras, animales, discapacitados mentales y, posiblemente, los fetos (Cap. XI).

Brandt descarta tres códigos morales *monistas* (egoísmo, utilitarismo de actos y generalización utilitaria) (Cap. XIV) y acepta una forma de utilitarismo de reglas que denomina *sistema moral pluralista maximizador del bienestar* (Cap. XV). Además, examina otros temas de interés: la fuerza de saber lo que es racional (Cap. VIII); las derivaciones de lo correcto en las teorías del observador ideal, de Hare y de Rawls (Cap. XII); el concepto de bienestar, su medición y las comparaciones interpersonales (Cap. XIII); la

justicia, la igualdad y la maximización del bienestar (Cap. XVI) y el problema de si es racional actuar moralmente (Cap. XVII).

La teoría desarrollada en este libro posee dos características que, a mi juicio, merecen ser destacadas: (i) se le asigna a la evidencia empírica un rol importante en la crítica de los deseos intrínsecos y (ii) la elección de un código moral es considerada como una acción susceptible de ser evaluada por su racionalidad *técnica*. Por ejemplo, esta última característica implica que aun cuando las consecuencias de una regla moral sean altamente deseadas, si es probable que ella no adquiera vigencia, una persona racional no tenderá a sustentarla. Un corolario de esta idea sería que el principio «Deber implica poder» describe un caso límite; él afirma que una persona racional no sustentaría reglas morales cuya vigencia tiene probabilidad nula. Sin embargo, aun prescindiendo de la consideración de cuestiones extrasistemáticas, la teoría de Brandt presenta algunos puntos discutibles: (a) el razonamiento que conduce a postular la irracionalidad de los deseos de los tipos (i), (ii) y (iiic) es altamente especulativo y no admite la posibilidad empírica de que algunos de esos deseos sean innatos; (b) la benevolencia es un *dato* para la aplicación de la teoría y queda *fuera* de la moral, y (c) la argumentación que concluye que una persona racional completamente egoísta sustentaría un código moral que brinde un tratamiento igualitario con respecto a la satisfacción de cierta clase de intereses sólo contempla la hipótesis de que las demás personas estén en condiciones de aceptar o rechazar reglas morales de un modo plenamente espontáneo, y no admite la posibilidad de que el egoísta tenga (o comparta) un poder suficiente para imponer mediante procedimientos deliberados de endoculturación la vigencia de reglas que privilegian la satisfacción de sus intereses o los de su grupo.

Como quiera que sea, este libro constituye un verdadero tratado sobre filosofía moral, en el cual se abordan los principales problemas éticos a la luz de un enfoque teórico original y fecundo. Su lectura es recomendable no sólo para filósofos profesionales sino también para psicólogos, economistas, sociólogos o antropólogos, es decir, para todos aquellos interesados en la conducta humana.

HORACIO MARIO SPECTOR

NORMAN KRETZMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982. xiv + 1035 págs.

Esta *historia* tiene la peculiaridad de no proceder por autores en orden cronológico, sino por temas: presenta los momentos principales de los desarrollos medievales en la lógica, la metafísica, la epistemología, la filosofía

natural, la filosofía de la mente y de la acción, la ética y la política. Además, contiene un capítulo sobre los tipos de literatura filosófica medieval, otro sobre la recepción de Aristóteles en el medievo y un capítulo conclusivo sobre la decadencia y el resurgimiento de la escolástica. En total, son 46 capítulos escritos por 41 especialistas. Después de los capítulos temáticos viene un apartado de biografías sucintas de los principales autores medievales dispuestas siguiendo un orden alfabético: de esta manera se desea suplir el que en el cuerpo del libro no se ha observado un orden histórico sino temático. Contiene además una abundante bibliografía de 85 páginas. Finalmente, los útiles índices de nombres y de materias.

Todos los temas están tratados con vasta erudición medievalista pero también con el expreso intento de resaltar los aspectos que pueden interesar más a los filósofos contemporáneos, sobre todo de corte analítico. Así podemos encontrar entre ellos a Owens y Luscombe, reconocidos como grandes eruditos, y a Kenny y Donagan, que han sido considerados además como novedosos filósofos analíticos. De los temas puede decirse que conjuntan ambas características.

La disciplina que está más estudiada es, naturalmente, la lógica, a la que se han dedicado 15 capítulos, abarcando tanto la lógica «*vetus*» — hasta Abelardo — como la lógica «*nova*» — en la alta Edad Media —. Esto constituye de por sí un tratamiento muy completo, pero aún se le dedican dos capítulos al final del libro sobre el eclipse de la lógica y de la semántica medievales. Es decir, 17 capítulos de los 46 que en total comprende la obra. Esto indica el cúmulo de temas interesantes para la lógica actual que se han encontrado en la lógica medieval.

S. Ebbesen hace la presentación de la lógica escolástica antigua como fuente de la lógica escolástica medieval, con lo cual sitúa los trabajos lógicos medievales en el marco de la docencia. D. P. Henry, conocido como agudo estudioso de San Anselmo y como lógico matemático (seguidor de Lesniewski y de su lógica-ontología mereológica), diserta sobre los predicables y las categorías en la primera época de la escolástica. De su excelente interpretación me aparto sólo en un punto: me parece injusta su tesis de que fueron imprecisiones semánticas las que «condujeron al planteamiento del problema de los universales» (p. 130). Sin desconocer que hubo ambigüedades, me parece que el problema de los universales es un problema real, no debido exclusivamente a imprecisiones en el uso del lenguaje; lo atestigua la vigencia que sigue teniendo en la actualidad, tanto para la lógica como para la ontología. M. M. Tweedale, quien ha estudiado precisamente el problema de los universales en Abelardo, nos habla del puesto que este pensador tuvo en el desarrollo de la lógica, y cierra su trabajo aportando nuevas aclaraciones sobre la postura de Abelardo frente a este célebre problema.

L. M. de Rijk estudia los orígenes de la teoría de las propiedades de los términos, avalando su estudio — como suele hacerlo — con un cúmulo de investigaciones y ediciones que apoyan sus resultados. Sigue poniendo en tela de juicio — al igual que en otros trabajos recientes — la validez de la *suppositio naturalis* en el cuadro de las *suppositiones* o modos de referencia, pues

sostiene que se identifica con la *significatio* o sentido; pero me parece insuficiente su argumentación, porque no toma en cuenta los fundamentos metafísicos de los autores que la sostuvieron; sólo atiende al plano lógico. A. de Libera, por otra parte, nos presenta las diferencias que mediaron entre las dos tradiciones más importantes de la época: la de Oxford y la de París, con lo cual se explican varias doctrinas rivales que hubo entre los seguidores de una y de otra, y aun de ambas, pues muchos estudiaron o enseñaron en los dos centros. Me parece que el autor en el que se ven más claras tales diferencias es Roger Bacon, especialmente en cuanto a la propiedad semántica de los términos llamada *appellatio* (para excluir términos vacíos o no-referentes); De Libera ha estudiado antes temas de lógica en Bacon, así como en Alberto Magno y en Eckhart; lo ha hecho, me parece, con alta calidad. P. V. Spade nos presenta la semántica de los términos. No quiero dejar de aludir al hecho de que Spade cita a Buridan y a Ferrer como autores que trataron la suposición natural — que hemos mencionado al hablar de de Rijk — sin convertirla en una doctrina oscura (p. 196). Por su parte, G. Nuchelmans aborda la semántica de las proposiciones, a la que ya ha dedicado varias obras de carácter histórico. Solamente quiero hacer notar, sin embargo, que en su tratamiento del difícil tema de la proposición considerada como *complexe significabile* (i.e. como un estado de cosas que se puede significar o expresar) no toma en cuenta la *Perutilis Logica* de Alberto de Sajonia, donde he encontrado ya el término en cuestión y datos relevantes sobre este problema.

N. Kretzmann nos ofrece una presentación de los tratados sobre los sin-categoremata, las proposiciones exponibles (o proposiciones categóricas analizables en proposiciones hipotéticas) y los sofismas. Cabe aclarar que los sofismas se habían dividido en dos partes o tratados: (a) el tratado de las falacias, que correspondían a los *Elencos sofísticos* de Aristóteles, y (b) el tratado de los *sophismata*, que abarcaba otras proposiciones problemáticas y difíciles de analizar; este último tratado fue el que dio origen al de las proposiciones paradójicas o «insolubles», i.e. las antinomias lógico-semánticas. Sobre estas antinomias, llamadas «insolubles» por los medievales, diserta P. V. Spade, y éste es el campo que mejor conoce, ya que ha dedicado una monografía completa sólo a la literatura de los insolubles (de hecho, ha tratado este tema desde su tesis doctoral). Hay un capítulo de J. Pinborg sobre la gramática especulativa. En su estudio se destaca la tan debatida intersección entre gramática y lógica. Creo que todo indica que la gramática especulativa surgió por la irrupción de la lógica en los tratados clásicos de gramática — a pesar de la resistencia de los gramáticos — y en ello tuvo un papel muy importante el deseo de eliminar sofismas y paradojas.

Un tema importante, a cargo de E. Stump, es el de los orígenes de la teoría de la *consequentia* en los escolásticos. A la información brindada en ese capítulo me parece conveniente añadir una precisión. En un buen número de escolásticos la teoría de la consecuencia era la vertebración de la lógica, por ser la teoría general de la inferencia. Puede afirmarse que daba unidad a la lógica, pues se dividía en las principales ramas de ésta: la lógica de proposiciones — como primera y fundamental, al modo de la lógica actual — y

después la lógica de términos o silogística, sin que se redujera sólo al tratamiento de los silogismos, como falsamente se ha dicho incontables veces. En la presentación de Stump echo de menos la referencia a la obra de Bochenski sobre el tema y especialmente un artículo de Boehner — a quien sigue — que fue publicado en la *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (Argentina) en 1944 con el título «El sistema de la lógica escolástica» y que ya es un clásico.

Siguen después las divisiones de las *consequentiae*, tratadas por I. Boh. En cuanto a la naturaleza de la *consequentia*, Boh tiene razón al decir que «la implicación, el *entailment* y la inferencia son distintos unos de otros. (...) Sin embargo, los lógicos medievales, de manera desconcertante, usaban la noción de consecuencia para abarcar esas tres relaciones entre proposiciones» (p. 300).

La teoría de las «obligaciones» es tratada en dos partes: (a) desde los comienzos hasta principios del siglo XIV (E. Stump) y (b) sus desarrollos en el siglo XIV (P. V. Spade). Las *obligationes* constituían un tratado y una técnica de la discusión, que enseñaba a discernir lo que se estaba «obligado» a defender y a objetar. Algunos han visto — como A. Dumitriu — en este tratado un antecedente de la lógica deóntica; pero no es lo más correcto, pues la lógica deóntica estudia un tipo de proposiciones, mientras que en el tratado de las *obligationes* se estudia un tipo de argumentación; por lo demás S. Knuuttila ha estudiado con más precisión la lógica deóntica en el medioevo. Es justamente S. Knuuttila quien, a continuación, nos ofrece un capítulo sobre la lógica modal, bastante acertado. La parte lógica se cierra con un capítulo sobre la famosa polémica de los futuros contingentes, a cargo de C. Normore.

En las otras partes no dedicadas a la lógica, resalta el capítulo sobre esencia y existencia (J. F. Wippel), en la parte metafísica. Otro capítulo notable es, en la parte de filosofía natural, el de J. E. Murdoch, sobre el infinito y la continuidad. En la parte de filosofía de la mente y de la acción, sobresale el capítulo escrito por A. Donagan sobre las teorías de Santo Tomás relativas a la acción humana. En la parte ética, el capítulo de T. C. Potts sobre la conciencia. Y, finalmente, en la parte de política, el de J. Barnes sobre la guerra justa. En síntesis, este volumen nos ofrece no sólo un inapreciable instrumento de trabajo, sino lo más reciente de la investigación en este campo.

MAURICIO BEUCHOT

MARIO BUNGE, *Economía y filosofía*, Madrid, Editorial Tecnos, 1982, 125 págs.

Tal como afirma Raúl Prebisch, en la presentación de esta obra, éste es un libro muy provocativo. Creemos que es cierto. Particularmente, por ser un importante filósofo quien se ocupa de reprender duramente a los economistas; especialmente a aquellos identificados con la teoría monetarista.

Bunge afirma que la ciencia de la economía está en crisis y que, por tanto, es tarea del metodólogo examinar los supuestos de la disciplina y la manera en que han sido sometidos a prueba.

En ocho capítulos asienta las premisas que le permitirán afirmar que la economía política es una semiciencia, concluyendo en el noveno capítulo con una serie de consejos que deben seguir los economistas si desean que su tarea asuma un carácter auténticamente científico.

En el primer capítulo, «El asunto de la economía política», considera que las ciencias sociales son básicamente sistémicas. Dentro de las mismas, a la economía política le compete el estudio de los subsistemas económicos de las sociedades. En el capítulo segundo, «Conceptos económicos», pone en duda el uso de una serie de nociones básicas de la ciencia económica, tales como dinero, valor y utilidad, calificándolas de «obscuras». Merecería quizás una reflexión más detenida el criterio que le permite a Bunge realizar tal afirmación. Según él, la vaguedad de la noción se fundamenta en no ser una definición formal y no prestarse a la medición, siendo necesario la pertenencia de tales nociones a un sistema de generalizaciones a fin de asignarle un contenido preciso al concepto. Empero, por ejemplo, la noción «propensión a consumir» es, según Bunge, un concepto claro y medible, lo cual, según nuestro parecer, no es tan seguro que sea así. Tampoco lo es su afirmación de que variables tales como la inversión y el ingreso son estrictamente económicas mientras que el multiplicador es psicoeconómico. En el tercer capítulo, «Generalizaciones económicas», critica a los economistas por la confusión y la superficialidad en el tratamiento de las leyes económicas. Ubicándose en una posición intermedia entre dos escuelas filosóficas —la nomotética y la voluntarista— Bunge sostiene que la explicación correcta de un hecho económico supone la existencia de leyes económicas; pero éstas se diferencian de las leyes, por ejemplo, biológicas, en que el hombre puede crear, torcer, suspender o destruir los sistemas económicos correspondientes. En el cuarto capítulo, «Teorías y modelos económicos», llama la atención, especialmente a los economistas matemáticos, acerca del carácter fáctico de la ciencia económica, gracias a lo cual puede ser puesta a prueba. No considera incorrecto que la economía, «una ciencia blanda», trate de imitar a la física, «una ciencia dura»; lo malo está en que aquella no adopte los buenos hábitos de ésta. Por el contrario, en economía se formulan teorías globales para explicar problemas diferentes y, como si fuera poco, muchas teorías y modelos económicos no se refieren a nada real. Así, en gran cantidad de artículos y libros, se usan refinados teoremas de punto fijo para investigar equilibrios inexistentes en mercados competitivos inexistentes.

En el quinto capítulo, «Políticas económicas», parte de la distinción entre economía positiva, básica o pura y economía normativa o aplicada. Asumir esta dicotomía lo lleva a afirmar que la moral, si bien está ausente en la economía pura, no lo está en la economía aplicada; pues el diseño de políticas económicas involucra un conjunto de valores y objetivos. Nos permitimos en este punto disentir con el autor. No parece exento de plausibilidad suponer que los valores afectan no sólo la aplicación técnica de la teoría, sino a ésta misma. Bunge concluye este capítulo apoyando la tesis — formulada por Raúl Prebisch y sostenida por la CEPAL — según la cual, para que un plan económico tenga éxito, debe ser tan sólo un componente de un plan social comprensivo. En el sexto capítulo, «El monetarismo», sostiene que esta teoría es anticientífica por fundarse sobre: «a) un modelo unidimensional (puramente económico) de la sociedad, b) una teoría económica anacrónica llena de hipótesis no comprobadas o falsas, c) análisis estadísticos que, en el mejor de los casos, sólo exhiben correlaciones, d) un sistema anacrónico de valores y de principios morales inhumanos que sólo pueden destruir el orden social» (p. 72). En el séptimo capítulo, «Teoría y realidad», critica la existencia de teorías económicas que no han sido nunca puestas a prueba y de otras que, aún siendo falsas, siguen estando en vigencia. Resulta sugerente, en este sentido, su análisis del «Decálogo Psicoeconómico neoclásico». En el octavo capítulo, «¿Ciencia o semiciencia?», considera que una ciencia debe contener una colección de teorías, hipótesis y datos al día y comprobables, caracterizándose su trasfondo filosófico por una ontología de cosas cambiantes, una gnoseología realista y el ethos de la libre búsqueda de la verdad. A partir de este concepto de ciencia y, otorgándole diez puntos a aquella disciplina que cumpla con todos los requisitos estipulados, la economía pura obtiene un modesto cinco. Por otra parte, la economía aplicada, en tanto que técnica que usa la verdad para alcanzar la eficiencia, es juzgada de acuerdo a sus resultados prácticos. En tal sentido, Bunge afirma que las políticas keynesianas son más científicas que las monetaristas. Finalmente, y tal como lo anticipamos, en el noveno capítulo, «¿Quo Vadis?», formula ocho recomendaciones para que la economía eleve su calificación de cinco a ocho puntos.

El autor realiza con esta obra, un aporte valioso a la economía al poner en discusión una serie de problemas epistemológicos, cuya crucial importancia para el desarrollo de la disciplina, los economistas se empeñan en ignorar. Corresponde ahora a éstos realizar un tratamiento más a fondo de las afirmaciones — por momentos no muy convincentes, aunque siempre incisivas — que Bunge realiza respecto de ciertos asuntos específicos de la ciencia económica.

ANA FANELLI

CRÓNICA

SIMPOSIO SOBRE DESCRIPCIONES GENÉRICAS

En el Departamento de Filosofía de la Universidad de Texas (Austin), se realizó, el 8 de marzo de 1984, un simposio sobre «descripciones genéricas en la historia de la lógica». Hubo dos ponencias: Allan Bäck (*Rice University*) habló sobre *Reduplication and Generic Descriptions*, Gerhard Heyer (Bochum) presentó un trabajo sobre *History and Logical Reconstruction of Generic Meaning*. Bäck es autor de un volumen sobre la teoría de la reduplicación en la historia de la lógica, Heyer de un volumen sobre *Generische Kennzeichnungen*; ambos aparecen en la serie *Analytika*, de *Philosophia Verlag*, Munich. El enfoque de Bäck fue más bien histórico, concentrándose sobre los debates medievales en torno a «el hombre es la más digna de las creaturas» (*homo est dignissima creaturarum*). Heyer insistió más bien en los aspectos formales-semánticos del tema, intentando proporcionar una teoría que integre a la variada lista de ejemplos de significado genérico («El caballo es el animal más útil para el hombre», «el caballo fue importado a América por los españoles»,... «el hombre llegó a la luna en 1968», «el hombre es racional»...).

Las descripciones genéricas suelen «vestirse de» artículo determinado: «el coche», «el caballo»,... pero con la intención, normalmente indicada por el contexto, de no hablar de *este* o *aquel* coche, caballo... sino de ...de qué? aquí está el problema. Problema de lógicos y filósofos, no del hombre que usa el lenguaje (ordinario o científico), ya que la gente parece estar muy segura de saber lo que quiere decir cuando, por ejemplo, afirma que «el coche es más veloz que el caballo». Reproduciré a continuación parte de mi presentación del simposio:

«... Se trata [descripciones genéricas] de un tema de gran significación filosófica pero que ha sido curiosamente ignorado por la nueva lógica de Frege y Russell. Cien años de nueva lógica han considerado exclusivamente las llamadas *definite descriptions* que, creo, deberían llamarse más apropiadamente «descripciones concretas» o «individuales»: las descripciones genéricas no son menos «definite». Quizás lo adecuado sería distinguir descripciones *concretas* o *intuitivas* y descripciones *abstractas*. Cuando digo «el coche está aparcado detrás de aquel árbol» uso «el coche» como descripción concreta o intuitiva; cuando digo «el coche determina la estructura de la ciudad norteamericana» hablo de *el coche* en general, o sea uso «el coche» como descripción abstracta.

G. E. Moore señaló inteligentemente la ausencia de las descripciones genéricas en la teoría russelliana ¹:

1. «Russell's Theory of Description», en *The Philosophy of B. Russell*, ed. Schilpp.

«Tómense, por ejemplo, estas oraciones: «El corazón bombea sangre por las arterias», «La mano derecha es más apta para desarrollarse que la izquierda», «El triángulo es una figura a la que Euclides dedicó mucha atención», «El león es el rey de la selva» o (para tomar un ejemplo de Stebbing) «La ballena es un mamífero». Es obvio que parte alguna del significado de ninguna de estas oraciones es (respectivamente) «a lo sumo un objeto es un corazón», «a lo sumo un objeto es una mano derecha», «a lo sumo un objeto es un triángulo», «a lo sumo un objeto es un león», «a lo sumo un objeto es una ballena».

Como nueva confirmación de que la historia de la lógica no avanza en línea recta, se puede observar que entre el siglo III y V de nuestra era, en los comentarios griegos de Aristóteles, existía clara conciencia no sólo de las descripciones individuales (por ejemplo Porfirio, en su *Isagoge*, escribe ² que se puede designar a Sócrates como *el hijo de Sofronisco*, supuesto que Sofronisco tenga un solo hijo, igual que Frege y Russell) sino también de las descripciones genéricas (por ejemplo Ammonio, en su comentario a *De Interpretatione*, escribe que al decir «el hombre es animal» «el hombre» tiene la fuerza de «todo hombre»)³. La subsiguiente lógica *latina* fue una época pobre para nuestro simposio en la medida en que no hay artículo determinado en latín y las descripciones genéricas están algo más ocultas. Los idiomas modernos volvieron a restaurar la banderilla del artículo, (salvo raras excepciones, como «man» en inglés; aun así, el inglés antiguo llevaba el artículo en el uso genérico de «man», cf. *The Oxford English Dictionary*).

Ignacio Angelelli
University of Texas at Austin

2. Capítulo sobre *eidos*.

3. En la edición de la academia berlinesa, p. 97, línea 19.

HOMENAJES A JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Durante el mes de noviembre pasado se celebraron en los EE.UU. de Norteamérica dos homenajes a José Ortega y Gasset con motivo de cumplirse el centenario de su nacimiento. Durante los días 2, 3 y 4 se realizó una de esas reuniones organizada por el Departamento de Lenguas Clásicas y Modernas de la Universidad de Nuevo México (Albuquerque, New México). A continuación se mencionan comunicaciones que directa o indirectamente tuvieron atinencia con problemas filosóficos: Leopoldo Zea (Universidad Nacional Autónoma de México) «Ortega, filosofía desde la barbarie»; Harold C. Raley (University of Houston) «Modes of Prediction in Ortega»; Ezequiel de Olaso (CONICET, Argentina) «Ortega y el conocimiento»; Nelson R. Orringer (University of Connecticut) «New Germanic Sources of *What is Philosophy?*»; Anton Donoso (University of Detroit) «The University Graduate as Learned Ignoramus according to Ortega»; Howard N. Tuttle (University of New Mexico) «The Idea of Life in Wilhelm Dilthey and Ortega y Gasset»; Víctor Ouimette (McGill University, Canada) «Ortega and the Liberal Imperative» y Donald C. Lee (University of New Mexico) «Ortega's Revolting Masses: A Reinterpretation». Fue director de la Comisión Organizadora el Profesor Pelayo H. Fernández.

Durante los días 10, 11 y 12 se realizó la segunda de esas reuniones organizada por Hofstra Cultural Center de Hofstra University (Hempstead, New York). A continuación se mencionan comunicaciones que directa o indirectamente tuvieron atinencia con problemas filosóficos. Víctor Ouimette (McGill University, Canada) «Ortega y Gasset and the Limits of Conservatism»; Leopoldo Zea (Universidad Nacional Autónoma de México) «Ortega, Hegel y América»; William F. Lawhead (University of Mississippi, Mississippi) «Ortega's Phenomenology of Language versus Linguistic Philosophy»; Roberto J. Vichot (Purdue University, Indiana) «Ortega's Philosophy of Art»; Jorge García Gómez (Southampton College, New York) «The Problematicity of Life»; Anthony J. Cascardi (University of California, Berkeley) «Between Philosophy and Literature: Ortega's *Meditations on Quixote*»; Csejtei Dezső (Attila József University, Szeged, Hungría) «Bridges Between Western and Eastern Europe: The Influence of J. Ortega y Gasset's Thought on Hungarian Spiritual Life, 1928-1945»; Ezequiel de Olaso «Seeing, Thinking, Understanding: Reflections on *El Espectador*». Fue directora de la reunión la Dra. Nora de Marval McNair (Directora del Department of Spanish, Hofstra University) quien también presentó una proyección con comentarios de slides de la vida de Ortega.

A LOS COLABORADORES

Los símbolos lógicos que por razones de composición tipográfica utiliza la RLF son los siguientes:

disyunción	$\vee$
conjunción	$\&$
negación	$\sim$
implicación	$\rightarrow$
biimplicación	$\leftrightarrow$
equivalencia	$=$
no equivalencia	$\neq$
pertenencia	ϵ
no pertenencia	$\notin$
cuantificación universal	Λ
cuantificación existencial	$\vee$
unión	$\cup$
intersección	$\cap$
inclusión	$\subset$
operador de necesidad	Δ
operador de posibilidad	∇
operador de abstracción	λ

Se recomienda a nuestros colaboradores utilizar estos símbolos separados por paréntesis y corchetes. Ejemplos:

1. $[(p \rightarrow q) \& (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \rightarrow r)$
2. $[(\Lambda x) (Bx \rightarrow Ax) \& (\Lambda x) (Cx \rightarrow Bx)] \rightarrow (\Lambda x) (Cx \rightarrow Ax).$
3. $[(B \subset A) \& (C \subset B)] \rightarrow (C \subset A).$
4. $[\Delta (\Lambda x) (Bx \rightarrow Ax)] \rightarrow [\sim \nabla (\vee x) (Bx \& \sim Ax)].$

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA
	CONCESION N 2069