

**Jorge Alfredo Roetti**  
**PREGUNTAS – ¿RESPUESTAS?**  
**(EL FUNDAMENTO DE ALGUNAS TESIS**  
**GNOSEOLÓGICAS, METAFÍSICAS Y ÉTICAS)**



**JORGE ALFREDO ROETTI**

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires  
Conicet

**PREGUNTAS – ¿RESPUESTAS?  
(EL FUNDAMENTO DE ALGUNAS TESIS  
GNOSEOLÓGICAS, METAFÍSICAS Y ÉTICAS)**

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires  
Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli  
2024

Roetti, Jorge Alfredo

Preguntas. ¿Respuestas?: el fundamento de algunas tesis gnoseológicas, metafísicas y éticas / Jorge Alfredo Roetti. - 1a ed. adaptada. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2024.

Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-537-182-8

1. Filosofía Contemporánea. I. Título.

CDD 101

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS  
EUGENIO PUCCIARELLI  
Director: Dr. Roberto J. Walton

La publicación de los trabajos de los académicos y disertantes invitados se realiza bajo el principio de libertad académica y no implica ningún grado de adhesión por parte de otros miembros de la Academia, ni de ésta como entidad colectiva, a las ideas o puntos de vista de los autores.

Todos los derechos reservados  
Hecho el depósito que previene la Ley 11.723  
IMPRESO EN LA ARGENTINA

© JORGE ALFREDO ROETTI  
E-mail: g9i3n9o@gmail.com

ISBN 978-987-537-182-8

*Ich komme, weiß nicht, woher.  
Ich bin, weiß nicht, wer.  
Ich gehe, weiß nicht, wohin.  
Mich wundert's, daß ich so fröhlich bin.<sup>1</sup>*

*D'où venons-nous.  
Que sommes-nous.  
Où allons-nous.<sup>2</sup>*

*Wir wissen zu wenig,  
um zu wissen,  
wie wenig wir wissen.  
Aber woher wissen wir das?<sup>3</sup>*

*Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft. KANT<sup>4</sup>*

---

<sup>1</sup>*No sé de dónde vengo. No sé quién soy. No sé adónde voy. Me asombra estar tan alegre.*

<sup>2</sup>*¿De dónde venimos? ¿Qué somos? ¿Adónde vamos? Tríptico de Paul Gauguin en el Museum of Fine Arts de Boston.*

<sup>3</sup>*Sabemos demasiado poco para saber cuán poco sabemos. Pero de ¿dónde sabemos eso?, anónimo, citado por Herbert MESCHKOWSKI en *Richtigkeit und Wahrheit in der Mathematik*, cap. V, p. 66.*

<sup>4</sup>*La razón humana tiene el peculiar destino en un género de sus conocimientos: que ella es importunada por preguntas que no puede rechazar, ya que le son dadas por la naturaleza misma de la razón, pero que ella tampoco puede responder, pues superan toda capacidad de la razón humana. KANT 1781, *Kritik der reinen Vernunft* (abreviado *KrV*), Prefacio, A VII.*



## ÍNDICE

<i>Notaciones</i>	11
<i>Prólogo</i>	13
§ 0.1. <i>Introducción</i>	13
§ 0.2. <i>Las preguntas universales según Immanuel Kant y Martin Schneider</i>	14
§ 0.3. <i>Husserl y Heidegger, entre otros</i>	20
§ 0.4. <i>Críticas desde el pensamiento analítico y sus límites</i>	21
§ 0.5. <i>¿Qué problemas consideraremos?</i>	23
Capítulo 1. <i>El conocimiento I</i>	27
§ 1.1. <i>¿Qué podemos conocer?</i>	27
§ 1.2. <i>La verdad</i>	28
§ 1.2.1. <i>La verdad como coherencia</i>	28
§ 1.2.2. <i>La verdad como correspondencia o adecuación</i>	30
§ 1.2.3. <i>La verdad como consenso</i>	32
§ 1.2.4. <i>Relaciones entre las tres concepciones de la verdad</i>	33
§ 1.3. <i>Verosimilitud</i>	34
§ 1.4. <i>La verosimilitud en la ciencia</i>	37
§ 1.5. <i>Situaciones retóricas</i>	38
§ 1.5.1. <i>Oradores y audiencias</i>	39
§ 1.5.2. <i>Los discursos</i>	41
§ 1.6. <i>Algunos símbolos</i>	42
§ 1.7. <i>El discurso oracular</i>	43
§ 1.8. <i>La polémica</i>	44
§ 1.9. <i>El diálogo cooperativo</i>	45
Capítulo 2. <i>Teoría del conocimiento. Condiciones de posibilidad</i>	49
§ 2.1. <i>Condiciones pragmáticas de posibilidad para una retórica</i>	50
§ 2.1.1. <i>Universalidad perceptiva, o universalidad en la experiencia individual</i>	50
§ 2.1.2. <i>Universalidad abstracta o absoluta</i>	51
§ 2.1.3. <i>Universalidad relativa</i>	53
§ 2.1.4. <i>Univocidad, precisión, isocontextualidad</i>	53
§ 2.1.5. <i>Veracidad (casi universal)</i>	56
§ 2.1.6. <i>Garantía de poder proponer tesis u objeciones</i>	57
§ 2.1.7. <i>Tiempo suficiente de exposición</i>	58
§ 2.2. <i>Una condición necesaria peligrosa del discurso oracular</i>	58
§ 2.3. <i>Condiciones necesarias en la polémica</i>	60
§ 2.3.1. <i>Necesidad de reglas de juego</i>	60
§ 2.3.2. <i>La incompatibilidad de los discursos de la polémica</i>	60

§ 2.3.3. <i>Persuasión y victoria (un juego de suma a lo sumo cero)</i>	61
§ 2.3.4. <i>Simetrías cuantitativas y cualitativas</i>	64
§ 2.4. <i>Condiciones necesarias en un diálogo cooperativo</i>	65
§ 2.4.1. <i>El diálogo cooperativo</i>	65
§ 2.4.2. <i>Brajylogía o brevedad del discurso</i>	68
§ 2.4.3. <i>La relevancia o ceñimiento al tema</i>	69
§ 2.4.4. <i>Homología</i>	69
§ 2.5. <i>El “ascenso dialéctico”</i>	71
Capítulo 3. <i>La ciencia y sus formas</i>	73
§ 3.1. <i>¿Qué es un fundamento?</i>	73
§ 3.2. <i>El grado de fundamento</i>	76
§ 3.3. <i>Relaciones entre fundamentos</i>	80
§ 3.4. <i>Principio del fundamento del silogismo</i>	84
§ 3.5. <i>Silogismos dialécticos y silogismos científicos</i>	84
§ 3.6. <i>Clasificación de la ciencia según su grado de fundamento</i>	89
§ 3.7. <i>Comentarios</i>	90
Capítulo 4. <i>Scio aliquid esse (del ser y la nada)</i>	93
§ 4.1. <i>Usos relativos de la palabra ‘nada’</i>	93
§ 4.2. <i>La etimología de la palabra ‘nada’</i>	94
§ 4.3. <i>La nada y el cero en las matemáticas y sus adyacencias</i>	95
§ 4.4. <i>La nada en la filosofía naturalis</i>	100
§ 4.5. <i>Parménides, el ser y la nada</i>	102
§ 4.6. <i>Ser, nada, muerte, angustia</i>	103
§ 4.7. <i>Heidegger, la muerte y la nada</i>	104
§ 4.7.1. <i>El modo inauténtico del ser–para–la–muerte</i>	106
§ 4.7.2. <i>El modo auténtico del ser–para–la–muerte</i>	107
§ 4.7.3. <i>La nada heideggeriana</i>	109
§ 4.7.4. <i>¿Qué comentarios surgen en la ciencia contemporánea?</i>	113
Capítulo 5. <i>Ser, consciencia, nada</i>	115
§ 5.1. <i>Cogito, ergo sum</i>	115
§ 5.2. <i>La primera pregunta de Leibniz</i>	116
§ 5.3. <i>La nada según Kant</i>	123
§ 5.4. <i>El ser y la nada según Berkeley</i>	126
§ 5.5. <i>Ser y consciencia</i>	135
§ 5.6. <i>Consideraciones finales</i>	137
Capítulo 6. <i>Tiempo, causalidad, libertad</i>	143
§ 6.1. <i>Estructuras temporales</i>	143
§ 6.2. <i>Relaciones causales</i>	148
§ 6.3. <i>Las estructuras del mundo</i>	150
§ 6.4. <i>El azar</i>	154
§ 6.5. <i>La causa final</i>	155
§ 6.6. <i>La libertad</i>	157



§ 6.6.1. <i>La libertad de acción</i>	158
§ 6.6.2. <i>La libertad de la voluntad</i>	159
§ 6.6.3. <i>La libertad como espacio de juego</i>	160
§ 6.6.4. <i>La libertad como elección y decisión</i>	163
§ 6.1.5. <i>La libertad como autodeterminación</i>	164
§ 6.7. <i>Caracterización de la libertad</i>	167
§ 6.8. <i>Conflictos en la esencia de la libertad</i>	168
§ 6.9. <i>Azar y voluntad libre</i>	168
§ 6.10. <i>Libertad: una defensa insuficiente pragmática–trascendental</i>	170
§ 6.11. <i>Erasmus de Rotterdam versus Martín Lutero (De libero arbitrio versus De servo arbitrio)</i>	174
Capítulo 7. <i>Esbozo de una moral agnóstica mínima</i>	179
§ 7.1. <i>Introducción</i>	179
§ 7.2. <i>La aproximación a la ética de Wilhelm Kamlah</i>	180
§ 7.3. <i>Un esbozo de moral</i>	182
§ 7.4. <i>Ética y moral</i>	183
§ 7.5. <i>Algunos comentarios</i>	184
§ 7.6. <i>El conflicto</i>	186
§ 7.7. <i>Especies de conflictos</i>	187
§ 7.8. <i>¿Valores o bienes?</i>	189
§ 7.9. <i>El bien y los bienes morales</i>	191
§ 7.10. <i>Interludio suizo</i>	194
§ 7.11. <i>Cuasiuniversalidad finita o generalidad</i>	196
§ 7.12. <i>Ejemplo de cuasiuniversalidad finita</i>	197
§ 7.13. <i>Deseo originario, decisión, acuerdo fundamental y consecuencias</i>	198
§ 7.14. <i>Condiciones de posibilidad para una convivencia pacífica duradera</i>	201
§ 7.15. <i>La estructura de una moral mínima. Un esbozo</i>	203
§ 7.16. <i>El axioma de Prior</i>	205
§ 7.17. <i>La dignidad según Kant</i>	208
§ 7.18. <i>Ser y deber ser: ley de Hume y falacia naturalista</i>	209
§ 7.19. <i>Diferencias con la falacia naturalista</i>	211
§ 7.20. <i>Algunos comentarios y consecuencias</i>	213
§ 7.21. <i>Moral agnóstica mínima, virtudes y vicios cardinales</i>	217
§ 7.22. <i>Libertad y normas</i>	219
§ 7.23. <i>Normas externas y libertad</i>	220
§ 7.24. <i>Libertad y abnegación</i>	223
§ 7.25. <i>Normas morales y libertad</i>	224
§ 7.26. <i>Conclusión</i>	227
Capítulo 8. <i>Bienes</i>	229
§ 8.1. <i>Una clasificación posible de los bienes</i>	229
§ 8.2. <i>Aspectos estructurales de los bienes y males</i>	235
§ 8.3. <i>El bien moral</i>	242
§ 8.4. <i>Conflictos</i>	246
§ 8.5. <i>Algunas consideraciones sobre las máximas kantianas</i>	255

§ 8.6. <i>De regreso a una moral mínima</i>	257
§ 8.7. <i>Condiciones necesarias</i>	258
§ 8.7.1. <i>¿Hay que respetar las vidas humanas?</i>	258
§ 8.7.2. <i>¿Se debe respetar la integridad personal de las vidas humanas?</i>	259
§ 8.7.3. <i>¿Se deben respetar los bienes de las personas y de los grupos humanos?</i>	259
§ 8.7.4. <i>Honor y dignidad de las personas</i>	261
§ 8.7.5. <i>La información y sus límites</i>	263
§ 8.8. <i>El bien y el mal</i>	263
§ 8.9. <i>Los hábitos, la virtud y el vicio</i>	264
§ 8.10. <i>Resumen de una fundamentación de ética mínima</i>	267
Capítulo 9. <i>Valores</i>	273
§ 9.1. <i>El concepto de valor</i>	273
§ 9.2. <i>La ética material del valor de Max Scheler</i>	274
§ 9.3. <i>La ética según Nicolai Hartmann</i>	279
§ 9.4. <i>La estructura de los valores según Nicolai Hartmann</i>	280
§ 9.5. <i>Altura y fuerza del valor de los bienes</i>	283
§ 9.6. <i>El reino de los bienes y sus valores</i>	286
§ 9.7. <i>Valores, dígrafos y reticulados</i>	288
Capítulo 10. <i>Virtud y Mesotes</i>	291
§ 10.1. <i>Introducción</i>	291
§ 10.2. <i>Representación tradicional</i>	295
§ 10.3. <i>La representación de Nicolai Hartmann</i>	296
§ 10.4. <i>Variantes</i>	298
§ 10.5. <i>Hacia una representación cualitativo–valorativa</i>	303
§ 10.6. <i>Conclusión</i>	307
<i>Epílogo</i>	309
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	311

## NOTACIONES

Notación de teoría de conjuntos y sistemas numéricos.

$\{a, b, \dots\}$	Presentación extensional de un conjunto (finito).
$\{a: Pa\}$	Definición intensional de un conjunto (finito o infinito).
$\in$	Relación de pertenencia a un conjunto, secuencia, etc.).
$\notin$	Negación de la relación de pertenencia.
$\{a, b\}$	Par no ordenado.
$\langle a, b \rangle$	Par ordenado.
$\{a_1, \dots, a_n\}$	$n$ -tupla no ordenada.
$\langle a_1, \dots, a_n \rangle$	$n$ -tupla ordenada.
$\subseteq$	Inclusión <i>lato sensu</i> entre conjuntos, dominios, etc.
$\subset$	Inclusión <i>stricto sensu</i> entre conjuntos, dominios, etc.
$\not\subset$	No inclusión.
$=$	Igualdad de conjuntos, o predicado de identidad.
$\neq$	Desigualdad de conjuntos, o predicado de diferencia.
$\leq$	Menor o igual
$\geq$	Mayor o igual
$\cap, \cap$	Intersección de conjuntos.
$\cup, \cup$	Unión de conjuntos.
$-$	Diferencia de conjuntos.
$'$	Complemento (relativo) de un conjunto.
$\sim$	Equivalencia entre conjuntos (existencia de correspondencia 1-1).
$\emptyset$	Conjunto vacío, o clase vacía, o lista vacía de fbf.s.
$M \times N$	Producto cartesiano.

Notación de la lógica clásica de primer orden  
(Variante de la notación de Hilbert–Lorenzen y notación polaca)

$\rightarrow, C$	Subjuntor o implicador material (o filónico).
$\leftarrow, B$	Subjuntor o implicador material converso.
$\leftrightarrow, E$	Bisubjuntor o biimplicador material.
$\wedge, K$	Conjuntor.
$\vee, A$	Disyuntor inclusivo (o adjuntor).
$\neg, N$	Negador.
$\perp, D$	Incompatibilidad (barra de Sheffer).
$\downarrow, X$	Negación conjunta (flecha de Peirce).
$\wedge, J$	Disyuntor exclusivo.
$p, q, r, s,$	Variables de enunciado.
$a, b, c,$	Parámetros (o variables libres, o ‘aparentes’) de individuo.
$a_1, \dots, a_n$	Constantes de individuo u objetos extralingüísticos de la semántica.
$x, y, z, \dots$	Variables (ligadas) de individuo.
$t, t_1, t_2, \dots, t_n, \dots$	Términos de individuo.

$P_m^n, Q_m^n, R_m^n,$	Predicadores con $n$ lugares de argumento y subíndice.
$f_m^n, g_m^n, h_m^n,$	Operadores de función con $n$ argumentos y subíndice.
$\Lambda xA(x)$	Cuantor universal: "para todo $x$ , $x$ es $A$ ".
$\exists xA(x)$	Cuantor existencial: "existe al menos un $x$ , tal que $x$ es $A$ ".
$\forall!xA(x)$	Cuantor unitario: "existe exactamente un $x$ que satisface $A(x)$ ".
$\Delta$	Operador de necesidad.
$\nabla$	Operador de posibilidad.

#### Notación del metalenguaje del cálculo clásico de primer orden

$\vdash$	Relación de deducción sintáctica. (trazo de juicio de Frege)
$\nVdash$	Negación de la relación asimétrica de deducción sintáctica.
$\dashv\vdash$	Regla simétrica de deducción sintáctica.
$\models$	Relación (asimétrica) de consecuencia semántica: de la verdad de fbfs de la izquierda se sigue la verdad de la fbfs de la derecha.
$\nmodels$	Negación de la relación asimétrica de consecuencia semántica.
$\Leftrightarrow$	Signo de definición (por equivalencia o por identidad).
$\Rightarrow$	Signo de implicador (si...entonces) metalingüístico. También signo de regla.
$\Leftrightarrow$	Signo de biimplicador (...si y sólo si...) metalingüístico.
$\cdot$	Signo de conjuntor metalingüístico.
$+$	Signo de disyuntor inclusivo metalingüístico.
$\sim$	Signo de negador metalingüístico.

Puntuación: Se usan las reglas de paréntesis habituales. Para ahorrar paréntesis se conviene en que ' $\neg$ ' conecta más fuerte que ' $\wedge$ ', ésta más fuerte que ' $\vee$ ', ésta más fuerte que ' $\rightarrow$ ' y ésta más fuerte que ' $\leftrightarrow$ '. Si aparecen otras constantes lógicas, o hay ambigüedades, se recurre a paréntesis, corchetes, o llaves.

## PRÓLOGO

*Wir sind gewohnt,  
daß die Menschen verhöhnen,  
was sie nicht verstehen.*<sup>5</sup>

### § 0.1. Introducción

Preguntamos y buscamos respuestas, con poco éxito, por eso estas reflexiones son imperfectas. Tal vez hemos interrumpido su tratamiento, tal vez no es posible completarlo. Estas reflexiones inconclusas lo serían tal vez porque sus temas trascienden nuestras posibilidades, o están más allá de nuestras capacidades, como ejemplarmente lo expresara Kant. A pesar de ello escribimos este libro, porque hacerlo es también un acto de fe. Es creer que el mundo, el libro, y sus posibles lectores, seguirán existiendo, incluso después de nuestra muerte. Este acto de fe no se agota en la filosofía y la ciencia. Gran parte de las obras humanas se crean pensando que han de trascender la vida de su autor.

De cuestiones de esta índole trata el libro, que pretende plantearlas, exponerlas y, de ser posible, aventurar respuestas sostenibles. Las soluciones buscadas serán de diverso talante, pocas con fundamento suficiente, como sí ocurre con tesis lógicas, matemáticas y pequeños fragmentos de la física. Muchas veces sólo alcanzaremos fundamentos insuficientes, que con fortuna serán buenos fundamentos. Así llamamos a los que superan todas las dificultades surgidas hasta el presente, aunque no todas las dificultades posibles, ya que otras nuevas pueden surgir en cualquier momento. Y muchas veces deberemos conformarnos sólo con conjeturar soluciones.

Las cuestiones que nos atormentan son tesis de índole gnoseológica, metafísica o ética. Hay muchos temas universales. Los más frecuentes

---

<sup>5</sup> Goethe, *Faust. Der Tragödie erster Teil, Studierzimmer*, 1205-6. Traducción: “*Estamos acostumbrados a que los seres humanos se burlen de lo que no comprenden.*” También “*Der Mensch schätzt nur das, was er versteht.*” (*El ser humano sólo aprecia lo que comprende*).

son los del amor, la vida, la felicidad, la humanidad, el tiempo, el espacio, la vejez, la muerte, Dios, la amistad, la mujer y el varón, la palabra, la verdad, el conocimiento, la fe, la memoria, la comunidad, el arte, la música, el trabajo, etc. Sólo trataremos algunos y agregaremos otros estrictamente filosóficos, como son los del ser y la consciencia, la libertad, el bien y el mal, la virtud y el vicio, y los valores. El tiempo del que disponemos es escaso: estamos en el final de nuestra vida. Comencemos por lo tanto la tarea.

## § 0.2. Las preguntas universales según Immanuel Kant y Martin Schneider

¿Por qué estudiamos filosofía? Hace muchos años decidí dedicarme a ella, luego de haber estudiado varios años de ingeniería aeronáutica y matemática. Aunque los problemas del vuelo y de las estructuras matemáticas me siguen cautivando, temas más inquietantes, a veces angustiosos, me acosaban. Son cuestiones que las ciencias y las técnicas mundanas no son capaces de resolver. Hoy estamos como entonces, inquietos, acosados y en ocasiones angustiados por aquellas mismas antiguas cuestiones y otras más recientes. Y como antaño nos esforzaremos en primer lugar por plantear clara y distintamente los problemas y, cuando creamos haberlo logrado, casi siempre sólo seremos capaces de proponer conjeturas, aunque no de alcanzar soluciones definitivas. Sin embargo, en la mayoría de los casos intentaremos arriesgar argumentos lo mejor fundados posibles, en defensa de las que consideremos las mejores conjeturas.

¿Cuáles son esas cuestiones filosóficas fundamentales y cómo se organiza ese sistema de cuestiones filosóficas? Y además ¿cuántas de ellas tienen respuestas satisfactorias?, ¿cuántas no las tienen y cuántas carecen de respuestas? Y las que tienen respuestas aparentemente satisfactorias, ¿cuáles tienen respuestas que resuelven el problema definitivamente y cuáles, si bien nos convencen temporariamente, no las consideramos más allá de toda duda? ¿O cuáles parecen estar en esa zona incómoda de incertidumbre, que constituye la región de las opiniones razonadas pero dudosas?

Kant se ocupó ejemplarmente del tema cuando nos propuso sus cuestiones filosóficas fundamentales. Aquí no recurriremos a su producción precrítica. Comenzaremos con la *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, que abreviamos *KrV*). Allí propuso Kant tres preguntas: ¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me está permitido esperar? Eran tres cuestiones que desembocaban en una

cuarta: ¿Qué es el hombre?, entendida en sentido filosófico.<sup>6</sup> El texto de la *KrV* dice así:

*“Todo interés de mi razón (el especulativo tanto como el práctico) se unifican en las siguientes tres preguntas:*

- 1) ¿Qué puedo saber?*
- 2) ¿Qué debe hacer?*
- 3) ¿Qué me está permitido esperar?*

*La primera pregunta es sólo especulativa. Hemos agotado (según presumo) todas las respuestas posibles a la misma, y finalmente encontrado aquella, con la cual la razón ciertamente se debe satisfacer y, aunque no mire a lo práctico, también tiene motivo para estar contenta: [...]*

*La segunda pregunta es meramente práctica. Ella puede por cierto pertenecer a la razón pura, pero entonces ya no es trascendental, sino moral, por lo tanto, no puede ocupar a nuestra crítica en sí misma.*

*La tercera pregunta, a saber: cuando hago lo que debo, ¿qué debo entonces esperar? Es simultáneamente práctica y teórica, de modo que lo práctico conduce sólo como un hilo conductor a la respuesta de lo teórico y, cuando ésta asciende, a una cuestión especulativa. Pues todo esperar se refiere a la felicidad, ... Aquel acaba finalmente en la conclusión, de que algo sea (lo que determina el último fin posible), porque algo debe ocurrir; esto, que algo sea (que obre como causa suprema), porque algo acontece.”<sup>7</sup>*

---

<sup>3</sup>Una respuesta empírica a la cuarta pregunta fue tratada por Kant en su *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropología desde un punto de vista pragmático).

<sup>7</sup>*KrV*, A 804-5, B 832-3: *Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:*

- 1) Was kann ich wissen?*
- 2) Was soll ich thun?*
- 3) Was darf ich hoffen?*

*Die erste Frage ist bloß spekulativ. Wir haben (wie ich mir schmeichle) alle mögliche Beantwortungen derselben erschöpft, und endlich diejenige gefunden, mit welcher die Vernunft zwar befriedigen muß, und, wenn sie nicht aufs Praktische sieht, auch Ursache hat, zufrieden zu sein: ...*

*Die zweite Frage ist bloß praktisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdenn doch nicht transzendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht beschäftigen.*

*Die dritte Frage, nämlich: wenn ich tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? Ist praktisch und theoretisch zugleich, so, daß das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit, ... Jenes läuft zuletzt auf den Schluß hinaus, daß etwas sei (was den letzten möglichen Zweck bestimmt), weil etwas geschehen soll: dieses, daß etwas sei (was als oberste Ursache wirkt), weil etwas geschieht.*

Luego precisa Kant qué entiende por *felicidad* (*Glückseligkeit*):

*“Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto extensivas, según la multiplicidad de las mismas, como intensivas, según el grado, y también protensivas, según la duración.)”*<sup>8</sup>

En su *Lógica*<sup>9</sup>, que elaborara y editara Gottlob Benjamin Jäsche en el año 1800, Kant amplía la cuestión diciendo:

*“El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita se puede reducir a las siguientes preguntas: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me está permitido esperar? 4) ¿Qué es el hombre? La primera pregunta la responde la metafísica, la segunda la moral, la tercera la religión, y la cuarta la antropología. En el fondo se podría reducir todo esto a la antropología, porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última.*

*El filósofo por lo tanto debe poder determinar 1) las fuentes del saber humano, 2) la magnitud del uso posible y útil de todo saber, y finalmente 3) los límites de la razón. – Lo último es lo más necesario, pero también lo más difícil, algo sobre lo qué sin embargo el filodexo no se ha preocupado.”*<sup>10</sup>

Las preguntas kantianas tratan los mayores problemas filosóficos, y especialmente de su filosofía: los problemas del conocer, los problemas del obrar (los problemas prácticos, morales y políticos) y los de las creencias metafísicas y teológicas. Luego precisa Kant:

*“A un filósofo pertenecen fundamentalmente dos cosas: 1) Cultura del talento y de la destreza, para utilizarlos a toda variedad de fines. 2)*

---

<sup>8</sup>KrV, A 806, B 834. *Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, der Grade, und auch protensive, der Dauer nach).*

<sup>9</sup>Título original: *Immanuels Kants Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen*. Verarbeitet und veröffentlicht bei Gottlob Benjamin Jäsche. Königsberg, bey Friedrich Nicolovius, 1800. Citamos por la edición de Weischedel, *Kant-Werke*, Band V, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 419–582.

<sup>10</sup>*Logik, Einleitung*, A 25. *„Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf man hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.*

*Der Philosoph muß also bestimmen können 1) die Quellen des menschlichen Wissens, 2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens, und endlich 3) die Grenzen der Vernunft. – Das letztere ist das Nötigste, aber auch das Schwerste, um das sich aber der Philodex nicht bekümmert.“*



*Habilidad en el uso de todos los medios para cualesquiera fines. Ambas cosas se deben unificar; pues sin conocimientos jamás se tornará un filósofo, pero tampoco los conocimientos solos constituirán al filósofo, si no se agrega una adecuada conexión de todos los conocimientos y habilidades en una unidad y una intuición en acuerdo de los mismos con los más altos fines de la razón humana. Nadie se puede llamar un filósofo en absoluto, que no pueda filosofar. Pero filosofar sólo se puede aprender mediante el ejercicio y el uso autónomo de la razón. ¿Cómo se debería aprender propiamente la filosofía? Cada pensador filosófico construye, por así decirlo, su propia obra sobre los restos de la obra de otro, pero ninguna ha llegado a ser, que haya sido estable en todas sus partes. Por ello no se puede aprender filosofía ya desde el fundamento, porque ella no ha existido aún. Incluso suponiendo que hubiera existido realmente una: nadie que la aprendiera podría decir de sí, que él sea un filósofo, pues su conocimiento de ello sería pues siempre sólo subjetivo = histórico.”<sup>11</sup>*

Un gran amigo, temprana y lamentablemente fallecido, el Dr. Martin Schneider, quien fuera profesor titular de la *Westfälische Wilhelms-Universität (WWU)* de Münster, Alemania, director de la *Leibniz Forschungsstelle Münster* y editor de los escritos filosóficos de la obra de Leibniz, en su último libro ordenó los problemas propuestos por Kant de un modo consistente con la tradición kantiana, pero también compatible con el modo en que planteamos actualmente esos problemas.<sup>12</sup> Para ello dividió su libro en cuatro secciones y ocho capítulos. Cada sección contiene dos capítulos que tratan un tipo de problemas:

---

<sup>11</sup>*Logik, Einleitung, A 26. Zu einem Philosophen gehören hauptsächlich zwei Dinge: 1) Cultur des Talents und der Geschicklichkeit, um sie zu allerlei Zwecken zu gebrauchen. 2) Fertigkeit im Gebrauch aller Mittel zu beliebigen Zwecken. Beides muß vereinigt sein; denn ohne Kenntnisse wird man nie ein Philosoph werden, aber nie werden auch Kenntnisse allein den Philosophen nicht ausmachen, wofern nicht eine zweckmäßige Verbindung aller Erkenntnisse und Geschicklichkeiten zur Einheit hinzukommt und eine Einsicht in die Übereinstimmung derselben mit den höchsten Zwecken der menschlichen Vernunft. Es kann sich überhaupt keiner einen Philosophen nennen, der nicht philosophiren kann. Philosophiren läßt sich aber nur durch Übung und selbsteigenen Gebrauch der Vernunft lernen. Wie sollte sich auch Philosophie eigentlich lernen lassen? Jeder philosophische Denker baut, so zu sagen, auf den Trümmern eines Andern sein eigenes Werk, nie aber ist eines zu Stande gekommen, das in allen seinen Theile beständig gewesen wäre. Man kann daher schon aus dem Grunde Philosophie nicht lernen, weil sie noch nicht gegeben ist. Gesetzt aber auch, es wäre eine wirklich vorhanden: so würde doch keiner, der sie auch lernte, von sich sagen können, daß er ein Philosoph sei, denn seine Kenntniß davon wäre doch immer nur subjektiv = historisch.“*

<sup>12</sup>SCHNEIDER 2004: SCHNEIDER, Martin: *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

La *primera sección* de problemas trata el problema del conocimiento en sus diversos modos:

1. El primer capítulo trata el problema del conocimiento del mundo mediante la razón y la experiencia.
2. El segundo el problema de los métodos de las ciencias.

La *segunda* trata los problemas *ontológicos*, es decir los del ser sensible –en general del ser fenoménico–, que son los temas de que se ocupa la ciencia que pretende describir la estructura y el orden del mundo:

3. El tercer capítulo trata los problemas de la ciencia natural, del universo y la materia.
4. El cuarto, los problemas del cuerpo y el alma.

En la *tercera sección* aparecen los problemas que denominamos *metafísicos*, que son los del ser no fenoménico o suprasensible, o lo que en la terminología kantiana se llamaba lo nouménico. Este tipo de problemas estudia a Dios y lo creado:

5. El quinto capítulo plantea la cuestión de la existencia de Dios.
6. Y el sexto, el complejo problema de la teodicea.

Finalmente, la *última sección* considera el tipo de problemas *prácticos*:

7. El séptimo capítulo trata los problemas de la relación entre los seres humanos, el individuo y la sociedad.
8. Y el octavo los temas de la moral, la virtud y el estado.

La distinción entre *ontología* y *metafísica* varía en la historia de la filosofía, pero como vemos, Schneider adopta en su organización de los problemas filosóficos – y nosotros también lo hacemos – la distinción ya insinuada más arriba, que es la que propusiera Kant en sus *Fortschritte der Metaphysik*<sup>13</sup>, A 10–11, donde dice:

“La ontología es aquella ciencia (como parte de la metafísica), que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en tanto éstos remiten a objetos dados a los

---

<sup>13</sup> “Los progresos de la metafísica.” El título de la edición original es *Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die Wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat.* (Herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink. Königsberg, 1804, bey Goebbels und Unzer.) Citamos por la edición de Weischedel, vol. 5, p. 590.

*sentidos, y que por lo tanto se pueden corroborar mediante la experiencia. Ella no toca lo suprasensible, que es el fin último de la metafísica, le pertenece por tanto sólo como propedéutica, como vestíbulo o atrio de la verdadera metafísica, y se llama filosofía trascendental, porque contiene las condiciones y los primeros elementos de todo nuestro conocimiento a priori.”<sup>14</sup>*

Esta diferencia entre ontología y metafísica es de extrema importancia, ya que expresa el núcleo de la filosofía crítica. La ontología kantiana es fenoménica y por ello es cognoscible bajo las condiciones *a priori* de la intuición y del entendimiento, en tanto que la metafísica que la trasciende corresponde a lo nouménico, que está más allá de las posibilidades del conocimiento demostrable. En estas cuestiones podemos acordar en general con Kant, aunque no confiemos tanto como él en un aspecto del conocimiento fenoménico: él consideraba que la mecánica de su tiempo estaba, como la matemática, más allá de toda duda, en tanto que hoy sabemos que esa ciencia galileano–newtoniana sólo permite cálculos y predicciones precisas cuando estudia sistemas inerciales que se mueven entre sí a velocidades relativamente bajas respecto de la velocidad de la luz. Por eso en la actualidad es preciso limitar el alcance del conocimiento fenoménico seguro:

Ya no consideramos a la mecánica y la física clásica en general como conocimientos suficientemente fundados, luego del trabajo de demolición gnoseológica que obraron sobre ellas la física cuántica por un lado y la mecánica relativista por el otro.

Por otra parte, si bien podemos acordar plenamente con Kant en que no es posible un conocimiento seguro de lo nouménico, no obstante, es posible admitir, al menos temporariamente, muchos argumentos imperfectamente fundados que aparecen en las discusiones sobre problemas metafísicos.

En ocasiones nos será incluso posible comparar los grados de fundamento imperfecto que se conceden a diversas tesis metafísicas, parcial o totalmente incompatibles entre sí.

---

<sup>14</sup> „Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Teil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur, so fern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propädeutik, als die Halle, oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik, und wird Transzendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unsrer Erkenntnis a priori enthält.“

### § 0.3. Husserl y Heidegger, entre otros

Aunque Martin Heidegger raramente menciona quiénes influyeron sobre su pensamiento, él mismo adoptó en su obra principal, *Sein und Zeit*, una distinción del significado de los términos *Ontología* y *Metafísica* que nos recuerda a Kant. En efecto, su ontología fundamental, el gran tema de esa obra, pretende ser una descripción de la estructura fenoménica original e ineludible, la del “*ser en el mundo*” –en alemán “*in der Welt sein*”–, del “*ser-ahí*”, o *Dasein*, en el mundo o *Welt*, y sus “existenciaríos”, que no son cualidades o relaciones empíricas, sino condiciones necesarias para el darse de la estructura (ser-ahí, mundo) = (*Dasein*, *Welt*). No hay mundo que no sea mundo de quien “es ahí”, o *Dasein*, ni *Dasein* sin mundo. Desde allí intenta describir fenomenológicamente en sus detalles la estructura necesaria o esencial de la ontología fundamental que sea un saber suficientemente fundado, más allá de toda duda. Esto es lo que se propuso realizar Martin Heidegger y, según parece, en buena parte lo logró, aunque su obra siempre esté abierta a revisiones, precisiones y reinterpretaciones, como toda obra humana.

Heidegger fue discípulo de Edmundo Husserl (1859–1938), uno de los más importantes filósofos del siglo XX. La crítica de Husserl al psicologismo en la lógica desembocó en su proyecto de construir una “*Filosofía como ciencia estricta*”, como llamó a su importante libro de 1911 (*Philosophie als strenge Wissenschaft*), que leímos cuando estudiantes. El proyecto filosófico de Husserl fue excelente y alcanzó un enorme desarrollo. Su método fenomenológico se desarrolló en varias etapas y es una de las conquistas filosóficas principales de la filosofía occidental. El prosigue los esfuerzos kantianos para una fundamentación suficiente de la ciencia y procura extenderla lo más posible en el ámbito de la filosofía. Mucho de esto fue logrado por Husserl y sus discípulos. Sin embargo, muchos temas de los fundamentos de la metafísica y de la ética son renuentes a alcanzar ese nivel de ciencia absolutamente fundada que la filosofía intenta desde antaño. Por eso nuestro intento será mucho más modesto, ya que en numerosos asuntos gnoseológicos, metafísicos y éticos raramente podemos alcanzar fundamentos perfectos. Por eso el objetivo de nuestros esfuerzos pocas veces será el de hacer filosofía como ciencia estricta, sino sólo filosofía como ciencia falible, no estricta.

Retornando a Kant podemos afirmar que su principal interés fue el de argumentar y fundar la ciencia como saber suficientemente fundado, aquella que está más allá de toda duda. No obstante, en su lógica se

ocupó ocasionalmente de algunos aspectos de la razón que llamamos insuficiente, sobre los que volveremos más adelante.

#### § 0.4. Críticas desde el pensamiento analítico y sus límites

Antes de terminar con esta introducción queremos recordar que algunos filósofos del siglo XX, especialmente los representantes de las corrientes autodenominadas “filosofía analítica”, curiosamente han sido muy agresivos al tratar algunas cuestiones inevitables, como las cuestiones del tercer tipo de Schneider, las que siguiendo a Kant merecen llamarse “metafísicas”. La aproximación kantiana parece apropiada e ingeniosa: su “metafísica del conocimiento”, con sus formas de la intuición y sus categorías del entendimiento tenía un dominio preciso de validez: sólo se podía aplicar a los fenómenos. Lo nouménico quedaba fuera de su alcance. La tesis de Kant se presenta como razonable, ya que en general no parece posible alcanzar un conocimiento suficientemente fundado de lo nouménico, al menos en su mayor parte. Pero creemos que su posición se puede mejorar en dos sentidos, pues:

1. Como más tarde señalara Karl R. Popper, y otros importantes teóricos de la ciencia, tampoco se puede dar fundamento suficiente para la mayor parte de los enunciados de la ciencia fenoménica. La mecánica de los tiempos de Kant era la mecánica clásica galileana–newtoniana, la que, como dijimos, era para Kant una ciencia de verdad indudable. Sin embargo, esa mecánica clásica fue parcialmente refutada cuando se aplicaron los principios galileanos de adición vectorial a las sumas de velocidades entre sistemas inerciales que se movían a velocidades próximas a la velocidad de la luz  $c$ . Esta falsación fue empírica –por lo tanto, igualmente falible–, pero fue muy bien contrastada y con creciente precisión a lo largo de dos siglos. Todo ello constituyó uno de los antecedentes que promovieron la aparición de la mecánica relativista, primero con Henri Poincaré y luego con Albert Einstein. Algo semejante ocurrió con el principio de continuidad de la mecánica clásica: *natura non saltus facit*.<sup>15</sup> Este principio era universalmente aceptado, pero cuando se lo aplicaba a los espectros de absorción y de emisión en sistemas próximos a esa entidad teórica ideal que es el cuerpo negro, los resultados medidos diferían mucho de los espectros

---

<sup>15</sup> Ver Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano).

predichos por la teoría. Ante esa discrepancia inevitable, Max Planck propuso lo que entonces parecía una herejía en la física de comienzos del siglo XX: prescindir de dicho principio de continuidad y admitir saltos en las frecuencias del espectro. A partir de allí se pudieron deducir los espectros observados y la “constante de Planck”  $h$ , que resultó ser una constante universal. A partir de modificaciones discontinuas se constituyó paulatinamente lo que luego se conocería como “mecánica cuántica”, que resultó adecuada para el estudio de las entidades físicas extremadamente pequeñas.

2. Considerando lo que acabamos de decir, resultó que la ciencia fenoménica y la metafísica ya no parecían ser tan diferentes como pensaba Kant, ya que no se podían dar fundamentos suficientes ni en las ciencias fenoménicas, ni en la metafísica de lo nouménico. Sin embargo, para ambas se podían dar fundamentos insuficientes plausibles, aunque éstos fueran de naturaleza diferente. En efecto, la distinción entre fenoménico y nouménico se conserva, porque el fundamento insuficiente de lo fenoménico se vincula claramente con una insuficiencia de relaciones en un mundo en principio perceptible, en forma directa o indirecta, en tanto que es más difícil, y en muchos casos imposible, encontrar vínculos claros entre lo nouménico y lo fenoménico. Esto nos permite conservar una distinción entre los dos tipos de problemas, los ontológicos ligados al ámbito de lo fenoménico, y los metafísicos, ligados a una relación entre lo fenoménico del diálogo y el discurso, y lo nouménico.

Pero volvamos al tema ya mencionado de ciertas críticas de filósofos analíticos. Algunos de ellos fueron inclementes críticos de la metafísica y de la ontología fundamental. En general recurrieron a un análisis lógico del lenguaje de la ciencia en comparación con el lenguaje de la metafísica y concluyeron que el discurso científico tenía sentido, en tanto que el discurso metafísico carecía de él: es decir, la metafísica parecía decir algo, pero no decía nada. El ejemplo más conspicuo de un análisis de esta índole fue dado por Rudolf Carnap cuando citó la expresión de Heidegger “*das Nichts nichtet*” (que se ha traducido al español como “*la nada anonada*”). Ahora bien, la ontología fundamental heideggeriana no se agota en esa frase, cuyo sentido es al menos inicialmente oscuro. Carnap podría tener razón al negarle sentido a esa frase de Heidegger, pero se pueden proponer muchos otros enunciados de la ontología fundamental heideggeriana que son claramente significativas, como ocurre con la descripción de la estructura de la ontología fundamental del *Dasein* y de su “ser-en-el-mundo”, que

expone en su libro fundamental *Sein und Zeit*. De hecho, la tesis del sinsentido de toda expresión metafísica fue rápidamente contestada, incluso por filósofos de la tradición analítica, como el propio Karl Popper, como Jan Łukasiewicz, Józef Maria Bocheński, y muchos otros.

Lo más dañino de la tesis del sinsentido, no fue que tornara inaplicable el método racional a las cuestiones metafísicas, sino que además nos prohibía inclusive discutir las principales cuestiones filosóficas. Por eso en este trabajo intentamos recuperar el diálogo racional sobre esos problemas, pero fundamentalmente desde uno de los ámbitos por mucho tiempo más desatendidos de la razón, que es el de la *razón insuficiente*, que podemos considerar no sólo como una forma general y ampliada de la razón, sino también como la razón en su forma originaria, pues ya está presente en muchos ejemplos socráticos y en la obra de Platón, que nos presenta ese pensamiento socrático.

En los capítulos siguientes consideraremos algunos ejemplos de problemas filosóficos de los cuatro tipos propuestos por Schneider, pero no lo haremos de modo sistemático ni omnisciente. No pretenderemos agotar los dominios de esos problemas, sino sólo dar algunos ejemplos de ellos y proponer algunos de los muchos argumentos que pretenden fundarlos. Además, no podemos negar que dichos problemas y argumentos nos han inquietado a lo largo de toda nuestra vida.

### § 0.5. ¿Qué problemas consideraremos?

Hemos organizado este libro en tres partes. En la primera resumiremos algunos aspectos del problema del conocimiento y presentaremos una versión abreviada de la forma en que proponemos tratarlos, como también algunos de sus límites. El contenido de esta cuestión no es nuevo, salvo en algunos detalles y aclaraciones, pues ha sido tratado en trabajo anteriores, como ROETTI 2014, ROETTI 2016 y ROETTI–MORO 2017.

En la segunda parte consideraremos problemas típicamente metafísicos, como el del ser y la nada, que será el preámbulo de otro problema central, como es el de la consciencia.

Otro de los problemas centrales de toda la investigación filosófica occidental – y también universal – es el tema de la libertad. Y cuando decimos libertad nos viene a la mente el tema del determinismo, el de la causalidad eficiente y el de la causalidad final, y finalmente, si consideramos que la libertad es posible, el de las diversas formas de libertad. Como subproducto de esta discusión podremos advertir una

*contradicción pragmática* en las tesis deterministas absolutas. Además, el tema de la libertad y el determinismo desemboca inexorablemente en un modo más o menos inconsciente de entender la ciencia moderna, desde su nacimiento en el barroco italiano, principalmente con Galileo Galilei y su escuela que, *nolens volens*, suponía, al parecer sin advertirlo, un determinismo universal en que no había lugar para la libertad. Como sabemos ese determinismo fue aceptado primero, y criticado luego, en la filosofía posterior, pero debimos llegar al siglo XX para encontrarnos con una física, la de la microfísica o mecánica cuántica, que parece exigir un *déficit de determinación* en el mundo físico, lo que daría lugar a un rechazo de la tesis metafísica que sostiene un determinismo absoluto.

Si la libertad es posible, es decir, si el mundo no está totalmente determinado (o está "*subdeterminado*"), podríamos afirmar que la libertad de la voluntad no es un concepto con extensión vacía, y ello otorga sentido al amplio campo de los problemas de la filosofía práctica. Porque ¿qué moral sería posible en un mundo absolutamente determinado? La determinación completa elimina la responsabilidad. Así como nadie arrojado de un precipicio es responsable de caer a tierra, ya que la ley de gravedad no admite excepciones, *a fortiori*, si el determinismo fuese completo, entonces nadie sería *agente* y por lo tanto nadie sería tampoco responsable de ningún acto causalmente determinado desde el inicio de los tiempos.

Pero aquí, en nuestra discusión también veremos que la libertad es una *condición pragmática transcendental*, o *condición de posibilidad* de la mera posibilidad de *enunciar* incluso la tesis que la contradice, que es la tesis determinista absoluta, y en general, es una condición pragmática de posibilidad de la mera enunciación de un enunciado cualquiera.

Desde la admisión de un dominio limitado de libertad, será inevitable afrontar el problema del bien, y consecuentemente el problema del mal.

La tercera parte ingresa decididamente en los problemas prácticos. Una vez admitido algún vestigio de voluntad libre, trataremos con brevedad algunos problemas de fundamentación de la moral, como las nociones de los imperativos categórico e hipotético en los fundamentos de la moral. Esto nos enviará al problema de la fundamentación de una moral mínima como condición de posibilidad de toda forma de convivencia pacífica duradera. También daremos un vistazo a la relación entre bienes, males, las clasificaciones de los mismos, sus grados y un tema repetido y maltratado: el de los "valores". Queremos reconsiderar la relación entre valores y bienes, comenzando con los



trabajos de Max Scheler, pero considerando especialmente la evolución del tema en la filosofía de Nicolai Hartmann, con su clasificación de los valores por altura y por fuerza, etc.

Concluiremos esta última parte con una breve revisión del problema tradicional de la *mesotes* en la relación entre virtudes y vicios, problema que nos viene desde Aristóteles y que es mucho más complejo que lo que buena parte de la historia de la filosofía ha sostenido.

Una certeza inevitable en la partida es que nuestro proyecto esencial es el infinito, es la eternidad, pero nuestra realidad es finita. Surge así el conflicto existencial que constituye la tragedia de toda existencia humana. ¿Hay alguna solución satisfactoria para ella? Sólo nos queda la esperanza. Comencemos entonces a recorrer algunos de nuestros problemas y algunos de los argumentos que se suelen aducir en su favor o en su contra.

Bahía Blanca, 5 de noviembre de 2024

JORGE ALFREDO ROETTI  
Académico Correspondiente



## Capítulo 1 EL CONOCIMIENTO I

### § 1.1. ¿Qué podemos conocer?

De una proposición<sup>16</sup> se dicen la verdad y la falsedad, y también la verosimilitud y su antónimo, la inverosimilitud, y varios otros predicados sintácticos, semánticos y pragmáticos, como contrastado, corroborado, falsado, etc. Aquí usaremos generalmente el término *enunciado* y lo simbolizaremos con las variables '*p*', '*q*' y similares. Un enunciado es verosímil cuando parece verdadero, aunque pueda no serlo, y es inverosímil cuando parece falso, aunque no necesariamente lo sea. Es tradicional el ejemplo de Copérnico, quien afirmaba que la tierra giraba alrededor del sol. En esos tiempos ese enunciado era inverosímil, pues su contrario, que el sol giraba alrededor de la tierra era verosímil para casi todos, ya que *percibían* la inmovilidad de la tierra y el movimiento del sol. La tesis copernicana se consideraba falsa no sólo por el testimonio de los sentidos, sino por las doctrinas cosmológicas preponderantes hasta esos tiempos, y además por la interpretación habitual de la Biblia, que compartía el geocentrismo y condenaba el heliocentrismo (y a veces a sus sostenedores).

En este trabajo no haremos un análisis detallado del significado de estos términos, porque innecesario, ya que, en trabajos anteriores, a los que enviamos<sup>17</sup>, ya los hemos discutido.

Usamos el término *enunciado* para referirnos a figuras de un sistema lingüístico  $\mathcal{L}$  que tienen una forma y un contenido tales que permiten decir de ellos los predicados ya mencionados. Es fácil advertir que para predicar de un enunciado conceptos semánticos o semántico-pragmáticos, como los mencionados, necesitamos alguna justificación, es decir un *fundamento*. Comencemos con la noción de *verdad* que,

---

<sup>16</sup> La semántica lógica propone diferencias importantes entre expresiones como *proposición*, *enunciado* y *sentencia*, entre otras. Nosotros prescindiremos aquí de esas diferencias, salvo cuando sea oportuno usarlas. Es habitual decir que la sentencia es el significante o forma lingüística, la proposición el significado o sentido, y el enunciado la unidad sintética de ambos.

<sup>17</sup> Ver ROETTI 2014 en Bibliografía.

como sabemos desde Tarski, no es una noción sencilla. Por el contrario, ella ha mostrado ser un concepto de extraordinaria complejidad en la historia de la filosofía.

## § 1.2. La verdad.

A lo largo de la historia de la filosofía se han escrito numerosos y excelentes estudios sobre el tema de la verdad, por lo que nuestra discusión actual sólo será instrumental. Comencemos recordando que la categoría de la verdad no es *substancia* ni *cualidad*, sino *relación*. Aquí nos bastará distinguir tres concepciones de la relación que llamamos “verdad”, que corresponden a las tres dimensiones de la semiótica general:

1. *coherencia*, o relación sintáctica de verdad,
2. *correspondencia* (o *adecuación*), o relación semántica de verdad,
3. *consenso*, o relación pragmática de verdad.

Los enunciados ***p*** son aquellas expresiones bien formadas en un lenguaje  $\mathcal{L}$  de las que se puede afirmar al menos una relación de verdad de las arriba señaladas. Ciertamente una noción hipotética de verdad se extiende también a las formas de enunciados, pero, como veremos es preciso comenzar aclarando como entendemos cada uno de los tres tipos de nociones de verdad.

### § 1.2.1. La verdad como coherencia

La *coherencia* es una relación de verdad *sintáctica* o *dianoética*<sup>18</sup>. Muy generalmente se la concibe *al menos* como una relación de compatibilidad de un enunciado ***p*** con una colección de al menos un enunciado, y *a lo sumo* como una relación deductiva entre un enunciado ***p*** y los restantes enunciados de esa colección. De modo que obtenemos dos nociones límite de verdad como coherencia:

- La *verdad coherente débil*, que es una *relación necesaria de compatibilidad*, en cualquier “mundo posible”, de una proposición ***p*** con un sistema consistente de al menos una proposición.

---

<sup>18</sup> Ver por ejemplo en RASPA 1999, I, 44 ss., donde se la considera fundamentalmente respecto de la negación. Aquí ampliamos su concepción de una manera análoga.

- La *verdad coherente fuerte*, consiste en una *condición suficiente de deducibilidad* de un enunciado  $p$  en una teoría deductiva que extensiones coherentes.

Con precisión podemos definir estas nociones del modo siguiente:

**Def. 1.** El enunciado  $p$  del lenguaje  $L$  es *débilmente verdadero por coherencia* en un conjunto  $t$  consistente en  $L$ , si y sólo si el agregado de  $p$  a  $t$  produce una *extensión coherente*  $\{t, p\}$  del conjunto  $t$ . En caso contrario  $p$  no es *débilmente verdadero por coherencia* en  $t$ .

Obviamente la coherencia supone que en  $t$  no aparezcan  $\neg p$  ni otro enunciado incompatible con  $p$ . En nuestro lenguaje una *extensión coherente* de un conjunto  $t$  recuerda lo que Leibniz llamó un “*mundo posible*”. Podemos decir que una *extensión coherente* de  $t$  en  $L$ , produce un nuevo conjunto coherente no trivial  $\{t, p\}$  de  $t$  en  $L$ , que es un mundo posible. Si a  $t$  perteneciese un enunciado incompatible con  $p$ , la agregarle  $p$  exigiría eliminar de  $t$  de todo enunciado incompatible con  $p$ .

Esto es lo que ocurre en todo cambio mundano, que introduce  $p$  y elimina  $\neg p$  y otros enunciados incompatibles, conservando así la coherencia. Un nuevo mundo posible implica generalmente una extensión y contracción simultáneas, que conserven la coherencia.

**Def. 2.** El enunciado  $p$  en el lenguaje  $L$  es *fuertemente verdadero por coherencia* en una teoría  $t$  deductiva consistente y completa de enunciados, si y sólo si  $p$  es un teorema en  $t$ . En caso contrario  $p$  no es teorema en  $t$  (es decir, carece de extensiones coherentes).

Entre estos dos extremos pueden existir muchos casos intermedios, como un conjunto coherente con una o más partes que son teorías deductivas coherentes.

Los filósofos más importantes que han sostenido concepciones de verdad por coherencia han sido Spinoza<sup>19</sup> y Leibniz. **Def. 1.** es *condición necesaria* de la verdad por coherencia, y **Def. 2.** da una *condición suficiente* para una teoría  $t$  sin extensiones coherentes.

Cuando una teoría  $t$  tiene extensiones coherentes – aunque pueda ser completa – y el enunciado  $p$  no es un teorema de  $t$ , tenemos un

---

<sup>19</sup> SPINOZA 1675, II, prop. VII: *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.* (El orden y la conexión de las ideas es igual que el orden y conexión de las cosas), cuya demostración se funda en el axioma 4 de la primera parte: *Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eadem involvit* (El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y la supone).

estado de cosas que podemos considerar como característica de los mundos posibles de Leibniz.

Recordando a Leibniz sería interesante que la teoría que describa al mundo real admita extensiones–contracciones coherentes, porque éstas posibilitan metafísicamente la libertad, que sería imposible si el mundo real careciera de extensiones–contracciones coherentes. Una consecuencia importante es entonces que *la libertad sólo es posible en un mundo real que admita extensiones–contracciones coherentes*. La diferencia formal entre la verdad coherente débil y la fuerte es obvia: depende de la existencia o inexistencia de extensiones coherentes de un conjunto y de una teoría que es el todo o la parte del mismo.

### § 1.2.2. La verdad como correspondencia o adecuación

La relación de verdad como *correspondencia* es una concepción semántica o *noética*, que desde los inicios de la filosofía postula una semejanza o proporción entre una representación en una conciencia (el *phántasma* en griego o *repraesentatio* en latín) y su *objeto* intencional (por ejemplo, un estado de cosas real o ideal), relación apprehendida en un acto intencional unitario.

Hoy predomina la definición semántica de verdad de Tarski, llamada “definición **T**”, que abreviamos **DT**, y que modifica mucho la definición tradicional que nos viene de la antigüedad. La definición tarskiana despseudologiza la noción tradicional de verdad y la limita básicamente a una relación entre enunciados y sus nombres. En su forma simple, dice que:

*Si ‘p’ es el nombre de un enunciado de un dominio teórico t, entonces ‘p’ es verdadero sí y sólo sí b, donde b es una “condición de verdad” del enunciado p.*

Un ejemplo clásico es:

Ej. 1. ‘*La nieve es blanca*’ es verdadero si y sólo si *la nieve es blanca*.

**DT** no exige que el nombre de proposición ‘p’ sea idéntico a su condición de verdad **b**, como se ve en los siguientes ejemplos:

Ej. 2. ‘*La neige est blanche*’ es verdadero si y sólo si *la nieve es blanca*.

Ej. 3. ‘*La nieve es blanca*’ es verdadero si y sólo si *ser blanco conviene a la nieve* (aquí ‘*ser blanco*’ se dice como accidente propio de la nieve).

En el ejemplo 2, el nombre ' $p$ ' de aquello de lo que se predica 'es verdadero' está escrito en francés y su condición semántica  $b$  en español. En el ejemplo 3, ambos están escritos en español, aunque en diferente forma. Es habitual definir la verdad por correspondencia **DT** de la siguiente manera:

**Def. 3. (DT)** *El nombre de enunciado ' $p$ ' es verdadero si y sólo si existe un conjunto de enunciados  $b$  que es un fundamento suficiente de ' $p$ '. En caso contrario ' $p$ ' no es verdadero.*

De la **DT** y de los ejemplos dados surge inmediatamente que:

- (1) En la semántica de Tarski el enunciado definido por **DT** es el metaenunciado " $p$  es verdadero', tal que, si  $p$  es un enunciado del lenguaje  $L_n$ , entonces " $p$  es verdadero' es un enunciado del lenguaje  $L_{n+1}$ , es decir del nivel de su metalenguaje  $n+1$ .
- (2) El sujeto ' $p$ ' del enunciado definido, es un *nombre* del metalenguaje  $L_{n+1}$ , que nombra a un *enunciado* del nivel de lenguaje  $n$  en  $L_n$ .
- (3) La condición de verdad  $b$  aparece en la definición **DT** en el lenguaje  $L_n$ .
- (4) Puede no haber ninguna condición suficiente de verdad de ' $p$ ', o puede haber sólo una, o más de una.

De este modo la definición semántica de verdad **DT** se presenta como una estructura lingüística entre objetos de dos niveles de lenguaje sucesivos  $L_{n+1}$  y  $L_n$ , y aquello de lo que se predica la verdad o la falsedad no es un enunciado, sino un nombre de enunciado. Esto acontece corrientemente en la semántica formalizada, en la que en las expresiones bien formadas no se excluyen la presencia de distintos niveles de lenguaje, como ocurre en cambio en la sintaxis.

De la definición anterior surge el predicado 'es falso':

**Def. 4.** ' $\neg p$ ' es falso si y sólo si ' $p$ ' es verdadero (es decir, si existe al menos un conjunto de enunciados  $b$  que sea fundamento suficiente para el nombre de enunciado ' $p$ '). En caso contrario ' $\neg p$ ' no es falso.

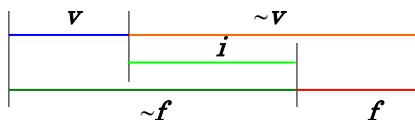
Agregamos la definición de enunciado indeterminado:

**Def. 5.** ' $p$ ' es indeterminado si y sólo si ni es verdadero y ni es falso.

La existencia de enunciados indeterminados es obvia en matemáticas, ya que, para muchos de sus enunciados, no existe un

fundamento  $b$  que sea condición suficiente de verdad, ni uno que sea condición suficiente de falsedad, o sea de la verdad de su negación. Esto ocurre con las conjeturas matemáticas ni demostradas, ni falsadas. El ejemplo más popular es la versión fuerte de la conjetura de Goldbach.

Con las abreviaturas ' $v$ ', ' $f$ ', ' $\sim v$ ', ' $\sim f$ ' e ' $i$ ' (en las que ' $\sim$ ' es la negación metalingüística) simbolizamos los predicados 'es verdadero', 'es falso', 'no es verdadero', 'no es falso' y 'es indeterminado'. Con ellas representamos como sigue las relaciones básicas entre esos cinco predicados semánticos:



El complemento de la verdad es la no-verdad, y no la falsedad, y el complemento de la falsedad es la no-falsedad, y no la verdad. Como vemos en estos dominios de enunciados no se da una relación de complemento entre  $v$  y  $f$ , como en las lógicas bivalentes. Son pocos los dominios teóricos en que rige la bivalencia. En los dominios de enunciados de las teorías científicas, sean ciencias simbólicas, como la lógica y la matemática, ciencias del mundo empírico, como la física, química, etc., y por supuesto también en las doctrinas prácticas, como la ética, la política, la economía, etc., hay enunciados indeterminados, por lo que en ellas la lógica bivalente sólo rige para fragmentos de las mismas.

Se suele decir que **DT** es una “concepción reduccionista” o “eliminacionista” de la noción de verdad que permite prescindir de los predicados semánticos ‘es verdadero’, ‘no es verdadero’, ‘es falso’, etc. Esta es una interpretación defendible, aunque discutible. Algunas dificultades de la definición **DT** y ciertas soluciones propuestas para ellas, entre las que se encuentra la de Donald DAVIDSON, las hemos discutido en un libro que aparece en la bibliografía.<sup>20</sup>

### § 1.2.3. La verdad como consenso

La verdad como consenso es una concepción pragmática de la verdad que actualmente vinculamos con la doctrina lógica de los diálogos cooperativos, la que tiene sus vestigios en la idea platónica de *homología*. Una primera aproximación ciertamente discutible de la idea de verdad como consenso, es la siguiente:

<sup>20</sup> ROETTI 2014, §§ 1.6–1.10).



*El enunciado a es verdadero sí y sólo sí cada [posible] experto de buena fe está de acuerdo acerca con él.*

Esta versión recuerda la idea de verdad de Charles Sanders Peirce (\*1839–†1914), quien la completa con una condición necesaria de “paso al límite” del fundamento consensual que “satura” o “clausura” el proceso de fundamentación sucesiva y correctiva de una tesis, pues para él “... *la opinión que está destinada a ser finalmente acordada por todos los que investigan es lo que llamamos la verdad, y el objeto representado por esta opinión es lo real*”.<sup>21</sup>

La escuela de Erlangen del siglo XX (desarrollada por Paul Lorenzen y colegas)<sup>22</sup> propone una versión superior de verdad por consenso, que definimos como sigue:

**Def. 6.** *Un enunciado a es verdadero si y sólo si, en un juego de reglas de diálogo, existe al menos un método de victoria contra toda objeción posible. En caso contrario ‘a’ no es verdadero.*

Ésta es la versión dialógica de verdad por consenso que utilizamos. Para más detalles enviamos a la obra de Lorenzen, especialmente la mencionada en la nota de abajo.

#### § 1.2.4. Relaciones entre las tres concepciones de la verdad

Las concepciones de verdad citadas, debemos concederle, son más complejas de lo que hemos admitido aquí, entre otras cosas, porque algunas de ellas tienen grados. Además no son excluyentes o contradictorias entre sí, como mostraremos a continuación.

1. Las teorías de la verdad coherentistas son compatibles, al menos parcialmente en un nivel metalingüístico, con una concepción correspondentista de la verdad, pues a ésta la expresamos en el metalenguaje que expresa una correspondencia entre el objeto intencional de los metaenunciados que pretenden ser verdaderos y lo que mientan las estructuras del sistema simbólico en el que hablan. La tesis subcontraria, de que las teorías correspondentistas tienen

---

<sup>21</sup> PEIRCE 1931–1958, 5.407: “*The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean the truth, and the object represented in this opinion is the real.*”

<sup>22</sup> Véase LORENZEN 1987, en bibliografía.

aspectos coherentistas, también es defendible. Esto significaría que *toda concepción coherentista de la verdad implica una verdad por correspondencia en un metalenguaje*, pues el enunciado que afirma la coherencia de un sistema, o de un enunciado en un sistema, es una metaverdad por correspondencia cuyo “pragma” u objeto intencional es el sistema simbólico del que habla.

2. La fundación de los enunciados sobre la verdad como coherencia y la de enunciados sobre la verdad como correspondencia, requieren el reconocimiento previo y el acuerdo intersubjetivo entre los participantes del diálogo respecto de las entidades simbólicas de las que están hablando. Y estos son enunciados verdaderos por correspondencia sobre la “materia” (universal y abstracta) del sistema simbólico del que se habla, como se advierte de inmediato.

3. Más generalmente, cualquier forma de verdad, por coherencia, correspondencia e incluso por consenso, se presenta y justifica (o rechaza) en un proceso dialógico de consenso u *homología*. Todas las formas de verdad se fundamentan finalmente en un diálogo por consenso, sean verdades por coherencia, correspondencia o consenso.

4. Lo anterior nos permite descubrir que el método dialógico supera el ámbito de la verdad, ya que también permite alcanzar por consenso la verosimilitud, la utilidad, la corroboración y otras formas más débiles de predicaciones semánticas o semántico–pragmáticas, y también nociones de la filosofía práctica. A continuación, abordaremos algunos de esos temas.

### § 1.3. Verosimilitud

¿Qué es verosímil? Es una noción difícil, sin embargo es evidente que toda definición de verosimilitud requiere una usar la noción de verdad, como lo hacen los diccionarios, que dicen que verosímil es “*lo que parece verdadero*”; o “*lo creíble, por no ofrecer carácter alguno de falsedad*”. Es decir, *se caracteriza lo verosímil por lo verdadero y por lo no falso*, y no a la inversa. Esto muestra la primacía definicional de la verdad respecto de la verosimilitud.

Prescindiendo de los sistemas llamados ‘*dialéticos*’ (sin ‘*c*’, no ‘*dialécticos*’), que son los sistemas bastante extraños que admiten enunciados simultáneamente verdaderos y falsos, en el resto de los sistemas lógicos la verdad y la falsedad son predicados contrarios, lo

que tradicionalmente significa que, si un predicado es verdadero, entonces no es falso, y si es falso, no es verdadero. No ocurre lo mismo con los enunciados verosímiles e inverosímiles. A diferencia de la verdad y la falsedad, la verosimilitud y la inverosimilitud tienen grados, algunos próximos a la verdad o a la falsedad, y otros más alejados de ellas. Esto nos da un cuasi-continuo graduado entre verdad y falsedad que podemos representar en forma muy esquemática y simplificada del siguiente modo:

Proposición $p$	$\neg p$
Verdadera	No verdadera
Muy verosímil	Poco inverosímil
Parcialmente verosímil	Parcialmente inverosímil
Poco verosímil	Muy inverosímil
Falsa	No falsa

Se puede presentar a la verosimilitud como un defecto de verdad. Un enunciado  $p$  parece verdadero cuando tenemos fundamentos para afirmarlo, pero ese fundamento no basta para garantizar su verdad. Entonces lo llamamos verosímil. Tenemos motivos para sostenerlo, pero no podemos asegurar que sea imposible que en algún momento aparezca algún contraejemplo que lo falsifique.

También Tarski introdujo nociones conjuntistas más amplias que la de verdad, como las de “satisfacción” y “satisfacibilidad”. Por su parte Lorenzen y Lorenz introdujeron otro par de nociones también más amplias, las nociones de “*defendible*” y “*defendibilidad*” en un diálogo regulado o “juego dialógico”.<sup>23</sup>

En un diálogo un enunciado es “*defendible*” de un ataque o cuestionamiento del oponente, cuando las reglas del diálogo entre jugadores admiten al menos una defensa para ese ataque o cuestionamiento. La defendibilidad imperfecta o incompleta, como ocurre también con la satisfacibilidad tarskiana, no implica la verdad, pero torna verosímil a un enunciado o conjunto de enunciados.

---

<sup>23</sup>Estos conceptos corresponden a una “semántica” de fundamento pragmático y reemplazan a los conceptos de Tarski de “satisfacible” y “satisfacibilidad”, que resultan inadecuados fuera de una teoría conjuntista de modelos, como es la suya, que está inicialmente limitada a una estructura metafísica limitada, de tipo conjuntista.

Un enunciado es “verdadero” en un diálogo si es defendible de todo ataque *posible* del oponente. Así “defendible” y “defendibilidad” son predicados semántico–pragmáticos, que se utilizan tanto con enunciados que aspiran a ser verdaderos por correspondencia, como con los que aspiran a la verdad por coherencia o por consenso.

La “*defendibilidad*” es una especie de un género semántico–pragmático más general: la “*fundabilidad*”. Aquí reservaremos el término “*defendibilidad*” para los casos especiales de fundabilidad en diálogos en los que se intenta fundar la verdad o al menos la verosimilitud de las proposiciones o enunciados. La fundabilidad es más amplia, ya que en un diálogo se puede intentar defender, por ejemplo, una regla moral. Ésta no es nunca verdadera, pero puede ser fundada como regla que obliga o prohíbe una conducta a ciertos agentes en situaciones determinadas de una comunidad específica.

Además, la defensa de un enunciado en un diálogo puede ser suficiente o insuficiente. En el primer caso tenemos una verdad y en el segundo una verosimilitud, y esto es posible tanto para una versión correspondentista, como para una coherentista o consensual de la verdad. Cuando el fundamento es insuficiente, la defensa es imperfecta, cuando es suficiente, la defensa es perfecta. Un enunciado es defendible *sensu lato* cuando:

1. Ante el cuestionamiento de ese enunciado, el orador que lo propone puede presentar a la audiencia al menos un estado de cosas exterior al lenguaje para ese enunciado, con lo que logra persuadir a la audiencia, al menos temporariamente. En este caso tenemos una *verosimilitud por correspondencia* que, como la verdad por correspondencia remite al *entendimiento (Verstand)* kantiano.
2. O ante un cuestionamiento de ese enunciado, el orador que lo propone puede ofrecer a la audiencia un argumento que parta de otros enunciados previamente admitidos por esa misma audiencia, que permitan sostenerlo, aunque el pasaje de esos enunciados admitidos al enunciado cuestionado no sea seguro (e. d., no equivalga a una deducción). Esto es una forma de *verosimilitud por coherencia*, que como la verdad por coherencia remite a la *razón (Vernunft)* kantiana.

No consideraremos aquí en detalle el tema de la verosimilitud, pues lo hemos tratado más detalladamente en trabajos anteriores, a los que remitimos, como por ejemplo en ROETTI 2014.<sup>24</sup> Aquí consideraremos

---

<sup>24</sup> Ver Bibliografía.

brevemente sólo algunos de los aspectos del tema de la verosimilitud que nos interesan.

#### § 1.4. La verosimilitud en la ciencia

La mayoría de los enunciados, y no sólo de la vida cotidiana sino también de las ciencias y de la filosofía, son sólo verosímiles. La mecánica clásica galileano–newtoniana se consideró durante casi dos siglos una ciencia absolutamente fundada. Pero muy pronto surgieron interpretaciones de su formalismo, como la teoría del éter para la transmisión de ondas electromagnéticas, que daban lugar a enigmas, ya que las propiedades *mecánicas* del éter eran tan extremas, que hacían del éter una entidad muy sospechosa. Hoy no hay unidad teórica en la física, pues tiene fragmentos difíciles de integrar en una teoría coherente, y esos fragmentos admiten interpretaciones diversas, a veces incompatibles. Es arduo asegurar la coherencia interna de esos fragmentos de teoría física y de algunos de ellos entre sí. Un ejemplo contemporáneo difícil es el de la mecánica cuántica con sus paradojas, para la cual es problemático presentar una versión coherente, lo que no obsta que sea la teoría más útil y fructífera en la investigación y en el desarrollo técnico, junto con la mecánica relativista. La verosimilitud de esas teorías es importante, pero no es perfecta.

Algo semejante ocurre incluso en partes de la matemática, cuando sus objetos son insuficientemente cognoscibles, pues, aunque sean objetos simbólicos construidos por una comunidad teórica, tienen enunciados sin justificación indudable, incluso en teorías aparentemente simples como la de los números naturales: recordemos el caso de la conjetura fuerte de Goldbach.<sup>25</sup> También las teorías de conjuntos padecen de esa limitación: teorías de conjuntos diferentes, como la de Zermelo-Fraenkel (ZF) y la de von Neumann–Bernays–Gödel (NBG), porque cada sistema tiene axiomas y teoremas que son inmanentemente compatibles, pero difieren en cada sistema y son incompatibles con axiomas y teoremas del otro sistema.<sup>26</sup>

En el caso del conocimiento cotidiano, y en el de las ciencias empíricas, predominan los enunciados verosímiles. En nuestros días es notorio, incluso para no especialistas, que algunas ciencias son poco verosímiles, y que es incluso prudente sospechar de sus afirmaciones.

---

<sup>25</sup>Un tratamiento detallado de dicha conjetura, especialmente en su variante fuerte, se puede encontrar en MESCHKOWSKI 1978, 62 y 74, MESCHKOWSKI 1981, 32–34, POLYA 1966, 27–28, etc.

<sup>26</sup>Ejemplos de teoremas con estas características se encuentran en cualquier exposición cuidada de los sistemas mencionados ZF y NGB.

Un ejemplo de los años 2020–2021 fueron las discusiones sobre la eficacia y los peligros de las vacunas contra el COVID 19, y el rechazo de esas vacunas incluso por parte de algunos profesionales médicos, a pesar de que esas vacunas salvaron tantas vidas.

Una de las formas tradicionales de fundamentar más usadas es la de la inducción incompleta, muchas veces incompletable, que son los mayores ejemplos de fundamentación falible, pero ellas abundan no sólo en las ciencias empíricas, sino también muchas ramas de la filosofía, incluida la metafísica y la teología racional.

Cuando advertimos que la verosimilitud predomina tanto en la filosofía como en las ciencias fenoménicas, podemos debilitar una diferencia cualitativa entre metafísica y ciencia en que insistiera Kant, ya que el fundamento insuficiente de muchas tesis de la filosofía no es de menor calidad que el de numerosas tesis de las ciencias empíricas, incluida la física. Sin embargo, se conserva otra diferencia cualitativa esencial entre ambas, pues los inobservables de las ciencias mundanas suelen tener efectos físicos observables, en tanto que de los noumenos de la filosofía, al menos en gran parte de los casos conocidos, no parecen deducirse efectos observables.

### § 1.5. Situaciones retóricas

Qué sea la ‘retórica’ es una cuestión compleja. Aquí nos bastará la concepción de retórica que da Platón en los diálogos *Gorgias* y *Protágoras*, donde la define como el “*arte de la persuasión*”. Ampliaríamos esta concepción si consideráramos a la filosofía y a las ciencias como actividades en cierto sentido ligadas a la retórica.

Para ello distinguimos entre las *situaciones retóricas* un género de situaciones que llamaremos “dialécticas”, lo que para nosotros significa “diálogo cooperativo”. Las estructuras retóricas se definen, en primer lugar, por sus componentes “*materiales*” o “*reales*”, y en segundo lugar, por sus componentes “*simbólicos*”. En el caso de los diálogos cooperativos los componentes materiales son de dos especies, los *oradores*, que en los diálogos consisten de un *proponente P* (el “*respondente*” de la tradición escolástica) y de un *oponente O* (el “*cuestionante*” escolástico), y la *audiencia A* (o público), que se limita a escuchar el diálogo de *P* con *O*. Los componentes “simbólicos” de los diálogos cooperativos son los *discursos d*, que suelen contener al menos una *tesis*, de índole teórica, práctica, técnica, o estética. En este trabajo nos interesan los *problemas de la persuasión y el acuerdo respecto de tesis* en un diálogo, por lo que nos limitamos a dichos discursos.

### § 1.5.1. Oradores y audiencias

Los oradores se caracterizan “funcionalmente” por los *fin*es que persiguen con sus actividades retóricas y los *med*ios que utilizan para esos fines. Por su “naturaleza” distinguimos entre oradores *empíricos* y oradores *funcionales*. Preferiremos la caracterización funcional, que considera a dos oradores empíricamente distintos (incluso cuando pronuncian sus discursos en lenguas diferentes), como un solo orador funcional, si coincide el contenido de sus discursos (tanto los contenidos iniciales como los derivados). Es decir, *la identidad y unidad funcional del orador se determina por su discurso*, por lo que en muchos casos consideraremos sólo el discurso que determina al orador funcional. En cambio, cuando un orador empíricamente único pronuncie dos discursos incompatibles (o discuta consigo mismo o critique sus propias posiciones), lo consideraremos como dos oradores funcionales distintos. En resumen, *dos oradores empíricamente distintos, pero con un discurso de contenido idéntico, es un solo orador funcional, y un orador empíricamente único, pero con dos discursos de contenido diferente son dos oradores funcionales*.

Una audiencia, como los oradores, puede ser empírica o funcional. Dos miembros empíricamente diferentes de un público serán funcionalmente uno, si el efecto del discurso del orador, o de los discursos de los diversos oradores, es idéntico sobre ellos. Desde un punto de vista conductista podemos considerar idénticos a dos efectos de un discurso, si la conducta posterior de los miembros de la audiencia es idéntica para quienes los observan, según criterios de identidad previamente acordados. Si luego de un discurso la conducta de cada miembro de la audiencia fuese idéntica, según los criterios de identidad acordados, diríamos que tenemos una audiencia con un solo miembro funcional. Es decir, una audiencia empíricamente plural puede ser funcionalmente unitaria. Esto se verá en los diálogos lógicos, donde un público plural se manifiesta funcionalmente como un público unitario. El reemplazo de la pluralidad empírica por la unidad funcional en oradores y públicos permite simplificar la notación estructural de los procesos de fundamentación.

Una audiencia **A** puede ser individual, particular o universal. Aquí nos ocupamos en general de audiencias *universales*, que simbolizamos con **A<sub>u</sub>**. Universal es el público que consta de *todos los oyentes posibles para el fin del discurso en cuestión*. Ni siquiera la humanidad agota *a priori* a todo sujeto posible de una situación retórica, aunque por el momento no conozcamos otros miembros posibles de esa audiencia. Una **A<sub>u</sub>** para discursos dirigidos a audiencias no limitadas, como los de las

religiones, las filosofías, las ciencias o las artes, consta de *todo sujeto empírico o funcional posible*, de todo espacio y en todo tiempo (o, si eso fuera posible, aun fuera del espacio y del tiempo). Una **A<sub>u</sub>** empírica puede ser de imposible realización, pero no obstante es una idea regulativa para la filosofía y la ciencia, que se puede tornar realizable cuando se utiliza su correspondiente audiencia funcional.

En tiempos recientes se ocuparon de la universalidad del público autores como Chaim Perelman, Kuno Lorenz, Paul Lorenzen, Carl–Otto Apel, y muchos discípulos de estos autores. Cabe advertir que *tampoco la universalidad empírica del público y su completa persuasión garantizan el fundamento suficiente de una tesis*, pues la mera persuasión universal, sin otras condiciones, es compatible también con una retórica polémica, e incluso con una argumentación sofisticada, que no busca la verdad, pero sí una victoria a cualquier precio, que muchas veces logra. Por otra parte, también en un diálogo cooperativo una persuasión puede ser universal, aunque simultáneamente insuficiente, si carece de una fundamentación demostrativa.

Así reparamos en que un público empíricamente universal es una condición fuerte, pero no suficiente para la “retórica racional” que buscaban Chaim Perelman y Louise Olbrecht-Tyteca, y que no basta para organizar una dialéctica en sentido platónico, pues un diálogo cooperativo requiere, además:

- (a) un *cambio del fin buscado*, que tal vez no hemos realizado aún, y
- (b) un *cambio en el criterio de universalidad de la audiencia*, a saber, pasar de la universalidad empírica a una funcional.

Tanto la historia de algunas formas de argumentación – como la de la lógica, la matemática y la de algunos fragmentos científicos y filosóficos – nos muestran que la *universalidad funcional* de la audiencia es suficiente y que permite completar, en ocasiones, en forma finita y controlada, una mejor fundamentación que la que permitiría la condición casi siempre irrealizable de la persuasión de un público empíricamente universal.

Luego de pasar de la universalidad empírica a la funcional y de cambiar el fin del diálogo polémico por el *fin del diálogo cooperativo*, que consiste en la *búsqueda de la verdad o la justicia*, se constituirá un diálogo que reúne las condiciones de la dialéctica platónica. Esto es lo que acontece en la defensa de ciertas tesis en los juegos dialógicos de Lorenzen, Lorenz y sus discípulos. La universalidad funcional de la audiencia, se logra mediante el conjunto de todos los cuestionamientos que se puedan hacer a una tesis aseverada por el orador: ésta es la



universalidad adecuada para el desarrollo formal de los diálogos cooperativos.

Por otra parte, carece de sentido hablar de situaciones retóricas con audiencias vacías. ¿Consistiría eso tal vez sólo cuando un orador ensaya su discurso? Pues no, porque en ese caso tenemos un ejercicio solitario previo a toda situación retórica, la que sólo se constituye cuando el discurso tiene un destinatario a quien persuadir. La retórica verbal requiere entonces una simultaneidad de orador, discurso y audiencia. Por su parte un discurso escrito se constituye en una situación retórica dirigida a un público universal de algún tiempo futuro indeterminado, que son sus posibles lectores.

Además, por su cualidad, una audiencia puede ser una *stricto sensu*, **A<sub>ss</sub>**, que es la que *escucha y calla*, y por lo tanto *no es jamás orador*, o una *lato sensu*, **A<sub>ls</sub>**, que es la que *escucha pero puede hablar*, es decir puede *ser también orador*.

### 1.5.2. Los discursos

Los discursos son la parte simbólica de las situaciones retóricas, que las constituyen como tales y determinan sus partes empíricas, esto es sus oradores y sus audiencias. Aquí nos limitaremos a situaciones retóricas cuyos discursos constan de enunciados. En este trabajo no nos interesarán los discursos no informativos, incluso si ellos fueran persuasivos, por ejemplo, en el sentido de incoar conductas en los oyentes, como pueden hacer las órdenes. Aquí nos importarán los discursos que *informan*, que proponen tesis. Y de estos nos interesará la forma en que consiguen la adhesión del público y en qué medida lo hacen. Por eso las situaciones retóricas que nos interesarán serán aquellas en las que la adhesión de la voluntad de la audiencia a la del orador depende de un proceso que tiene por objeto la *persuasión* de la audiencia mediante alguna forma de *coincidencia* en las creencias de las partes (una *homología* en la terminología platónica).

La compatibilidad y la incompatibilidad de discursos y tesis, aparentemente incompatibles, admiten subcasos. La incompatibilidad *stricto sensu* es la contradicción, y la incompatibilidad *lato sensu* es la contrariedad en sus diversas formas. También hay discursos compatibles que se presentan como incompatibles, aunque puedan no serlo. Éstos admiten varias formas, pero al menos desde Aristóteles, la forma canónica de ese error se da en la relación de subcontrariedad en el cuadrado clásico de oposiciones.

En el desarrollo de una situación retórica, a las tesis le siguen los ataques o cuestionamientos de los oponentes, y a estos las posibles

defensas de los proponentes. Las reglas de estos desarrollos se dan en los juegos de diálogos.

## 1.6. Algunos símbolos

Usaremos a continuación, además de los signos de una lógica de primer orden, símbolos adicionales como los siguientes:

El signo “:” entre oradores indica una relación cualquiera entre ambos.

El segundo, ‘|’, indica el desinterés de los oradores por persuadirse mutuamente.

‘ $\Rightarrow$ ’ indica la dirección del intento de persuasión de un orador.

‘ $\Uparrow$ ’ indica que un orador no busca inicialmente persuadir a su público (*en sentido amplio*) en su tesis, pues las considera discutibles o dudosas, y propone en cambio una tarea *cooperativa*, que es la de discutir las, ponerlas a prueba y alcanzar, de ser posible, un discurso con nuevas tesis aceptables para todas las partes.

‘ $\Leftrightarrow$ ’ es el signo que dice que ambos oradores se intentan persuadir mutuamente,

‘ $\Rightarrow|$ ’ dice que el primer orador intenta persuadir al segundo, pero este último no se interesa en persuadir al primero y sólo intenta persuadir a su público *en sentido estricto*.

Por su parte ‘ $\Rightarrow\Uparrow$ ’ dice que un orador intenta persuadir al otro, pero éste adopta una actitud cooperativa de búsqueda en común de tesis aceptables para todos los dialogantes.

Los signos ‘ $\Uparrow$ ’ y ‘|’ se pueden usar como signos simétricos, el primero indica que ambos dialogantes adoptan una actitud cooperativa, el segundo que a ningún orador le interesa persuadir al otro.

Los fines de las actividades retóricas que trataremos son los de (1) persuasión, (2) victoria y (3) fundamentación común en al menos una tesis, todas respecto de una audiencia. Por eso consideramos sólo discursos que contengan al menos una tesis, lo que simbolizamos del siguiente modo: ‘*d*’. En la *polémica* con al menos un oponente, el intento de persuadir a una audiencia en sentido estricto implica derrotar a los oponentes. En la *dialéctica* o *diálogo cooperativo* la persuasión del público es sólo una finalidad secundaria o accidental.<sup>27</sup> Comenzamos la exposición resumiendo las tres estructuras retóricas básicas: el *discurso oracular*, la *polémica* y el *diálogo cooperativo*.

---

<sup>27</sup>Otra diferencia entre polémica y dialéctica es el cambio de fin de la situación retórica.

## 1.7. El discurso oracular

La primera estructura retórica es el *discurso oracular*, que es una estructura *ternaria* con dos aspectos reales, el orador y su audiencia, y un aspecto simbólico, el discurso del orador. Lo simbolizamos así:

$$(1) \quad O(d_t) \Rightarrow A_{ss},$$

donde ‘O’ es el orador, ‘ $A_{ss}$ ’ la audiencia en sentido estricto (es decir, que escucha y no habla), ‘ $d_t$ ’ el discurso del orador real, que contiene al menos una tesis  $t$  y que a su vez determina al “orador funcional”<sup>28</sup>, y ‘ $\Rightarrow$ ’ la relación de persuasión. Leemos (1) de la siguiente manera: ‘O intenta persuadir a  $A_{ss}$  acerca de  $d_t$ . Como el discurso determina al orador funcional, podemos simplificar (1) del modo siguiente:

$$(2) \quad d_t \Rightarrow A_{ss}.$$

Discurso, audiencia y relación de persuasión son los componentes necesarios de todo discurso oracular, independientemente de quién lo pronuncie y a quién intente persuadir. Un discurso permanece idéntico, aunque cambien los oradores. De los tres componentes necesarios el originario es el discurso  $d_t$ , ya que si lo eliminamos desaparece la situación retórica. Además, es el discurso el que determina el orador O y la audiencia  $A_{ss}$ .

Antes de toda especificación, se encuentra la intención persuasiva típica de la situación oracular. Sin embargo, el discurso oracular tiene subcasos interesantes, según los públicos.

El discurso oracular abunda en religión y política, y también en ciertas filosofías, o fragmentos de ellas, y también caracteriza lo que denominamos *pseudociencia*, que es un discurso que pretende revelar creencias no sometidas a ningún método científico. Ejemplos de pseudociencia fueron tratados detalladamente en trabajos anteriores<sup>29</sup>, por lo que no nos ocuparemos de ellas en este trabajo.

---

<sup>28</sup> Dos oradores reales que dicen el mismo discurso determinan un único orador funcional.

<sup>29</sup> Ver ROETTI 2014.

## § 1.8. La polémica

La segunda situación retórica básica es la *polémica*, que aparece cuando hay al menos dos oradores que buscan persuadir a una audiencia respecto de tesis que al menos parecen ser incompatibles. En ella el fin primordial de cada orador es, como en el discurso oracular, persuadir al público, pero como hay al menos otro orador que defiende tesis al menos aparentemente incompatibles, de ese fin inicial de persuadir a la audiencia se deduce un segundo fin, que es un medio para alcanzar al primero, a saber, vencer al orador oponente.

La más simple estructura de la polémica tiene cinco partes, de las cuales tres son reales, dos oradores  $O_1$  y  $O_2$ , y una audiencia común  $A_{ss}$ , y las dos restantes son simbólicas, los discursos  $d_{e1}$  y  $d_{e2}$  de los polemistas, discursos que deben parecer al menos incompatibles y que caracterizan a los dos oradores funcionales diferentes. El esquema es el siguiente:

$$(3) \quad O_1(d_{e1}) | O_2(d_{e2}) \Rightarrow A_{ss},$$

siendo ' $A_{ss}$ ' una audiencia *stricto sensu*, que escucha y no habla.

La estructura de una polémica simple es pentádica porque, si eliminamos uno de los dos discursos, presentados a la audiencia como incompatibles, ella desaparece. Una incompatibilidad al menos aparente, no necesariamente real, entre los discursos  $d_{e1}$  y  $d_{e2}$  es la que constituye a los oradores en funcionalmente diferentes. Naturalmente, una incompatibilidad sólo percibida da lugar a una polémica engañosa, con consecuencias que pueden ser falaces. Por eso una de las primeras tareas de control sintáctico y semántico, que están en el origen de la lógica, es descubrir el engaño inicial que producen las falsas incompatibilidades, lo que conecta a la lógica con la crítica de los oráculos y las polémicas sofisticadas.

Si reemplazamos los oradores reales con los oradores funcionales determinados por los discursos, obtenemos el esquema funcional siguiente:

$$(4) \quad d_{e1} | d_{e2} \Rightarrow A_{ss}$$

Las relaciones posibles entre los oradores son varias, pero lo que nos interesa aquí es que en la polémica los oradores usualmente no buscan persuadirse mutuamente, sino persuadir a la audiencia, lo que simbolizamos con la barra '|' entre ellos. Para triunfar un orador debe derrotar la tesis de su oponente (si los discursos son pseudo-

incompatibles, se tratará de una pseudo-derrota). Por eso, desde el punto de vista de los oradores, la polémica es un juego de suma cero, ya que los resultados posibles son tres: que el primero gane al segundo, o viceversa, o que ninguno logre derrotar al otro. En cambio, desde el punto de vista de la audiencia el juego puede ser incluso de suma negativa: los argumentos opuestos de los oradores pueden lograr que ninguna de las tesis persuada a nadie.

Un problema posterior es el de los medios de cada orador para ganar la polémica, el de máxima es cómo alcanzar la victoria, y el de mínima es cómo evitar la derrota. Los sofismas son viejos recursos a vencer. Ellos están en la cuna de la lógica, porque, si bien cada orador puede usarlos para derrotar el oponente, también quiere evitar ser derrotado por ellos. De allí surgieron los primeros estudios sobre la estructura de cada sofisma y la manera de evitarlos. Éste es uno de los comienzos de la lógica, pues un buen polemista, antes de aprender a deducir correctamente, pretende evitar que lo engañen a él y a su audiencia.

Aunque el fin de la polémica sea una forma de persuasión en la que la victoria de las propias tesis depende de la derrota de las tesis del oponente, el escudriñar cada orador los ataques del oponente para evitar ser derrotado tiene como consecuencia el establecimiento de una serie de reglas a las que se deben obligar ambas partes, para que la polémica sea aceptable para cada una de las mismas. Así comienza a establecerse en la sofística un sistema de reglas de juego que anticipan la lógica y que se ponen al servicio del derecho y la política. Nadie necesita ser lógico para vencer, pero debe ser capaz de cierto pensamiento lógico para no ser vencido.

### § 1.9. El diálogo cooperativo

La tercera estructura es la del *diálogo cooperativo*, que se constituye por su fin, que es *fundar* enunciados en un diálogo. El fin esencial de los oradores ya no es convencer a una audiencia sobre la verdad o justicia de sus tesis, ya que ellos mismos tienen, o pueden tener, dudas sobre la defendibilidad de las mismas. Ésta es una situación frecuente entre los seres racionales críticos, que pueden *creer y dudar simultáneamente de sus creencias* y por ello someterlas al escrutinio público.

En un diálogo cooperativo cada tesis es presentada por un orador, llamado el proponente **P**, que no busca persuadir con ella a nadie, sino someterla a la crítica con la ayuda de otro orador, el oponente **O**. De este modo aparece una precisa división del trabajo intelectual: quien

propone una tesis tiene a su cargo aportar los argumentos en favor de la misma, y quien se opone a ella, busca presentar todas las objeciones posibles. Aquí ya no importa si existe una audiencia en sentido estricto  $A_{ss}$ , que calle, pues los oradores no pretenden convencer inicialmente a un público para poder vencer al otro orador, sino que buscan colaborar en la puesta a prueba de la tesis sospechosa.

En este caso el juego se torna de suma positiva, pues ambos dialogantes pueden ganar: si el proponente desbarata todas las objeciones del oponente y logra además que todos sus fundamentos sean aceptados por él, entonces ambos habrán fundado la tesis, con lo que ambos habrán aumentado su conocimiento. Por el contrario, si el proponente no logra dar cuenta de al menos una objeción del oponente, entonces la tesis no estará plenamente fundada, pues no responde al menos a una objeción, con lo que ambos se habrán desembarazado de un error. Y si ni el proponente ni el oponente logran hacer creíbles todos sus argumentos, en favor o en contra de la tesis, entonces creer en esa tesis será infundado. El nuevo fin de la situación retórica de diálogo cooperativo es el de *fundar*, y esto es lo que ocasiona que la suma del juego se torne positiva. Esto ya fue adelantado por Platón, por ejemplo, en su famoso diálogo Gorgias.

En esta estructura dialógica ya no necesitamos considerar a la audiencia *sensu stricto* como un componente relevante y podemos prescindir de ella, de modo que podemos restringir la estructura pentádica de la polémica a una estructura de *diálogo cooperativo* tetrádica, que esquematizamos como sigue:

$$(5) \quad O_1(d_{e1}) \hat{\uparrow} O_2(d_{e2}),$$

donde la flecha ' $\hat{\uparrow}$ ' indica que el fin de los oradores ya no es ni el fin inicial de persuadir a posibles oyentes, como en el discurso oracular, ni el fin derivado de derrotar al oponente, como en la polémica, sino el de colaborar con el oponente en la búsqueda de un fundamento para las tesis de sus discursos: es decir, el fin del diálogo cooperativo es la auto- y la hetero-corrección. Como los discursos caracterizan a los oradores funcionales, podemos simplificar la estructura de diálogo cooperativo de la siguiente manera:

$$(6) \quad d_{e1} \hat{\uparrow} d_{e2}.$$

La audiencia suele ser más amplia que los meros oradores, pero aquí lo esencial es la existencia de esa audiencia mínima: cada orador es el público residual del otro orador. La estructura (5), que carece de

audiencia en sentido estricto, es la estructura más propicia para la manifestación de la forma cooperativa de la dialéctica, pues la minimización del público contribuye a disminuir las vanidades y obstinaciones de los oradores, aunque no las haga desaparecer.

Las tres estructuras retóricas anteriores admiten varias especies que han sido estudiadas en detalle en ROETTI 2014 y ROETTI-MORO 2016, trabajos mencionados en la bibliografía, a los que enviamos.





## Capítulo 2

### CONDICIONES DE POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO

Comencemos con las teorías empíricas, en las que la fundamentación de los enunciados se realiza, o bien a partir de principios que los dialogantes consideran verdaderos, o bien a partir de enunciados de experiencia, que los mismos consideran confirmados. En estos casos pocas justificaciones absolutas parecen posibles.

Hay aproximaciones intermedias a la fundamentación de enunciados y teorías, como el del estilo kantiano de reconstrucción de la razón y de los límites del conocimiento, o el estilo husserliano de la descripción eidética, o el que recurre a las condiciones de posibilidad pragmáticas, etc. Todas ellas requieren un mínimo de lógica, como es el de admitir un principio ilimitado de identidad y al menos una forma débil el principio de no contradicción, pero no se requiere la vigencia formal del principio de tercero excluido, sino sólo su vigencia material en casos particulares para totalidades finitas.

Todas estas tesis sobre los principios clásicos de la lógica tradicional las hemos desarrollado en trabajos anteriores, a los que remitimos.<sup>30</sup> En este trabajo limitaremos nuestra tarea a preguntarnos si en esas ciencias empíricas sólo son posibles fundamentos imperfectos, o si hay lugar para alguna especie de ciencia con *fundamentos últimos*, la *ciencia estricta* de que hablaba Husserl, o con *fundamentos suficientes* como preferimos decir en nuestros trabajos. Por otra parte, sabemos que en las “ciencias constructivas” que desarrollamos en un diálogo cooperativo, como la matemática y la lógica, se dan fundamentos suficientes o estrictos, pero también sabemos que sus hipótesis o conjeturas surgen de la descripción de una ontología formal en el caso de la lógica y material en la construcción de los objetos de la matemática.

Parte de nuestro objetivo es mostrar que la filosofía y las ciencias nacidas de ella han logrado algún fundamento suficiente o estricto en ciertas regiones del conocimiento. Dicha fundamentación suficiente se alcanza también con procedimientos de autofundación, como ocurre con

---

<sup>30</sup>Ver ROETTI 2014, ROETTI 2016 y ROETTI-MORO 2016, entre otros.

la *consequentia mirabilis* y en la pragmática trascendental. Se accedería así a una pequeña región de fundamentación suficiente. Fuera de ella tendríamos una amplia región teórica cuya fundamentación sería insuficiente.

Una vía de acceso a una “*fundamentación última*” no es excluyente. Son posibles otras formas de acceso a regiones de fundamentación definitiva, sea en las “protociencias”, o en la ontología fundamental, sea de la fenomenología de Husserl o de la hermenéutica heideggeriana, o en la propia metafísica, pero estos son temas que abordaremos más abajo. Aquí Comenzaremos con las condiciones de posibilidad pragmáticas de una retórica.

## § 2.1. Condiciones pragmáticas de posibilidad para una retórica

Para que exista una situación retórica de cualquiera de las tres especies descritas en el capítulo anterior se deben satisfacer ciertas condiciones de existencia:

### § 2.1.1. Universalidad perceptiva, o universalidad en la experiencia individual

Toda experiencia está complejamente construida, y esas construcciones tienen algunos aspectos esenciales. Konrad Lorenz lo expresa así: “*la percepción es percepción de formas*”<sup>31</sup>, pero, como sabemos, las formas no son individuales, sino universales.

Incluso la percepción del individuo implica aspectos universales previamente conocidos: percibo un mosquito en mi habitación. Esa percepción tiene un núcleo individual, pero el mosquito individual es sólo la manifestación empírica de un universal. No siento un zumbido separado de una mancha negra que se mueve sobre el fondo de mi habitación; el zumbido y la forma visual se me presentan como aspectos de una unidad intencional a la que remiten. Además, la forma oscura que se desplaza está constituida de un número indefinido de “momentos” que constituyen la estructura unitaria de la figura que vuela en esa trayectoria, y el zumbido consta de un número indefinido de unidades sonoras que remiten al fenómeno del zumbido. No percibimos las unidades sonoras constituyentes, sino la totalidad del zumbido constituido. El zumbido individual contiene una multiplicidad. Y cuando decimos ‘mosquito’ damos un paso universal más, porque percibimos el individuo ya complejamente constituido en una unidad sintética para el

---

<sup>31</sup>“*Wahrnehmung ist Gestaltwahrnehmung*”, en el *Prólogo (Vorwort)*, p. 14, de Carl Friedrich von Weizsäcker al libro de KÜPPERS 1986.

sujeto que percibe, a la que todos sus aspectos remiten, unidad en la que el todo se constituye y es el centro y condición de posibilidad de toda la percepción unitaria, que ahora percibimos bajo la forma universal del concepto ‘mosquito’. Ya en este nivel elemental de la percepción no hay experiencia sin conceptos. Es decir, no hay experiencia pura de lo individual, sin universalidad. Lo individual supone lo universal, la ‘*idea*’ de Platón y el ‘*eidos*’ de Aristóteles, que se tradujera al latín como ‘*species*’.<sup>32</sup>

### § 2.1.2. Universalidad abstracta o absoluta

Un lenguaje requiere *universalidad*. No hay aparición concreta, única e irreplicable de un fonema. Un fonema es siempre “típico” o “esquemático”: para que un hablante reconozca *una aparición* fonética de un fonema es preciso que sea una entre múltiples *apariciones* del mismo fonema. Esto implica que cada aparición fonética *presenta* algo *idéntico*: el mismo fonema universal se manifiesta, con accidentes y determinaciones espacio-temporales diferentes, en cada aparición fonética. Lo mismo ocurre con las unidades léxicas. No existe un signo (formado por una sucesión de fonemas) que consista de una única e irreplicable aparición fonética. Lo no repetible no puede ser signo: la aparición de un signo presupone la *generación regular* –es decir, conforme a reglas– de una multiplicidad de apariciones en la que se manifiesta de modo diverso un núcleo idéntico universal, tanto en su aspecto material fonológico (*suppositio materialis*) como en al menos algún aspecto de su sentido (*suppositio formalis*).

Lo mismo ocurre con las estructuras morfológicas y sintácticas: sin la generación según reglas de una pluralidad de casos concretos y accidentalmente diversos de algo idéntico universal, no hay lengua, no hay sistema simbólico. ¿Cómo es posible dicha universalidad, esa presencia de lo mismo en lo diverso? Esto, que constituye el núcleo de la *cuestión de los universales*, es un problema difícil y puede ser parcialmente insoluble, o bien soluble, pero sobre un fondo siempre borroso, vago, “crepuscular”, como ocurre con la cuestión de la verdad por correspondencia, en la que las dificultades residen precisamente en los detalles de esa relación. Es decir que tal noción de verdad podría considerarse como *clara*, pero confusa en los detalles, para utilizar la distinción en su forma leibniziana. Leibniz trata esa noción cartesiana en “*Meditationes de cognitione, veritate et ideis*” de 1684.<sup>33</sup> Por

---

<sup>32</sup> En alemán se suele traducir como ‘*Gestalt*’ o ‘*Aussehen*’.

<sup>33</sup> La versión más conocida es la de Descartes (*Princ. Phil.* I, § 45), pero aquí adoptamos la versión de Leibniz de 1684 como aparece en *Die philosophischen Schriften von G. W.*

ejemplo, el uso de un predicado es *claro* cuando se pueden reconocer para él ejemplos y contraejemplos de modo que sea posible atribuirlo y negarlo correctamente, y es *distinto* cuando disponemos de una determinación de sus características. Por lo tanto, la presencia de lo idéntico en lo múltiple diverso, incluso si no pudiéramos resolverlo en sus detalles ontológicos o metafísicos, ya es condición de posibilidad, tanto de la subjetividad, como del mundo y de sus fenómenos. Disponemos entonces, ya desde el comienzo, de al menos un “esquema” o “regla universal” en la constitución y reconocimiento de los individuos *sub specie universalis*.

La universalidad inmanente de los signos y de las reglas estructurales de los sistemas de signos es una condición de posibilidad de todo sistema simbólico. Por eso es imposible sostener formas extremas de nominalismo, pues desde la constitución del sujeto, desde las estructuras originarias del “tener mundo” y de la percepción, la imaginación y la variación imaginativa, desde la constitución de lo abstracto, y desde las primeras manifestaciones de signos, nos encontramos con el *factum* inevitable de la *universalidad, eidéticamente inevitable, porque al eliminarlo eliminamos también el objeto mentado*. Por ello es que, independientemente del intento de dar razón de la relación entre el individuo y lo universal, y cualquiera sea la doctrina de los universales que adoptemos, lo universal está presente *en la manifestación de lo individual representado y lo lingüístico*. Son “condiciones irrebasables” (según Apel, que dice “*unhintergehbare Bedingungen*”), cuya negación por un oponente implica una autocontradicción pragmática.<sup>34</sup> En este sentido limitado y esencialmente descriptivo de las condiciones de existencia del signo, podemos sostener un lema que sería una insolencia inaceptable para un nominalista extremo. Dicho lema sonaría así: *in principio erant universalia*.

### § 2.1.3. Universalidad relativa.

Una situación retórica general tiene otras condiciones de posibilidad, triviales pero imprescindibles, para constituir una situación retórica.

---

*Leibniz IV*, 422 (Berlín: C. I. Gerhardt (ed), 1875-90, Hildesheim, 1960). En ella ‘claridad es ‘reconocibilidad’ –cuando algo es diferente de toda otra cosa, también es reconocible– y la ‘distinción’ es ‘analizabilidad’, un conocimiento más perfecto que el sólo claro, pues agrega las determinaciones del concepto. Leibniz denomina ‘*conocimiento confuso*’ a un conocimiento claro, pero no distinto,

<sup>34</sup> En esta cuestión y en desarrollos siguientes no podemos dejar de reconocer nuestra deuda con Apel y su noción de una “comunidad trascendental de comunicación” (*transzendente Kommunikationsgemeinschaft*, ver p. ej. MITTELSTRASS I, 141).

Una condición sin la cual ninguna situación retórica, ni oracular, ni polémica, ni dialéctica cooperativa, se puede constituir es que los oradores y la audiencia deben compartir un lenguaje, un sistema simbólico. Aun los lenguajes privados y las criptografías personales se construyen a partir de los lenguajes públicos, comunes para al menos dos hablantes, o incluso al menos para dos momentos del mismo hablante. Los lenguajes sirven para la “comunicación” (informar, ordenar, preguntar, expresar sentimientos, etc.). Por eso se requiere la *universalidad relativa* de los sistemas simbólicos, tanto del signo respecto de su usuario (como en el lenguaje privado), cuanto del mismo respecto de su destinatario (en el originario lenguaje público): lo propio de la universalidad absoluta se realiza efectivamente en la relación del signo con sus usuarios, emisores o receptores: sin ella no hay lenguaje. Por lo tanto la *universalidad relativa es trascendental en el sentido de condición de posibilidad pragmática* del mismo y es condición de posibilidad de la comunicación en todas sus dimensiones: desde la *emisión* de una *unidad fonética* que *manifiesta al fonema universal* tanto para el emisor, cuanto para los receptores de la comunidad simbólica, pasando por el *uso aquí y ahora de una unidad léxica* que *presupone al universal de la palabra*, en su aspecto material o fonológico (*suppositio materialis*) y su sentido (*suppositio formalis*). Y esto en al menos alguna forma idéntica y universal para cada uno de los miembros de la comunidad lingüística. Y lo mismo ocurre con las estructuras morfológicas y sintácticas: la ausencia de universalidad para el individuo y el grupo implica la ausencia de lengua. La universalidad trascendental de los signos y de las reglas estructurales de un sistema simbólico es una condición de posibilidad pragmática de todo sistema simbólico.

#### § 2.1.4. **Univocidad, precisión, isocontextualidad**

Éstas también son condiciones de posibilidad para acordar significados. Los signos suelen tener múltiples sentidos, fenómeno que desde antaño conocemos como *ambigüedad* o *equivocidad*. La ambigüedad puede ocurrir de diversas maneras, por ejemplo, los sentidos de los signos pueden estar relacionados de diversas maneras, en cuyo caso se suele hablar de *polisemia*. Muchas expresiones complejas adquieren sentidos ambiguos a partir de los sentidos unívocos de sus componentes por defectos en la sintaxis. Esto se llama *anfíblogía* y produce lo que llamamos *contextualidad sintáctica*.

Pero además, aunque un signo tenga un solo sentido, el conjunto de los objetos o estados de cosas a los que refiere –su “referencia”– puede tener “límites imprecisos” –ser un “*fuzzy set*”– en cuyo caso hablamos

de la *vaguedad* o *imprecisión* de un signo. En estos casos el borde de la referencia es tal, que no sabemos a ciencia cierta si sus entidades son mentadas por el signo o no lo son.

Además, la aparición de una expresión en contextos teóricos o prácticos considerados diferentes por distintos usuarios puede evocar sentidos incompatibles, en cuyo caso hablamos de *contextos* equívocos, sean *fenoménicos* o *prácticos*.

Todos estos fenómenos discursivos pueden provocar el fracaso de la transmisión y comprensión del discurso: el orador pretende decir *A* y su audiencia entiende *B*, que difiere de *A*. Esto puede ser incluso peligroso. Por eso la transmisión del sentido requiere eliminar esos defectos semánticos y asegurar la univocidad, la precisión y la isocontextualidad. Estas propiedades de unicidad semántica se obtienen parcialmente por convención.

La ambigüedad y la vaguedad de un discurso pueden ser muy peligrosas. Pensemos en sistemas jurídicos con constituciones, leyes o normas que contienen ambigüedades y/o vaguedades. Esto es frecuente en sistemas jurídicos establecidos por legisladores irresponsables, que abundan. En estos casos ¿cómo puede fallar un juez? ¿Cuál de los sentidos concede a una expresión ambigua? ¿Considera que un caso particular se encuentra dentro de los vagos límites de aplicación de la norma o fuera de ellos? Un ejemplo de esto es la expresión que declara un presunto “*derecho constitucional a una vivienda digna*”. ¿Qué significa la expresión “vivienda digna”? Ya la expresión *vivienda* es sumamente ambigua y vaga. Qué sea una vivienda depende del espacio, el tiempo y la cultura. Para un troglodita una cueva espaciosa hubiese sido no sólo una vivienda, sino también una vivienda digna. Pero ¿cuán espaciosa debe ser una cueva para ser digna? Imposible dar una respuesta universal. Eso variará con los hábitos del grupo, con los recursos, con los gustos, y tantas otras variables que dependerán de las preferencias sociales e individuales. ¿Qué será una vivienda digna en el siglo XXIII? No lo podemos saber: tal vez una vivienda que en nuestro tiempo consideramos digna ya no lo sea en ese futuro, y por el contrario, si en algún futuro ocurriera una destrucción casi completa de los medios de subsistencia actuales, una vivienda de las que hoy consideramos modestas, se juzgue palaciega en tal porvenir. Mucho más se podría abundar en este limitado problema de las viviendas, dignas o no, pero no habríamos ingresado aún a un aspecto práctico central, que es el del otorgamiento de derechos, de los conflictos entre derechos de unos y derechos de otros, o de la relación entre los derechos de unos y los deberes de otros. Esto es especialmente importante en el caso de conflictos de bienes fundamentales como los que conciernen a la vida, la integridad física y los recursos materiales y económicos de los seres humanos.

La eliminación de una ambigüedad finita se puede alcanzar mediante la introducción de un número finito de significantes distintos a los que se asignan los distintos significados. La eliminación de la vaguedad suele ser más difícil de eliminar, especialmente en los casos en que se da un número al menos indefinido de referencias para diversos significantes. Su eliminación se simplifica cuando las referencias posibles son finitas, lo que facilita la precisión. En los casos de referencias infinitas las convenciones pueden no alcanzar jamás la perfección. Su tratamiento adecuado conduce a las lógicas de la vaguedad.

Respecto de la ambigüedad es interesante un caso especial considerado por Aristóteles en *Metafísica* Γ, 1006 a28–b11, donde argumenta que, si una expresión tuviera infinitos significados y por lo tanto admitiese infinitas intenciones distintas de los usuarios, entonces todo discurso se tornaría imposible.<sup>35</sup> Aquí parece que tenemos que tratar, no sólo con un problema de infinitud actual, sino con un problema de elección. El controvertido axioma de elección de la teoría de conjuntos clásica nos permitiría afirmar en nuestro caso que siempre es posible elegir un sentido de una infinitud dada. Supuesto el axioma, que es discutible, tendríamos que un usuario u orador elige un sentido de la expresión, y otro usuario también elige un sentido. ¿Cómo podemos estar seguros de que ambos eligieron el mismo sentido? Si el número de sentidos fuese enumerable ( $\aleph_0$ ), el número de pares ordenados de selecciones posibles de los dos usuarios sería  $2^{\aleph_0}$ , de las cuales sólo habría  $\aleph_0$  pares con primeros y segundos elementos idénticos, es decir una cantidad infinitesimal del conjunto de pares ordenados de selecciones posibles.

El caso sería diferente si dispusiéramos de una buena ordenación del conjunto infinito de sentidos. En ese caso el orador podría determinar un subíndice para la selección del sentido, el que, en la medida en que fuese accesible a todos los dialogantes, permitiría la coincidencia de sentido para todos ellos. Éste es un caso constructivo de selección de sentido unívoco para los dialogantes, que Aristóteles no conoció. En cambio, en el caso general de ausencia de reglas de buena ordenación para una pluralidad infinita de sentidos de una expresión, no hay solución constructiva al problema de elección. Aristóteles probablemente habría rechazado el axioma elección, por la imposibilidad de construirlo de modo finito, lo que justificaría plenamente su afirmación

---

<sup>35</sup> Cf. RASPA 1999, 52.

de que, en el caso considerado, se torna imposible toda determinación y transmisión unívoca de un discurso.

### § 2.1.5. Veracidad (casi universal)

Otra condición de posibilidad, incluso para un lenguaje oracular, es la de que la audiencia presuma, fundada en la experiencia, que el orador es veraz, antes y durante su discurso. Esa veracidad requiere ser al menos casi universal, aunque luego se pueda desengañar. El orador *al menos debe parecer universalmente veraz*. Si no lo pareciera y fuese considerado mentiroso, no podría convencer a quienes así lo consideren. Un ejemplo tradicional es el del cuento del pastorcito mentiroso. Otro, de la literatura alemana, es el del barón de *Münchhausen* de Immermann, que citamos en ROETTI-MORO 2016.

Es fácil advertir que *la mentira sólo es posible sobre un fondo de veracidad*. Por eso la antinomia del mentiroso es lógicamente posible, pero técnicamente imposible. Ella es un buen ejercicio lingüístico-lógico, pero mentir *siempre* es imposible: eso ya no es mentir, pues se destruye la función comunicativa esencial del lenguaje, ya que sobre un supuesto sistema universal de mentira la aserción de un estado de cosas ya no informa, la expresión de un sentimiento ya no conmueve (y la emisión de una orden podría no mandar, la formulación de una pregunta no pediría respuesta), porque ya no es creíble ninguna forma de comunicación: la comunicación y el lenguaje mismo se torna imposible.<sup>36</sup> De modo que todo orador que pretenda persuadir, incluso un oráculo, si quiere mentir persuasivamente alguna vez, debe ser habitualmente veraz.

La principal especie de discurso compatible con la mentira es la falacia de énfasis llamada *media verdad*. La media verdad debe ser prudentemente dosificada si quiere ser persuasiva, y se la puede complementar con la mentira ocasional bien disimulada. Hasta el político, el periodista y el historiador (y hasta los maestros), que suelen ser hábiles con esta falacia, deben dosificarla cuidadosamente. Así una “historia oficial” –que cambia con el tiempo, el lugar y los vencedores–, para ser efectiva, debe ser suficientemente veraz, aunque puede “olvidar” convenientemente mucha información pertinente, pero inadecuada para los fines propagandísticos del caso, a lo que se puede agregar una moderada dosis de mentira, más admisible cuanto más

---

<sup>36</sup> Eso ocurrió en el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), de la Argentina, que era un instituto estadístico prestigioso, pero que a partir de enero de 2007 y hasta diciembre de 2015, falseó sistemáticamente los índices de inflación y, por lo tanto, todos los índices de él derivados. A partir de entonces ya nadie creyó esos índices, porque se mintió demasiado durante demasiado tiempo.



difícil sea contrastar los enunciados falsos. El arte del engaño aconseja ocultar información antes que mentir, salvo que la documentación que permita descubrir la mentira sea inaccesible para la mayoría de los destinatarios del discurso propagandístico. Esta técnica de la *media verdad* es una de las falacias más poderosas entre todas las descubiertas por el ingenio falaz de los seres humanos.

¿Cómo es posible sostener esas falacias? Por la *asimetría* en el acceso y control de los medios de difusión de opinión. La reiteración permanente y sin consecuencias de esas falacias es permitida por esa asimetría. Con eso pasamos a otro problema: el de la simetría o asimetría en el acceso a los medios de comunicación de las creencias de las masas, u ‘opinión publicada’. No agregamos aquí otros componentes importantes, como el aspecto emocional del discurso, porque se puede tratar en otros aspectos de actividades retóricas falaces.

¿Cuánta mentira admite un discurso sin dejar de ser creíble? La respuesta a esta pregunta es difícil, pues depende de los tiempos y de las técnicas informativas. Como “pístis”, es decir como enunciado imperfectamente fundado, se puede sostener sin mucho riesgo que *un discurso creíble soporta mayor cantidad de mentira y por mayor tiempo, cuanto más se dominan los sistemas de difusión de creencias llamados “medios de comunicación”*. Por eso interesa tanto a todos los totalitarismos el control de los medios de comunicación, pues eso aumenta sus posibilidades de imponer una narración por más tiempo, aunque difiera mucho de la realidad.

### § 2.1.6. **Garantía de poder proponer tesis u objeciones**

Los dialogantes deben poder expresarse en público. Ésta es una condición de posibilidad pragmática de toda retórica, oracular, polémica o dialéctica: la situación retórica debe *asegurar* que todos los oradores *puedan exponer sus tesis*. Nadie entra de buen grado a una conversación frente a una audiencia, si no se le permite exponer su pensamiento. Es una doble modalidad, *necesaria posibilidad*, que no es superflua, pues refleja la estructura modal requerida en esa situación retórica para aceptar participar de ella. La *necesidad* se refiere a la estructura retórica general: un conjunto de reglas y un arbitraje de la situación retórica que aseguren que se concederá la palabra a cada una de las partes involucradas, en igualdad de condiciones. Y la *posibilidad* es la contingencia, o posibilidad bilateral, que tiene el orador de hacer o no hacer uso de ese derecho. Si un orador ingenuo participase de una situación retórica en la que su árbitro no le concediera la palabra, los numerosos recursos de la deshonestidad retórica podrían no permitirle expresar su pensamiento. Esos recursos van desde usar violencia, no

permitirle hablar, abuchearlo, burlarse de él, interrumpirlo, desviarlo del tema con preguntas, con acusaciones, calumnias, insultos, etc. Son muchos los medios para impedir o dificultar la expresión de un orador. Si a un orador se le dificultara o coartara el uso de la palabra, sería derrotado al menos en apariencia, que es lo que importa al retórico cuyo fin profesional es la persuasión, como ocurre con la mayoría de los políticos que usan la persuasión como medio para ganar o conservar el poder, y con muchos abogados, que necesita persuadir al jurado o al juez para ganar el caso. Por eso, para garantizar el derecho a la palabra de un orador, se requiere que el público calle y escuche mientras el orador esté en uso de la palabra de acuerdo con las reglas empíricas del juego retórico convenido, es decir, se requiere que durante ese período la audiencia se comporte como público en sentido estricto.

#### § 2.1.7. **Tiempo suficiente de exposición**

La cuestión del tiempo es un aspecto importantísimo para la *expresión del discurso o la exposición de tesis*. Para que un orador considere aceptables las condiciones de su participación en una situación retórica, es preciso que, de acuerdo a las reglas empíricas del juego retórico del caso, él reclame, obtenga y consienta un tiempo que todas las partes acuerden como suficiente para la exposición de sus tesis. El tiempo suficiente de exposición es una determinación específica del género anterior: la necesaria posibilidad de expresión del discurso. Este tema se vincula con la discusión platónica en el diálogo Gorgias sobre la *makrología* y la *brajylogía*.

#### § 2.2. **Una condición necesaria peligrosa del discurso oracular**

Las condiciones de la sección anterior valen para toda situación retórica. Veamos brevemente algunas condiciones necesarias para la primera especie de situación retórica, el discurso oracular.

Los retóricos prefieren el *monólogo*, o situación oracular, porque no limita sus medios. La estructura del discurso oracular aparece típicamente en la religión y en la política, pero puede aparecer incluso en la filosofía y en la ciencia – que en tal caso se tornan casi siempre pseudofilosofía y pseudociencia.

Quien sólo quiera persuadir procurará ubicarse en situación oracular, si es necesario mediante la eliminación o minimización de un posible oponente, como ocurre en los regímenes totalitarios, o de manipulación de información y desinformación.

El fin del orador oracular es persuadir de cualquier modo, sin límites en los medios, de buena o mala ley. Entonces advertimos que:

§ 2.2.1. *No es necesario que el orador oracular crea en lo que predica*, ya que lo que intenta es persuadir al auditorio, no mostrarse a sí mismo que sus tesis son defendibles<sup>37</sup>. *Estará casi siempre tentado a usar “estratagemas”*<sup>38</sup>. La situación oracular facilita la argumentación sofisticada, ya que no hay controles externos en la estructura oracular, por ello surge la tentación siempre presente para un oráculo.

La “necesaria posibilidad” de la sofisticada en la retórica oracular ocurre por no estar controlada por la propia duda, ni por un oponente que exija la restricción de medios, pues el único fin del oráculo es la persuasión. La “modalidad iterada” de arriba, se explica de la siguiente manera: la *necesidad* de un enunciado  $A$  se define sintácticamente como la deducibilidad del mismo dentro de un sistema teórico  $T$ , es decir  $\Delta_T A \Leftrightarrow T \vdash A$ , y su posibilidad como la no deducibilidad de la negación de  $A$  en  $T$ , es decir  $\nabla_T A \Leftrightarrow T \nvdash \neg A$ .<sup>39</sup>

De acuerdo con ello, la “necesaria posibilidad” de un enunciado  $A$  corresponde entonces a la expresión:

$$\Delta \nabla_T A \Leftrightarrow T \vdash T \nvdash \neg A.$$

Por la ausencia de controles, y poseyendo fines y medios irrestrictos, la estructura de la situación retórica oracular permite conceder que el orador pueda usar incluso argumentos sofisticados, como afirma el enunciado con modalidad iterada:

$\Delta \nabla$ . *El orador argumenta sofisticadamente.*

Esta necesaria posibilidad del uso de argumentos sofisticados en la retórica oracular podría manifestarse también en una situación retórica polémica, pero en ella los intereses contrapuestos de los oradores los incitan frecuentemente a limitar su aparición mediante reglas, aunque no eliminan su posibilidad.

La situación oracular carece, estrictamente hablando, de la estructura de un juego, salvo y sólo en cierta medida, cuando se

---

<sup>37</sup> No se pide de un abogado defensor que crea en la inocencia de su defendido, sino sólo que sea capaz de persuadir al juez o a los jurados de que no es culpable.

<sup>38</sup> O como dice SCHOPENHAUER (1997, 31), *Kunstgriffe*.

<sup>39</sup>  $\Delta$  y  $\nabla$  son los operadores modales de necesidad y posibilidad.

considera como jugadas a las consecuencias del discurso sobre el público. En ese caso el orador ganaría si convenciera al público, pero podría ocurrir que el público pierda, o gane, o ni pierda ni gane, según que lo perjudique, lo favorezca, o le sea indiferente seguir los fines del orador. El orador perdería si no convenciese a la audiencia, y la audiencia tendría nuevamente las tres posibilidades anteriores.

De modo que en la estructura oracular  $O(d) \Rightarrow A$  el resultado de ese juego retórico de ambas partes sería contingente y podría ser de suma negativa, o cero, o positiva. Con independencia de cuál sea el resultado para el público, la política y la religión nos enseñan, que un orador oracular suele conseguir el favor de su público.

### § 2.3. Condiciones necesarias en la polémica

*Perspicuitas argumentatione elevatur*<sup>40</sup>

La retórica oracular, por la ausencia de controles, no pone ninguna barrera a la sofística. Su control se insinúa y crece con la polémica, y se perfecciona, e incluso se elimina, con el diálogo cooperativo. Las condiciones necesarias de la polémica son las siguientes:

#### § 2.3.1. Necesidad de reglas de juego

Tanto la polémica como el diálogo requieren reglas, al menos sobreentendidas, que sean obligatorias y respetadas por todas las partes. Una situación retórica polémica o dialéctica requiere al menos la obediencia habitual de reglas de desarrollo del proceso retórico. Al antiguo principio “*contra principia negantem non est disputandum*” lo podemos interpretar de un modo hipotético pragmático: “*si no se admiten las reglas iniciales que tornan posible la polémica o el diálogo de fundamentación, éstos no existen*”.

#### § 2.3.2. La incompatibilidad de los discursos de la polémica

Si dos polemistas quieren convencer a una audiencia, tenemos un conflicto real de doble atracción, en el que cada polemista pugna por la adhesión de la audiencia. Las situaciones retóricas se determinan por el papel que en ellas cumplen los discursos de las partes para obtener persuasiones y adhesiones. Por ello la atención deriva a la relación entre los discursos de los oradores. Si los oradores no logran presentar sus discursos como incompatibles, entonces no hay polémica. Para que la haya, al menos en sentido lato, no se exige que los discursos sean

---

<sup>40</sup>Cicero: *La perspicacia se aumenta con la discusión.*

*realmente* incompatibles, pero sí que al menos *parezcan incompatibles* para los oyentes, de suerte que adherir a uno de ellos parezca rechazar al otro. Esta condición pertenece a la esencia de la situación retórica polémica, pues si evitamos la incompatibilidad al menos aparente entre los discursos de los oradores, desaparece la situación polémica.

Es habitual confundir incompatibilidades sólo aparentes con incompatibilidades reales. Las tesis simplemente subcontrarias no son incompatibilidades reales, aunque puedan parecerlo. Por ejemplo, cuando se discuten las causas del aumento de la delincuencia. Entre varias causas posibles unos la atribuyen a la impunidad y otros al aumento de la pobreza, y no se advierte que esas causas son compatibles y pueden ser complementarias, ya que el crimen es frecuentemente multicausal. Además, hay sociedades con altas tasas de criminalidad y de violencia, con baja pobreza, y otras con bajas tasas de criminalidad y violencia, con gran pobreza. Lo que en estos casos de falsa incompatibilidad sí puede ser realmente incompatible –y discutible– es el porcentaje atribuido a cada causa en la criminalidad y su aumento. Las falsas refutaciones en discusiones de este tipo son claros ejemplos de falacias de *ignoratio elenchi*.

### § 2.3.3. Persuasión y victoria (un juego de suma a lo sumo cero)

La capacidad persuasiva del solitario orador oracular se debilita en la estructura *polémica* (o *forense*), que consta de al menos dos polemistas y un público *sensu stricto*, ya que aparecen nuevas condiciones pragmáticas que posibiliten la existencia de la polémica, aunque la intención de ninguno de los polemistas se haya modificado y no difiera de la del orador oracular: convencer al público, conducirlo a adoptar sus creencias o a secundar sus fines. Pero la unicidad de la audiencia junto a la pluralidad de los polemistas, obliga a éstos a introducir un medio para alcanzar su fin, la persuasión. En la polémica el polemista que quiera persuadir al público necesita que los restantes oradores no lo consigan. Y esto se denomina “victoria” en un diálogo polémico: el orador  $O_1$  gana, si él persuade al público, lo que sólo ocurre si el orador  $O_2$  no lo persuade, lo que equivale a ser derrotado. Por eso la polémica es un juego a lo sumo de suma cero. ¿Por qué “a lo sumo”? Porque en la polémica puede ocurrir que ambos oradores sean tan eficientes en la tarea de destruir los argumentos de la otra parte, que la audiencia no sea persuadida por ninguno de los contendientes.

En consecuencia, para los oradores un juego retórico polémico puede ser de suma negativa o cero, pero no puede ser de suma positiva: ambos pueden perder el favor del público, o puede ganar uno su favor y en consecuencia perderlo el otro. Lo que no puede suceder es que ambos

ganen el favor del público, porque el fin del juego requiere derrotar la tesis del otro oponente como condición necesaria (pero no suficiente) para persuadirlo en su propia tesis.

¿Qué significa “convencer a su público”? ¿Hay que convencer a todos los miembros del público o basta con convencer a algunos de ellos? Tenemos las siguientes posibilidades de persuasión:

- (1) Persuadir a todos,
- (2) Persuadir a una mayoría numérica calificada,
- (3) Persuadir a una mayoría absoluta,
- (4) Persuadir a una minoría (al menos a uno), o
- (5) Persuadir a una parte calificada (mayoritaria, minoritaria, incluso unitaria), que sea la que cualitativamente “importe”.

Las primeras cuatro son cuantitativas. La quinta y sus variantes son cualitativas. La condición pragmática genérica de victoria de un orador sobre los demás, es la de *persuasión con victoria*.

La condición de totalidad del público es la que Chaim Perelman y Louise Olbrecht-Tyteca consideran como una característica de la “retórica racional”. Sin embargo, esta condición, junto a otras que agregamos, como las simetrías argumentativas, no nos introducen aún en el ámbito de la razón en sentido estricto, porque no superan la retórica polémica y no aseguran un diálogo cooperativo: para que éste se manifieste, se requiere *un cambio del fin del juego retórico*, que lo convierta en diálogo cooperativo.

La retórica racional de Perelman y Olbrecht-Tyteca, con universalidad y simetrías argumentativas, caracteriza especialmente ámbitos como el del derecho, en el que aún no se ha superado que el fin del proceso sea la victoria de la propia tesis posibilitada por la derrota del adversario. Estas polémicas con simetrías argumentativas y persuasión universal de la audiencia nos permitirían hablar de una racionalidad *lato sensu*, como la que busca un abogado en un juicio. Pero este sentido amplio de razón no basta para la filosofía y las ciencias, que requieren algo más, algo que se denomina una razón en sentido estricto según su fin<sup>41</sup>, y que consiste en partir de la duda y buscar la verdad, o al menos las opiniones mejor corroboradas, mediante un diálogo crítico en que se propongan tesis, se las cuestione, se contesten esas objeciones y, en el mejor de los casos, se alcance un acuerdo definitivo, aunque en la mayoría sólo un acuerdo provisorio.

---

<sup>41</sup> Las dos formas básicas de la razón que distinguiremos serán estrictas respecto del fin, pero diferirán en los fines derivados y por lo tanto en los medios admitidos.

Supongamos un juicio con dos litigantes, un juez y un jurado, con condiciones de victoria asimétricas. En los juicios penales las condiciones de victoria de ambas partes son reguladas “material-analíticamente” por el legislador (lo que significa que éste impone una norma que prohíbe ataques –o aseveraciones– relativos a varios predicados determinados ejemplarmente hasta ese momento): así puede regularse que el fiscal sólo ganará si persuade a la totalidad de los jurados de la culpabilidad del reo, en tanto que la defensa ganará si consigue convencer al menos a un jurado de la no culpabilidad del acusado.<sup>42</sup> Esa situación asimétrica es una de las componentes de la garantía para la defensa en el juicio, al establecer dos criterios cuantitativos asimétricos de victoria para las partes: el *criterio de universalidad* para el fiscal y el *de singularidad* para el defensor. Sin embargo, ni siquiera esta asimetría garantiza la justicia en un sentido elemental: la de que no sea condenado un inocente. Que todos los jurados sean convencidos por el fiscal no demuestra la culpabilidad, ya que podría ocurrir:

- (a) que el fiscal sea más hábil que el defensor en la instrucción y en los alegatos,
- (b) que el defensor y el fiscal sean cómplices,
- (c) que haya asimetría en la información de las partes,
- (d) que el jurado seleccionado sea enemigo del procesado por diversos motivos (políticos, religiosos, raciales), etc.

Cada uno de estos motivos puede ocurrir y producir la condena de un inocente, aunque la probabilidad de ocurrencia es baja en los sistemas jurídicos honestamente regulados.

Las situaciones legales incitan a las partes a adoptar una retórica polémica, porque cada parte busca imponer su voluntad. En un juicio el fin esencial de las partes no es alcanzar la verdad y la justicia, que serían los fines de un juez imparcial. Por eso el derecho es un campo propicio para que las partes ejerzan las artes del engaño de que dispongan y que las reglas del proceso admitan. Pero al mismo tiempo sus contrapartes intentarán impedir esas artes de engaño mediante reglas de procedimiento, necesarias o convencionales, como veremos a continuación.

---

<sup>42</sup> Para los enunciados “*material-analíticos*” cf. LORENZEN 1987, 182. Preferimos esa caracterización a otra semejante de Bunge con su noción de enunciados “*analíticos a posteriori*”.

#### § 2.3.4. Simetrías cuantitativas y cualitativas

En una polémica un polemista no estará satisfecho, si la difusión de su discurso no fuese *cuantitativamente* (en espacio y tiempo) y *cualitativamente* (respecto de los medios que se admiten utilizar) *equivalente a la de los otros polemistas*, pues esas asimetrías perjudicarían su propósito de persuadir al público. Si percibiera esas asimetrías, exigiría, en un metadiálogo, condiciones simétricas de exposición. La *simetría cuantitativa y cualitativa en la exposición*, y el acceso a los canales de comunicación, son reglas necesarias para que una situación polémica sea *aceptable* para todos sus participantes (o, como se suele decir, sea “justa”).

Supongamos que no se den estas simetrías. Hubo muchos juicios en que no se respetó el *derecho de defensa*, como en los “juicios populares” de regímenes comunistas, nazis, etc. Esos “juicios” se consideran criminales en estados liberales, meras “*mises en scène*” de la propaganda política con una retórica oracular al servicio del poder. Las asimetrías expositivas son características de todos los totalitarismos. Pero incluso la condición de racionalidad *sensu lato* de Perelman y Olbrecht Tyteca, que exige esas simetrías, pero se satisface con *convencer a todos*, tampoco basta.

Por otra parte, si el fin es persuadir, convencer a todos puede ser un medio necesario para ese fin, pero no es suficiente. Así un político puede buscar persuadir a una mayoría, o incluso a una minoría relevante para alcanzar su fin (por ejemplo, para impedir una acción de la otra parte cuando ésta necesita una mayoría calificada), pero eso no garantiza ni la verdad, ni la justicia de sus propósitos. No se trata entonces de persuadir a todos, ni siquiera a una mayoría; eso dependerá de las reglas empíricas de juego establecidas en el sistema político del caso.

No obstante, en la polémica aparece un control de los recursos retóricos de todos los oponentes, ya que éstos, aunque no busquen ni la verdad ni la justicia, tratan al menos de evitar la derrota, y por eso tratarán de desmoronar los argumentos de su oponente. Y para ello intentarán convencer a la audiencia de que algunos argumentos del o de los oponentes son inaceptables. En la polémica comienza el control de la sofística, porque ese control es requerido en la lucha por el favor del público.

Las reglas de juego *pragmáticamente necesarias* para que el desarrollo de la discusión sea aceptable para cada parte que quiera persuadir y convencer al público (y tal vez también al oponente), requieren que cada parte pueda exponer totalmente su tesis, lo que implica que:



1. El público calle y escuche, como en la estructura oracular.
2. Todas las partes puedan hablar, pero nunca simultáneamente, de modo que todos puedan exponer y defender sus tesis, y se constituyan así en dialogantes, y se constituya la audiencia como tal.
3. Cada dialogante tenga “*tiempo suficiente*” para exponer sus tesis, criticar las tesis del oponente y defender sus tesis previas. “*Tiempo suficiente*” es un término vago, vaguedad que en general no se elimina en forma definitiva, sino que se determina por una convención metalingüística previa al diálogo, mediante un acuerdo y la consecuente obligación de las partes, que elimine del diálogo a quien no la respete. Esa convención tiende a tornar posible una condición de posibilidad del diálogo, que es que sus reglas al menos posibiliten su finalización.
4. Debe estar prohibido interrumpir a un orador cuando está exponiendo, para que pueda conservar la ilación de su discurso y concluirlo, y para que el público no se distraiga, pueda escuchar todas las tesis y defensas, y comprenda su conexión.

#### § 2.4. Condiciones necesarias en un diálogo cooperativo

Si el fin del discurso no es la verdad ni la justicia, puede ser no obstante el de *afirmar la voluntad del orador o de aquellos cuyos intereses el orador defiende*. Si los polemistas están convencidos de la verdad o el bien de lo que sostienen, entonces el fin de su argumentación puede ser mostrárselo al público, incluso si no beneficiara al orador, o fuese incluso una desventaja para él. Esto se suele manifestar en la tercera estructura retórica: *el diálogo cooperativo*.

##### § 2.4.1. El diálogo cooperativo

El diálogo cooperativo  $O_1(d_1) \uparrow O_2(d_2)$ , elimina la actitud polémica, pero ¿por qué? Porque en él un orador  $O_1$  ya no pretende convencer a los restantes dialogantes de la verdad o justicia de su discurso  $d_1$ , sino someter  $d_1$  al escrutinio y crítica del otro orador. Con esto se ha cambiado el fin de la situación retórica: ya no se trata de vencer al oponente y persuadir a una audiencia. Se trata de someter a prueba las tesis y colaborar en esa tarea, que busca establecer la verdad –o al menos la verosimilitud– de esas tesis, o la justicia –o al menos la apariencia de justicia– de una decisión. En un diálogo cooperativo tenemos entonces tesis opuestas  $d_1$  y  $d_2$ , y cada orador es proponente–respondente de su

propia tesis y oponente–cuestionante de la tesis de los restantes dialogantes.

Al considerar la polémica nos preguntábamos si las tesis de los oradores debían ser realmente incompatibles. En el diálogo cooperativo nos preguntamos si en él no sería posible que ambos proponentes y respondientes presentaran la misma tesis. La respuesta que dimos para la polémica fue que las tesis debían diferir al menos *exteriormente*, de modo que el público *creyese* al menos que la tesis  $d_1$  ataca a la tesis  $d_2$ .  $d_1$  y  $d_2$  podrían no ser incompatibles, pero deberían al menos parecerlo. En tal caso el intento de refutación de la tesis  $d_2$  con la tesis  $d_1$  cometería una falacia de “*ignoratio elenchi*”.

Si en la polémica las tesis debían parecer al menos incompatibles, eso ya no basta en un diálogo cooperativo, porque *ha cambiado el fin* de la situación retórica: ya no se trata de convencer a una audiencia en una tesis que, en principio no se cuestiona, sino de someter las propias tesis, que en principio se consideran dudosas, al escrutinio de la otra parte. Por eso en el diálogo cooperativo las reglas de la polémica son insuficientes, pues en ellas un dialogante puede ganar incluso por simple habilidad retórica y no por la mejor calidad de su tesis, no por manifestar mejor lo verdadero, o lo más verosímil, o lo bueno o justo, o de lo que parece serlo. Quien sostiene una tesis verdadera siempre puede perder la discusión. Lo verdadero y lo justo habitualmente pierden en una polémica, porque muchos malos argumentos pueden ser muy convincentes, y muchos buenos argumentos pueden no serlo, sobre todo si son suficientemente complicados como para que la mayoría de los oyentes no los pueda comprender. Además, muchas veces los malos argumentos son simples y los buenos complejos: los malos argumentos suelen no exigir muchos conocimientos, ni tanta capacidad intelectual, en tanto que los buenos argumentos los suele poder entender sólo quien tenga suficiente formación e inteligencia.

Un ejemplo clásico es el de la comprensión de las teorías del infinito matemático, o de los problemas de la continuidad matemática, que van a dar lugar a desarrollos como los del análisis matemático hoy llamado “no estándar”. Otro ejemplo ya antiguo es el de la discusión entre el geocentrismo y el heliocentrismo. Desde el punto de vista perceptivo y del “sentido común” la tesis geocéntrica era a primera vista mucho más convincente que la tesis heliocéntrica. Incluso desde el punto de vista de su estructura matemática la tesis heliocéntrica era más compleja y por lo tanto menos comprensible para la inmensa mayoría de los humanos. Sin embargo, la tesis heliocéntrica, que era menos convincente, se aproximaba mucho más a la verdad, y la geocéntrica, que era falsa, era sin embargo más convincente.

En la estructura  $O_1(d_1)\uparrow O_2(d_2)$  de los diálogos cooperativos desaparece la situación oracular y *debería* desaparecer el aspecto polémico, aunque no siempre sea el caso. Incluso en esta situación retórica de diálogo cooperativo el público en sentido estricto —el que calla y escucha— puede no existir, pues por definición esa parte no es necesaria para la existencia de la estructura dialógica, pues siempre existe un público residual, ya que cada oponente—cuestionante es un público residual para el proponente—respondiente, que propone tesis y las defiende.

En obras anteriores, como en ROETTI 2014, hemos considerado especies intermedias entre la situación polémica y la cooperativa. Aquí no lo haremos y para esos detalles sólo reenviaremos a esos trabajos. Aquí sólo recordamos la *incommensurabilidad esencial* entre retórica polémica y diálogo cooperativo, pues en ellas no sólo *los medios de los oradores son incomparables*, sino también lo son las reglas de juego. Para el polemista siguen abiertos todos los medios, entre ellos el “hablar mucho”: la *makrología* platónica. También está la *pluralidad de testimonios*, tan usual en el discurso forense, que muchas veces coincide con la pluralidad de testimonios acordados y mentirosos, etc. Como dice Platón, un orador cree refutar a su adversario cuando puede producir en su favor numerosos testimonios, mientras el otro no tiene sino uno o tal vez ninguno. Este género de retórica makrológica y pluritestimonial pocas veces nos aproxima a la verdad o a la justicia. Por el contrario, puede ocurrir que un inocente sucumba bajo muchos testimonios falsos que parecen autorizados.<sup>43</sup> Por eso Sócrates se aferra al “hablar poco” o *braylogía*, y a que ambas partes del diálogo concluyan “diciendo lo mismo”, es decir, que haya *homología*. Éstos son componentes esenciales del diálogo cooperativo.

El diálogo cooperativo  $O_1(d_1)\uparrow O_2(d_2)$  es la única estructura que interesa aquí, porque en ella el punto de partida de *ambos* oradores es la incertidumbre sobre sus propias creencias, y sobre las de su oponente. A partir de ello ambos oradores se proponen hallar tesis comunes que superen las tesis iniciales, e intentar discutir las y, de ser posible, fundamentarlas. Así Sócrates y Platón llegan a la dialéctica o diálogo cooperativo, en cuya estructura:

(a) El *punto de partida* es la *incertidumbre compartida* por ambos oradores respecto de la verdad de sus creencias sobre (aspectos de) la realidad, o sobre la admisibilidad de los fines a perseguir, o de los medios a utilizar, etc.

---

<sup>43</sup>PLATÓN, *Gorgias*, 471d-472a.

(b) El *fin común* de ambos dialogantes es colaborar en la búsqueda de fundamentos para poner a prueba las tesis teóricas o prácticas que consideran, es decir *discutir y resolver problemas teóricos o prácticos*.

La decisión de las partes por este fin es la decisión inicial por la razón *sensu stricto*, que llamamos diálogos cooperativos. De ella se desprenden como medios algunas decisiones derivadas necesarias. Aquí consideraremos un par de condiciones pragmáticas de posibilidad: un *medio*, que Platón llamó *brajylogía*, y un *síntoma* necesario para que se manifieste la razón en sentido estricto, al que Platón denominó *homología*.

#### § 2.4.2. Brajylogía o brevedad del discurso

La *brajylogía* o brevedad del discurso es una máxima que tiene un aspecto *formal* y otro *material*, relativa a la duración del discurso, ya que determinar su duración empírica es un problema vago y de solución incierta. Pero en su aspecto formal hay al menos una componente que es pragmática–trascendental y determina la condición formal de brevedad del discurso: *una vez que los dialogantes han decidido que el fin del diálogo no es la mera persuasión del público, como en la polémica, sino la resolución de un problema, entonces se advierte que, para alcanzar dicho fin es menester, como medio –en este caso una condición marco regulativa– que el diálogo pueda ser finito, es decir que pueda concluir luego de un número finito de pasos, es decir posiciones, preguntas u objeciones, y respuestas*. Esta condición exige que las intervenciones de los dialogantes por cantidad, contenido (sin reiteraciones indefinidas) y duración sean tales que *hagan posible* que el diálogo concluya (aunque *de facto* esto en ciertos casos pueda no ocurrir). *Se requiere que las reglas del diálogo posibiliten su conclusión, y la superación de las discrepancias, en un número finito de pasos*. Ese es el sentido trascendental pragmático que encontramos en la máxima de la brajylogía platónica: que el diálogo permita la exposición suficiente pero no excesiva o indefinida de las tesis de cada una de las partes, de modo que permita a cada dialogante criticar y fundamentar, pero simultáneamente exija que el diálogo pueda ser finito.

#### § 2.4.3. La relevancia o ceñimiento al tema

La *relevancia* es otra condición de posibilidad para la fundamentación de una tesis, que se conecta con la *brajylogía* socrática–platónica. El recurso sofístico opuesto es el de la *makrología*, es decir, el recurso a discursos ilimitados, que permitan que un orador no se ciña al tema en cuestión, pues el paso del tiempo favorece la

distracción del oyente y permite que el orador se deslice paulatinamente a otros temas, sin que la audiencia sea muy consciente de ello y se instale la ilusión de que se está argumentando sobre el tema inicial; de este modo un discurso se podía extender indefinidamente, y en ese discurso indefinido se podía incurrir en falacias de irrelevancia, como la *ignoratio elenchi*, entre otras. Frente a ello la exigencia socrática, con su técnica de preguntas y respuestas de extrema brevedad, que se instaba a contestar con un sí o un no, apuntaba a asegurar una suerte de relevancia, por el ceñimiento estricto de la respuesta a la pregunta. La brajylogía socrática de las respuestas mínimas a preguntas lo más simples posibles, pretendía asegurar que se discutiera lo que se había acordado discutir.<sup>44</sup> Este es un ideal difícil de realizar que busca ceñirse al tema y eliminar los “encantamientos retóricos” que fascinen al público por la forma del discurso, o porque éste halaga, desacredita, o se burla del oponente en su persona, o en sus dichos.<sup>45</sup>

#### § 2.4.4. Homología

La *homología*, el “decir lo mismo” ambas partes, es muchas veces un *síntoma* de victoria en el diálogo cooperativo y del cumplimiento parcial o total de su fin. Como dice Sócrates en el *Gorgias*:

*“si no obtengo tu propio testimonio, y sólo él, en favor de mi propia afirmación, estimo no haber hecho nada para solucionar nuestro debate, no más que tú, por otra parte, si no obtienes el apoyo de mi testimonio, sólo entre otros, y si no desdeñas los otros testimonios”.*<sup>46</sup>

La homología ocurre cuando ambas partes del diálogo acuerdan en la misma tesis, lo que puede ocurrir de varias maneras. Cuando eso ocurre, ya no es esencial persuadir a un tercero –al público *sensu stricto*–, porque ha cambiado el fin del diálogo para ambos dialogantes:

---

<sup>44</sup>PLATÓN, *Protágoras* 334c–338e. Ceñirse al tema, no fascinar con digresiones irrelevantes, es uno de los métodos para impedir los procedimientos retóricos más usados: escapar paulatinamente del tema, intentando que el oyente no lo advierta. Obsérvense muchos casos de políticos a los que se pregunta sobre algún tema y comienzan a contestar generalidades y luego se van apartando del tema, hasta que el cuestionador y la audiencia pierden el hilo, olvidan de qué se trataba y pasan a otro tema.

<sup>45</sup>Esta condición rechaza la makrología, exige la brajylogía y está conectada con la máxima pragmática de relación de Grice: “*Di sólo aquello que sea relevante para ...*” (FÖLLESDAL-WALLØE-ELSTER 1988, 231). Ver *Gorgias*, 476a-484b.

<sup>46</sup>PLATÓN, *Gorgias*, 472b–c; las negritas en los pronombres son nuestras. Ver también *Gorgias* 474a y 487d–e: “*Nuestro acuerdo, en consecuencia, probará realmente que habremos alcanzado la verdad*”.

ya no se trata de persuadir a un tercero, sino de *resolver el problema* que crea al diálogo. Una *condición necesaria*, aunque no suficiente, de que se ha alcanzado ese nuevo fin es *que ambas partes concuerden en la tesis final*. En la polémica el fin de persuadir admitía múltiples testimonios, incluso de perjuros, como suele ocurrir en causas judiciales. Pero fin del diálogo cooperativo es alcanzar la verdad y la justicia, y un síntoma necesario de que ello ocurra, es el acuerdo final de los oradores.

En un diálogo cooperativo todos los dialogantes parten de la duda. Ninguno de ellos está inicialmente seguro de que su discurso es suficientemente defendible, de modo que, si un oponente muestra a un proponente que hay motivos para cambiar o al menos corregir su tesis, entonces también la parte corregida gana, porque es liberada del error.

Debemos recordar la relación que existe, para Sócrates, entre error y autoengaño y en cómo precisamos de la crítica del oponente para liberarnos del error: el oponente, al corregirnos, nos libera del error y de la injusticia. De ese modo ambos dialogantes ganan: quien critica un error y quien es criticado y liberado del mismo. Una consecuencia es que la suma del diálogo se torna positiva, lo que no es casual, sino una consecuencia del cambio de fines del mismo: *el fin mínimo del diálogo cooperativo es liberarse paulatinamente del error y de la injusticia y alcanzar poco a poco un creciente grado de verosimilitud y justicia*. La plenitud de ese fin es alcanzar la verdad y la justicia perfectas, lo que es difícil y sólo se logra para tesis de regiones limitadas de problemas, como en buena parte de las ciencias simbólicas (lógica y matemática), en algunas regiones de la filosofía, y en los fragmentos protocientíficos de ciencias empíricas, en sus partes analíticas (definicionales) y sintéticas (acuerdo sobre la construcción de la experiencia). En el resto de las regiones de problemas estamos limitados a una liberación paulatina pero imperfecta del error y la injusticia, en un camino posiblemente infinito. Así como para Sócrates el castigo es condición necesaria para la salud del alma, así la crítica es necesaria para la liberación del error. Así como lo peor que nos puede pasar en la vida práctica es no ser castigados por nuestras faltas, lo peor que nos puede ocurrir en la vida teórica es no ser corregidos de nuestros errores.<sup>47</sup>

Un juego retórico dialéctico es siempre reducible a uno de dos jugadores, con suma variable. El mejor de ellos es el diálogo cooperativo de información completa, ya que cada parte tiene más posibilidades de ganar si comparte toda su información con la otra parte. Entre los juegos de suma variable, el de información completa tiene una

---

47 PLATÓN, *Gorgias* 476a-484b.

propiedad adicional interesante: cuando colaboramos no ocultando información, obtenemos la ganancia máxima para cada una de las partes y se superan los conflictos. Cuando se llega a la homología, se alcanza algo parecido a lo que podríamos denominar una “*armonía ilimitada*”.

Aquí debemos precisar lo siguiente: cuando se alcanza una homología formal para una tesis, que es aquella homología que se da sólo por seguir las reglas de desarrollo de un diálogo, ésta es un criterio de verdad formal, ya no controvertible en ningún diálogo ulterior. En cambio, cuando la homología no es concedida por razones formales, sino sólo por *parecer* defendible la tesis para los dialogantes, entonces tenemos una homología material y controvertible. Ésta es una homología *lato sensu*, que es una condición necesaria, pero no suficiente de la verdad o justicia de la tesis. La homología formal o *stricto sensu* es en cambio condición suficiente de la verdad de una tesis.

## 2.5. El “ascenso dialéctico”

Con la aparición de la homología u opinión común alcanzada por ambas partes del diálogo, se da lo que llamamos un “ascenso dialéctico”, que va de la pluralidad de opiniones incompatibles a la opinión final sintética, que es la homología. El esquema de este proceso dialéctico es el siguiente:

$$(7) \quad \begin{array}{ccc} \mathbf{O}_1(\mathbf{t}_1) \uparrow \mathbf{O}_2(\mathbf{t}_2) & \Rightarrow & \mathbf{O}_1 \cup \mathbf{O}_2(\mathbf{t}) \uparrow \\ \text{conflicto} & & \text{síntesis} \end{array}$$

En el momento conflictivo tenemos dos tesis incompatibles  $\mathbf{t}_1$  y  $\mathbf{t}_2$ . En el momento sintético alcanzamos una tesis común ‘ $\mathbf{t}$ ’, que reemplaza a las opiniones iniciales, y un solo orador sintético, que es la “unión” ‘ $\mathbf{O}_1 \cup \mathbf{O}_2$ ’ de los dos oradores iniciales. La presencia de ‘ $\uparrow$ ’ en la síntesis indica que el orador sintético ‘ $\mathbf{O}_1 \cup \mathbf{O}_2$ ’ permanece abierto a posibles críticas al nuevo discurso común por parte de otros oradores. Puesto que los oradores funcionales se caracterizan por sus discursos, podemos simplificar el esquema de ascenso dialéctico del modo siguiente:

$$(8) \quad \mathbf{t}_1 \uparrow \mathbf{t}_2 \quad \Rightarrow \quad \mathbf{t} \uparrow.$$

Estos “ascensos dialécticos” caracterizan la razón en sentido estricto en todas sus formas, en la filosofía y en sus derivados, las ciencias, y en

toda actividad racional. La dialéctica platónica expresó estas ideas en lenguaje coloquial, mostrando la esencial estructura dialéctica de toda la actividad racional. Platón descubrió la estructura de la razón, aunque haya carecido de las notaciones lógicas que hoy usamos.

Con esto concluimos el capítulo y pasamos al desarrollo de las tesis finales de esta aproximación a los temas gnoseológicos de este ensayo.



## Capítulo 3 LA CIENCIA Y SUS FORMAS

### § 3.1 ¿Qué es un fundamento?

La teoría platónica del conocimiento distingue tres formas de creencias:

1. La *creencia simple*, cuando el orador **O** cree en una tesis ' $t$ ' pero no tiene ningún fundamento o motivo para sustentar esa creencia ante un cuestionamiento de un dialogante. Esta situación corresponde a la *eikasía* platónica.
2. La *creencia fundada*, cuando el orador **O** cree en una tesis ' $t$ ' y dispone al menos de algún fundamento, aparentemente satisfactorio, para sustentar esa creencia ante cuestionamientos actuales (desde al menos uno, hasta todos los conocidos) de sus oponentes. Éste es el caso de la *pístis* platónica.
3. El *saber* o *conocimiento*, cuando el orador **O** cree en la tesis ' $t$ ' y dispone de un fundamento suficiente para sostener la verdad de esa tesis frente a cualquier cuestionamiento posible de sus oponentes. Esta estructura de diálogo corresponde a la *epistéme* platónica.

Nuestra teoría se desarrolla, con variantes, a partir del diálogo *Teeteto* de Platón, cuyos problemas son de los más estudiados en toda la historia de la filosofía.

Las creencias pueden tener o no tener fundamentos, y como ya sabemos, éstos pueden ser de diversa índole. A continuación propondremos una colección de definiciones sobre el fundamento y sus especies.

**Def. 3.1.** Un *fundamento f en sentido lato* para una tesis  $t$  ( $f(t)$ ), en un lenguaje **L** común a los que dialogan, es una ecuación  $f(t) = \{b_t, r_t\}$  que consta de una "base"  $b_t$  y una "regla de paso"  $r_t$  para  $t$ , tales que es  $b_t$  es el par  $F_t, H_t$ , donde  $F_t$  es un conjunto de fenómenos  $f_i$  con  $0 \leq i \leq m$ ,  $H_t$  es

un conjunto de hipótesis  $\mathbf{h}_j$  con  $0 \leq j \leq n$  y  $\mathbf{r}_t$  es una regla de paso desde la base  $\mathbf{b}_t$  a la tesis  $\mathbf{t}$  (los conjuntos  $\mathbf{F}_t$  y  $\mathbf{H}_t$  de  $\mathbf{b}_t$  pueden ser, uno o ambos, vacíos o no vacíos).

**Def. 3.2. (1)** Si  $\mathbf{F}_t = \emptyset$  y  $\mathbf{H}_t \neq \emptyset$ , entonces la base es  $\mathbf{b}_t = \mathbf{H}_t$  (un conjunto de hipótesis) y el fundamento es sintáctico.

**(2)** Si  $\mathbf{F}_t \neq \emptyset$  y  $\mathbf{H}_t = \emptyset$ , la base es  $\mathbf{b}_t = \mathbf{F}_t$  (un conjunto de fenómenos) y el fundamento es semántico.

**(3)** Y si  $\mathbf{F}_t \neq \emptyset$  y  $\mathbf{H}_t \neq \emptyset$ , la base es  $\mathbf{b}_t = \mathbf{H}_t, \mathbf{F}_t$  (un conjunto de fenómenos e hipótesis) y el fundamento es mixto, sintáctico–semántico.

La tarea de quien argumenta en favor de  $\mathbf{t}$  consiste en lograr que todos los participantes del diálogo admitan el fundamento de  $\mathbf{t}$ ,  $\mathbf{f}(\mathbf{t})$ , es decir, sus fenómenos, hipótesis o enunciados, y regla de paso. Si lo logra, habrá alcanzado la aceptación de la tesis  $\mathbf{t}$  por parte de todos los dialogantes, y diremos que la tesis  $\mathbf{t}$  es fundada. Es fácil advertir que un fundamento puede ser vacío. Eso ocurre cuando no hay regla de paso, ya que sin ella, nada se puede constituir en base. Por eso podemos afirmar que:

**Tesis 3.1.** Un fundamento de  $\mathbf{t}$ ,  $\mathbf{f}(\mathbf{t}) = \{\mathbf{b}_t, \mathbf{r}_t\}$  es vacío, si y sólo si no hay regla de paso  $\mathbf{r}_t$ , en símbolos  $\mathbf{r}_t = \emptyset$ . Es obvio que sin regla de paso tampoco hay base, es decir  $\mathbf{b}_t = \emptyset$ .

Según cuál sea el fundamento que tengan los componentes de  $\mathbf{f}(\mathbf{t}) = \{\mathbf{b}_t, \mathbf{r}_t\}$ , tendremos el fundamento para la tesis  $\mathbf{t}$  del caso. En lo que sigue nos limitaremos preferentemente a los fundamentos sintácticos ya definidos en la **Def. 3.2. (1)**. Con dicho propósito agregaremos las definiciones siguientes:

**Def. 3.3.** Una tesis  $\mathbf{t}$  es (*simplemente*) **fundada** ( $\mathbf{t}$ ), si su fundamento  $\mathbf{f}(\mathbf{t}) = \{\mathbf{b}_t, \mathbf{r}_t\}$  no es vacío. El género de estos enunciados es el de lo (*simplemente*) **fundado**.

En términos dialógicos expresamos **Def. 3.3** del modo siguiente:

**Def. 3.3'.** Una tesis  $\mathbf{t}$  es (*simplemente*) **fundada** ( $\mathbf{t}$ ), si ha superado *al menos un* cuestionamiento que se le ha hecho.

Las principales especies de fundamentación son las siguientes:

**Def. 3.4.** Sea  $f(t) = \{b_t, r_t\}$  un fundamento sintáctico. La tesis  $t$  estará *suficientemente* (o *perfectamente*) *fundada* ( $_{\text{sf}}t$ ), si  $f$  satisface las siguientes condiciones:

- (1) El conjunto de fenómenos de la base  $F_t = \emptyset$ , por lo que ahora la base es  $b_t = H_t$ , y todas las hipótesis  $h_j$  de la base  $H_t$  son verdaderas.
- (2) La regla de paso  $r_t$  conserva esa verdad.

A una regla ' $r_t$ ' que conserva el grado de fundamento ' $g$ ' de su hipótesis menos fundada, la simbolizamos con el símbolo de Frege ' $\vdash$ '. En el caso de la **Def. 3.4** tenemos que, como todas las hipótesis de la base  $b_t = H_t$  son verdaderas, por la regla  $r_t$ , que es una regla  $\vdash$ , la conclusión  $t$  conservará la verdad.

En términos dialógicos expresamos el fundamento perfecto o suficiente del modo siguiente:

**Def. 3.4'.** Sea  $f(t) = \{b_t, r_t\}$  un fundamento sintáctico. La tesis  $t$  estará *suficientemente fundada*, o  $_{\text{sf}}t$ , cuando los enunciados de la base  $b_t = H_t$  y la regla de pasaje  $r_t$  han superado *todas las objeciones posibles*.

El universo de los enunciados  $t$  suficientemente fundados es el de la "epistémé" platónica y aristotélica. Vayamos ahora a los fundamentos imperfectos.

**Def. 3.5.** Una tesis fundada  $t$ , es *insuficientemente* (o *imperfectamente*) *fundada*, que abreviamos  $_{\text{if}}t$ , cuando:

- (1) O bien su fundamento  $f(t)$  tiene al menos una premisa en su base  $b_t$  que, si bien ha superado al menos una objeción, no ha superado todas las objeciones posibles. Entonces decimos que esa premisa sólo es *verosímil*.
- (2) O bien su regla de paso  $r_t$  es imperfecta, es decir, no conserva el grado de fundamento  $g$  de su hipótesis menos fundada, aunque sí conserva la verosimilitud de la tesis  $t$ .
- (3) O bien ocurren ambas imperfecciones.

A una regla de paso  $r_t$  imperfecta, como en **Def. 3.5.** (2), la simbolizamos con ' $\vdash$ '.

La **Def. 3.5** es también de tipo sintáctico. En nuestras definiciones y tesis enfatizaremos los aspectos dialógicos, salvo cuando nos convenga otra aproximación al problema. En términos dialógicos la definición anterior toma la siguiente forma:

**Def. 3.5'.** Una tesis fundada  $t$  es *insuficiente fundada* ( $\text{if}t$ ), cuando los enunciados de  $\mathbf{b}_t$ , o la regla  $\mathbf{r}_t$ , o ambos, *no han superado todas las objeciones posibles*.

El universo de los enunciados insuficientemente fundados es el de la “*pístis*” platónica.

### § 3.2. El grado de fundamento

A partir de las definiciones anteriores podemos distinguir grados de fundamento  $\mathbf{g}$ . Los grados básicos son el fundamento suficiente o perfecto  $\mathbf{sf}$  y el fundamento insuficiente o imperfecto  $\mathbf{if}$ . En general los discursos cotidianos son a lo sumo insuficientemente fundados, pero no sólo ellos: la mayoría de las tesis de todas las ciencias empíricas tienen también un fundamento insuficiente. Agregamos aquí algunas definiciones de tipo dialógico:

**Def. 3.6.** Una tesis insuficientemente fundada  $\text{if}t$  es *bien fundada*, o tiene un *buen fundamento*, es decir  $\mathbf{g}(t) = \mathbf{bft}$ , cuando su fundamento  $\mathbf{f}(t) = \{\mathbf{b}_t, \mathbf{r}_t\}$  ha superado todas las objeciones conocidas hasta el presente, aunque no podamos excluir que surjan nuevas objeciones, aún no respondidas. En caso contrario la tesis no será considerada como bien fundada, es decir  $\mathbf{g}(t) = \neg\mathbf{bft}$ .

El buen fundamento  $\mathbf{bft}$  es el género superior del fundamento imperfecto y  $\neg\mathbf{bft}$  es su negación, es decir el resto de los fundamentos no buenos. La noción de buen fundamento parece equivalente a una versión presente de la *buena opinión* (*agathée pístis*) de la antigüedad.

**Def. 3.7.** Una tesis insuficientemente fundada  $\text{if}t$  que ha superado hasta el presente sólo *una* de las objeciones a las que se la ha sometido, se dice *mínimamente fundada*, brevemente  $\mathbf{g}(t) = \mathbf{mft}$ .

**Def. 3.8.** Una tesis  $t$  es *no fundada*,  $\neg t$ , cuando su fundamento es vacío, es decir  $\mathbf{f}(t) = \{\mathbf{b}_t, \mathbf{r}_t\}$  tiene  $\mathbf{r}_t = \emptyset$  (y por lo tanto también  $\mathbf{b}_t = \emptyset$ ).

La definición **Def. 3.8.** es la que en nuestra nomenclatura corresponde a las *meras opiniones* o “*eikasía*” platónicas.

No olvidamos que una tesis insuficientemente fundada puede no ser sostenida por una comunidad teórica por varios motivos:

(1) Puede ocurrir que haya otras tesis sobre el mismo tema que esa comunidad considere mejor fundadas respecto de la colección de objeciones presentadas (y las respuestas exitosas no tienen por qué ser a las mismas objeciones de la colección).

(2) También puede ocurrir que, aunque haya una sola tesis sobre esa cuestión, la comunidad teórica considere que el fundamento ofrecido hasta el momento, aunque no vacío, no basta para considerarla un enunciado científico.

Además, es fácil advertir que los grados de fundamento de una tesis  $t$  pueden ser comparables, o incomparables, desde un punto de vista extensional o intensional. A continuación intentaremos precisar algunas de estas cuestiones.

**Def. 3.9.** Abreviamos “extensionalmente comparable” y “extensionalmente incomparable” con  $\text{comp}$  y  $\text{incomp}$ . Dos fundamentos  $f_1(t_m)$  y  $f_2(t_n)$  para dos tesis  $t_m$  y  $t_n$  (que pueden ser la misma tesis) son *extensionalmente comparables* ( $f_1(t_m)\text{comp}f_2(t_n)$ ), si o bien  $f_1(t_m) \subseteq f_2(t_n)$ , o bien  $f_2(t_n) \subseteq f_1(t_m)$ , o ambas cosas. En caso contrario son extensionalmente incomparables, e. d.  $f_1(t_m)\text{incomp}f_2(t_n)$ .

Esta definición de comparación y no comparación extensional de fundamentos la considera una relación de inclusión de un fundamento en otro, o bien de equivalencia entre ambos.

En términos dialógicos esto significa que dos tesis  $t_m$  y  $t_n$  son *extensionalmente comparables* cuando el conjunto de las objeciones superadas por una de ellas, es un subconjunto de las objeciones superadas por la otra tesis, o bien son equivalentes. En consecuencia, la comparación extensional de los fundamentos es una relación de equivalencia, es decir reflexiva, simétrica y transitiva. Podríamos recurrir a otras comparaciones extensionales diferentes de los grados de fundamento entre tesis, pero éstas parecen suficientes para nuestros propósitos actuales. A continuación haremos una breve e imperfecta incursión en las comparaciones de grado de fundamento de naturaleza intensional.

Muchas veces se puede decir que dos tesis  $t_m$  y  $t_n$  son intensionalmente comparables, brevemente  $f_1(t_m)\text{comp}_i f_2(t_n)$ , o son incomparables, brevemente  $f_1(t_m)\text{incomp}_i f_2(t_n)$ . Aquí aparece una dificultad mayor, ya que como lo propusimos, la comparación extensional, por inclusión o equivalencia de fundamentos, es de naturaleza formal y por ello es fácil y seguro de establecer. Por el

contrario, la comparación intensional de fundamentos no se determina por simple inclusión o equivalencia de contenidos, como en el caso de la comparación extensional, y no hay criterios formales e indiscutibles de comparación. Finalmente tales comparaciones surgen por acuerdo en una comunidad teórica y sus criterios de comparación no serán en general formales, sino materiales. De todos modos, un aspecto formal mínimo de la comparación intensional de fundamentos consiste en ser también una relación de equivalencia.

Es también fácil advertir que la  $\text{ecomp}$  y la  $\text{icomp}$  de los fundamentos de dos tesis – y de sus negaciones  $\text{eincomp}$  y  $\text{incomp}$  – son relaciones independientes.

Un caso habitual de comparación intensional de fundamentos de tesis, que se puede considerar parcialmente formal y sobre todo calculable, se da cuando se considera como grado de fundamento de una tesis a la *probabilidad de su ocurrencia*.<sup>48</sup> Sean dos tesis contradictorias  $t$  y  $\neg t$ . Si podemos calcular sus probabilidades de ocurrencia  $\mathbf{p}_1(t)$  y  $\mathbf{p}_2(\neg t)$ , podríamos considerar a esas probabilidades como sus grados de fundamento. Si  $\mathbf{p}_1(t) = \mathbf{p}_2(\neg t)$ , entonces podríamos admitir que sus grados de fundamento intensional es idéntico y, por lo tanto, que no hay un motivo para preferir la tesis  $t$  a su negación  $\neg t$ . En cambio, si  $\mathbf{p}_1(t) < \mathbf{p}_2(\neg t)$ , parece razonable preferir la tesis  $\neg t$ , por ser mayor la probabilidad de su ocurrencia. La comparación probabilista de los fundamentos extensionalmente incomparables es usual en las ciencias empíricas actuales y permite decidir de modo *insuficiente* cuáles tesis o teorías debemos aceptar, cuando ellas sean incompatibles.

Igualmente podemos comparar los grados de fundamento intensional de dos tesis diferentes no contradictorias, si podemos calcular su probabilidad. Si tenemos dos tesis  $t_1$  y  $t_2$ , con probabilidades de sus fundamentos  $\mathbf{p}_1(t_1) < \mathbf{p}_2(t_2)$ , parece razonable preferir la tesis  $t_2$  a la tesis  $t_1$  por ser mayor la probabilidad de su ocurrencia.

La comparación intensional de grados de fundamento de tesis es material, pero en un dominio teórico que permita el cálculo de probabilidades, estos juicios son al menos numéricos, lo que nos permite una comparación exacta. Fuera del dominio probabilístico y otros semejantes que tengan resultados numéricos, la comparación intensional parece ser un problema material complejo, difícil de resolver. Por eso en la discusión de estos temas preferimos, siempre que

---

48 Más generalmente se podría intentar comparar verosimilitudes, aunque estas comparaciones se presentan como más difíciles.

eso sea posible, recurrir a una comparación extensional de los fundamentos.

**Def. 3.10.** Si el  $f(t_m) \text{e} \text{compf}(t_n)$ , entonces el *grado de fundamento*  $g$  de  $t_m$  es *mayor o igual* que el de  $t_n$ , *en sentido extensional*, y si y sólo si  $t_m$  supera todas las objeciones que hubiera superado ' $t_n$ '. Dicho de otro modo, cuando el conjunto de las objeciones superadas por  $t_n$  es un subconjunto de las objeciones superadas por  $t_m$ :

$$g(t_m) \text{e} \geq g(t_n) \text{ si y sólo si } f(t_n) \subseteq f(t_m).$$

Es decir,  $f(t_n) \subseteq f(t_m)$  implica  $f(t_n) \text{e} \text{compf}(t_m)$ .

La definición **Def. 3.10** *no supone que ' $t_m$ ' haya superado al menos una objeción*, es decir, no supone que ' $t_m$ ' sea una tesis ni siquiera mínimamente fundada. Sólo afirma que el fundamento de ' $t_m$ ', si no es nulo, no es menor que el de ' $t_n$ '. Es decir, dos tesis ' $t_m$ ' y ' $t_n$ ' totalmente infundadas, es decir "meras opiniones", satisfacen trivialmente el **Def. 3.10**, pues un grado de fundamento vacío es mayor o igual que otro grado de fundamento vacío.

Cuando los fundamentos son extensionalmente comparables es fácil establecer relaciones de mayor o igual grado entre los fundamentos. En cambio, el problema se vuelve complejo cuando los dialogantes quieren definir estas relaciones entre tesis con fundamentos extensionalmente incomparables.

En ese caso podemos recurrir a los grados de fundamento intensional, pero esos grados son difíciles de establecer y habitualmente solo se establecen por acuerdo de partes. Y estos acuerdos son convenciones, por lo que pueden ser inestables: en algún momento las partes pueden acordar y más tarde rechazar, si aparece alguna dificultad teórica o empírica imprevista.

Supongamos ahora que dos fundamentos sean comparables intensionalmente. Entonces podemos caracterizar las diferencias de grado de fundamentación intensional del modo siguiente:

**Def. 3.11.** Si  $f(t_m) \text{i} \text{compf}(t_n)$ , entonces el *grado de fundamento*  $g$  de una tesis ' $t_m$ ' es en sentido intensional *mayor o igual* al de ' $t_n$ ', si y sólo si eso satisface el criterio de comparación intensional que se haya *acordado* (tal vez provisoriamente) en la comunidad teórica dialogante. Lo simbolizamos del modo siguiente:  $g(t_m) \text{i} \geq g(t_n)$ .

### § 3.3. Relaciones entre fundamentos

Algunos grados de fundamento se expresan en lenguaje coloquial, como ‘suficientemente (o perfectamente) fundado’, ‘insuficientemente (imperfectamente) fundado’, ‘bien fundado’, etc., pero, cuando ello sea posible, preferiremos asignarles valores numéricos, como números racionales ‘ $q$ ’ del segmento cerrado entre 0 y 1, lo que es posible cuando el grado de fundamento se mide con probabilidades, aunque no sea ésta la única manera de dar valores numéricos a los grados de fundamento.

Es muy conveniente notar los grados de fundamento en forma de ecuación o inecuación. Por ejemplo, para indicar que una tesis ‘ $t$ ’ tiene el grado de fundamento suficiente o perfecto podemos escribir:

$$g(t) = sf \quad \text{o} \quad g(t) = 1, \text{ que podemos abreviar } sf t$$

Las ecuaciones con valor numérico son cómodas, pero a veces preferiremos formas abreviadas del tipo ‘ $sf t$ ’ y semejantes.

A continuación, definimos la noción de ‘mejor fundado’, que abreviamos con ‘ $ff$ ’.

**Def. 3.12.** Una tesis  $t_m$  está *extensionalmente mejor fundada* ( $ff$ ) que otra tesis  $t_n$ , si ambas son  $e$ comp,  $t_m$  supera todas las objeciones que supera  $t_n$ , pero  $t_n$  no supera todas las objeciones hechas a  $t_m$ . Brevemente:

$$ff(t_m, t_n) \Leftrightarrow g(t_m) \supset g(t_n) \leftrightarrow (f(t_n) \subseteq f(t_m)) \wedge \neg (f(t_m) \subseteq f(t_n)).$$

Esta definición de ‘mejor fundado’ para fundamentos  $e$ comp implica el grado de fundamento no vacío ( $g(t) \neq \emptyset$ ) y por lo tanto no requiere explicitar la existencia débil de al menos un enunciado y una regla de paso. Es decir, es una versión dialógica de la lógica epistémica y doxástica que no recurre explícitamente a algunas definiciones de saber y creencia. Para fundamentos extensionales incomparables pero intensionales comparables, se puede caracterizar así la relación de tesis mejor fundada:

**Def. 3.13.** Una  $t_m$  está *intensionalmente mejor fundada* que otra tesis  $t_n$  – independientemente de si sus fundamentos son extensionalmente incomparables – si son comparables intensionalmente ( $f(t_m) \text{ i } \text{comp } f(t_n)$ ) y hay un *acuerdo teórico* en la comunidad dialogante sobre el orden de sus grados de fundamento. Brevemente:



$$\text{iff}(t_m, t_n) \Leftrightarrow g(t_m) \geq g(t_n).$$

Esta definición caracteriza una relación que es fruto de un acuerdo teórico revisable. Ya mencionamos que la comparación de probabilidades es una forma de comparación intensional de fundamentos. Y la comparación intensional de fundamentos se establece habitualmente por *acuerdos teóricos provisionales* en las comunidades teóricas. Si todas las tesis de una colección tienen un grado de fundamento extensional o intensional, podemos definir sus grados de fundamento supremo e ínfimo.<sup>49</sup> Como las definiciones son idénticas para los dos géneros de fundamentos, en las siguientes definiciones prescindiremos de esas especificaciones.

**Def. 3.14.** Si el grado de fundamento de una tesis  $t_m$  es mayor o igual que el grado de fundamento de cualquier otra tesis  $t_n$  de una colección, entonces decimos que su grado de fundamento es supremo en esa colección. En símbolos:

$$f_{\text{sup}}(t_m) \Leftrightarrow \Lambda t_n (g(t_m) \geq g(t_n)).$$

En **Def. 3.14** y las siguientes definiciones el signo ‘ $\Lambda$ ’ simboliza al cuantor universal.

**Def. 3.15.** Si existe una tesis  $t_m$  tal que, para toda otra tesis  $t_n$  de la colección, el grado de fundamento de  $t_n$  es mayor o igual que el grado de fundamento de  $t_m$ , entonces el grado de fundamento de  $t_m$  es ínfimo en esa colección. Lo simbolizamos así:

$$f_{\text{inf}}(t_m) \Leftrightarrow \Lambda t_n (g(t_n) \geq g(t_m)).$$

Las tesis suficientemente fundadas son ahistóricas o eternas. La verdad en sentido estricto (por correspondencia, coherencia o consenso), sólo se dice de ellas. Por su parte las tesis insuficientemente fundadas sólo son históricas. De ellas no se dice estrictamente la verdad, sino sólo la verosimilitud, cuyo grado supremo será para nosotros el “buen fundamento”. Este grado admite frecuentemente muchos grados inferiores, hasta el de los enunciados simplemente fundados. Ahora nos

---

<sup>49</sup> Puesto que se trata de conjuntos ordenados de fundamentos, podríamos distinguir entre fundamento maximal y supremo, y entre fundamento minimal e ínfimo, pero nuestro propósito actual es suficientemente simple como para no requerir el uso de esa clásica distinción matemática.

preguntamos ¿cuál es el grado mínimo de fundación que debe tener una tesis para ser considerada una *creencia racional*? Puede haber varias respuestas a esta cuestión, ya que es parcialmente convencional. Nuestra definición utiliza la **Def. 3.14** de fundamento supremo y corresponde a la noción de *creencia racional en sentido extensional*:

**Def. 3.16.** Si hay al menos dos tesis fundadas  $t_m$  y  $t_n$  *extensionalmente comparables* sobre un mismo asunto ( $f(t_m) \text{comp} f(t_n)$ ),  $t_m$  será una ‘*creencia racional*’ (extensional) si su fundamento no es vacío y es supremo en esa colección. En símbolos:

$$\text{cr}(t_m) \Leftrightarrow \Lambda t_n (f(t_m) \text{comp} f(t_n) \rightarrow g(t_m) \geq g(t_n) \wedge (g(t_m) \neq \emptyset)).$$

El prefijo ‘*cr*’ indica que la tesis ‘ $t_m$ ’ es una creencia racional en sentido extensional.

En el caso de un conjunto de tesis  $t_i$  (con  $1 \leq i \leq n$ ) sobre un tema determinado, si  $t_m$  fuese una tesis mínimamente fundada ( $\text{mf}(t_m)$ ) y las restantes  $t_i$  fuesen opiniones con fundamento vacío, entonces se podría considerar aún a  $t_m$  como una creencia racional ( $\text{mf}(t_m) \wedge \Lambda t_i (f(t_i) = \emptyset) \rightarrow \text{cr}(t_m)$ ).

Si las tesis no son *comp*, pero si son *comp*, podemos intentar definir creencias racionales en sentido intensional. Una definición posible de creencia racional con fundamentos *comp* es la siguiente:

**Def. 3.17.**  $\text{icr}(t_m) \Leftrightarrow \Lambda t_n ((f(t_m) \text{comp} f(t_n)) \rightarrow g(t_m) \geq g(t_n) \wedge (g(t_m) \neq \emptyset)).$

Las creencias racionales se rigen por la “regla del supremo”, es decir del mayor fundamento en su clase de tesis.<sup>50</sup> Cuando los fundamentos son *comp*, tenemos un criterio formal simple para comparar grados de fundamentos. Cuando no son *comp*, carecemos de ellos. Si se pueden dar criterios intensionales de comparación de fundamentos, por ejemplo probabilidades, diremos que son *comp*. Los grados de fundamento intensional se suelen acordar por consenso en una comunidad científica. El problema complejo de la medida no extensional del fundamento, del que depende la creencia racional en sentido intensional del tipo de la **Def. 3.17**, no tiene soluciones generales, aunque esas comparaciones ocurran frecuentemente en la ciencia empírica.

---

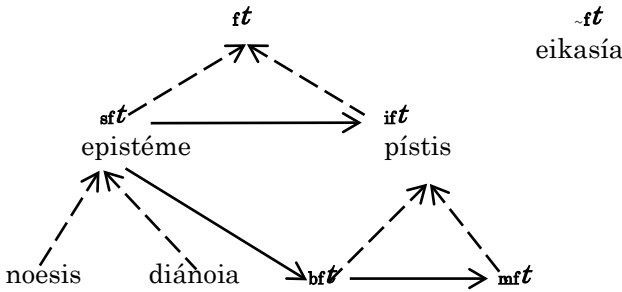
<sup>50</sup> Estas definiciones de “creencia racional” que se rigen por la regla del supremo son muy exigentes y no coinciden con otras nociones propuestas, más latas e informales, de creencia racional que suelen aparecer en muchas ciencias y que son más vagas, sin límites precisos.

La diferencia platónica entre “*epistémé*” y “*pístis*” es cualitativa, incluso cuando la *pístis* es bien fundada. Por otra parte, las diferencias entre los grados de fundamento insuficiente forman una estructura de orden. Si una tesis  $t$  es  $bf_t$ , entonces es una  $cr(t)$ , en tanto que, si es sólo  $if_t$ , puede no serlo, como surge de la definición de ‘ $cr$ ’. Considerando sólo la extensión e ignorando el salto cualitativo entre fundamentación suficiente  $st$  e insuficiente  $if_t$ , resulta que un enunciado suficientemente fundado es bien fundado, uno bien fundado, lo es mínimamente y uno mínimamente fundado es simple o insuficientemente fundado:

$$st \rightarrow bf_t \rightarrow (g_i \rightarrow \dots \rightarrow g_k) \rightarrow mt \rightarrow if_t \rightarrow ft$$

(los grados entre paréntesis forman una estructura de orden)

Las implicaciones conversas no son válidas. Con los grados de fundamentación de las tesis como subscriptos, una clasificación género-especie al estilo platónico toma el siguiente aspecto:



Las flechas de trazos muestran las relaciones entre especies y géneros, en tanto que las flechas enteras agregan las relaciones restantes entre los grados de fundamentación definidos arriba.

Para Platón la *epistémé* tenía como referencia el dominio de enunciados que tienen un fundamento suficiente, y admitía dos géneros de ellos, según que el conocimiento fuera *noesis* o *diánoia*. La *noesis* era un conocimiento intuitivo cuyos objetos son ideas invariables de la razón que son inaccesibles mediante la sensibilidad (a saber, *tà nouména*). La *diánoia* correspondía al saber matemático, a cuyos objetos (*tà mathematiká*) se accedía a través de un soporte sensible construido conforme a reglas, por lo que representaban construcciones simbólicas. En ese sentido se consideraban “hipotéticos”, y su conocimiento era considerado deductivo a partir de esas construcciones. Esta célebre distinción de Platón sobre las formas de la ciencia es esencial para su pensamiento. Por otra parte, el problema diacrónico de

si un enunciado, o una teoría que es creencia racional, puede llegar a ser un saber suficientemente fundado, no es un problema para el que podamos dar una respuesta general *a priori*.

### § 3.4. Principio del fundamento del silogismo

Aquí entendemos la expresión ‘silogismo’ en el sentido amplio propio de la lógica actual, que no lo limita a las formas categóricas de la tradición aristotélica (hasta la aparición de la lógica matemática o simbólica). Silogismo es aquí un concepto que matiza la *fortaleza de la fundamentación*, ya que no se limita a los fundamentos suficientes, sino que admite fundamentos insuficientes. Antes de discutir esos géneros de silogismo, expondremos lo que entendemos por ‘*fundamento del silogismo*’ en sentido amplio:

***Principio del fundamento del silogismo (ps)***. Sea un conjunto de enunciados  $\mathbf{E}$ , un subconjunto  $\mathbf{H} \subseteq \mathbf{E}$  de premisas, y el enunciado conclusión  $\mathbf{c} \in \mathbf{E}$ . Consideramos que el “paso” de  $\mathbf{H}$  a  $\mathbf{c}$  (brevemente  $\mathbf{H} \Rightarrow \mathbf{c}$ ) es un silogismo cuando, bajo el supuesto de que todas las premisas de  $\mathbf{H}$  tengan algún fundamento, y por lo tanto también lo tenga el subconjunto  $\mathbf{H}$ , (lo que abreviamos  $\mathfrak{f}\mathbf{H}$ ), se sigue que la conclusión  $\mathbf{c}$  también tiene un fundamento, es decir  $\mathfrak{f}\mathbf{c}$ . Es decir, *si la existencia de un fundamento para  $\mathbf{H}$  implica la existencia de un fundamento para  $\mathbf{c}$ , entonces el paso de  $\mathbf{H}$  a  $\mathbf{c}$  ( $\mathbf{H} \Rightarrow \mathbf{c}$ ) es un silogismo en sentido amplio*. Lo simbolizamos así:

$$(\text{ps}) \quad \text{Si } \mathfrak{f}\mathbf{H} \text{ implica } \mathfrak{f}\mathbf{c}, \text{ entonces } \mathbf{H} \Rightarrow \mathbf{c}.$$

Aquí el signo ‘ $\Rightarrow$ ’ simboliza un paso cualquiera de las premisas a la conclusión, que *transmite algún fundamento* de  $\mathbf{H}$  a  $\mathbf{c}$ , y esto se especifica en los géneros del silogismo que consideramos a continuación.

### § 3.5. Silogismos dialécticos y silogismos científicos

Los cursos habituales de lógica casi siempre consideran sólo fundamentos suficientes, aunque los argumentos con fundamentos insuficientes, o incluso nulos, son mucho más abundantes que los argumentos con fundamentos suficientes. Y esto no ocurre sólo en los discursos cotidianos o en la retórica política y legal, sino también en las

ciencias, incluso naturales matematizadas, en los que los fundamentos insuficientes son multitud.

Las insuficiencias de un fundamento son de dos especies:

(1) *Por imperfección de las reglas que permiten pasar de las hipótesis a las tesis que son sus consecuencias:* las reglas de fundamentación imperfectas no aseguran que la conclusión conserve el grado de fundamento de las hipótesis. Incluso la verdad de todas las premisas no garantizaría la verdad de la conclusión.

(2) *Por fundamentación insuficiente de al menos una de las hipótesis.*<sup>51</sup>

Estas insuficiencias se pueden dar juntas o separadas.

La fundamentación perfecta fue el tema principal en los comienzos de la lógica simbólica, pero no fue así en toda la historia de la lógica, como lo testimonian los *Tópicos* y la *Retórica* de Aristóteles. En la actualidad ha renacido el interés por el estudio de los fundamentos insuficientes.

A partir del par de insuficiencias aceptadas, podemos admitir dos géneros para el principio del silogismo **ps**, que llamaremos “*reglas de fundamentación mínima*”. La primera de ellas es la siguiente:

**Def. 3.18.** Una regla de paso de las hipótesis a la conclusión puede ser de fundamento suficiente ‘ $\vdash$ ’. Ésta es una “*regla fuerte de fundamento*” (**rff**), que nos dice que la conclusión ‘ $c$ ’ hereda el grado de fundamento de la premisa  $h_i$  menos fundada de su colección de premisas ‘**H**’. Ése será también el fundamento mínimo de ‘**H**’, lo que expresamos con ‘ $\text{mH}$ ’. En símbolos:

$$(\text{rff}) \quad \mathbf{H} \vdash c, \text{ y } \text{fc} = \text{mH}.$$

La segunda regla es la siguiente:

**Def. 3.19.** Una regla de paso de fundamento insuficiente ‘ $\vdash$ ’ es una “*regla débil de fundamento*” (**rdf**), cuando su conclusión ‘ $c$ ’ es fundada por **H**, pero alcanza un grado de fundamento *menor o igual* que el grado de

---

<sup>51</sup> Ambas imperfecciones se podrían admitir en la lógica tradicional. El silogismo dialéctico en la obra de Aristóteles parece corresponder sólo a la segunda imperfección, la fundamentación insuficiente de al menos una hipótesis.

fundamento de la premisa  $h_i$  menos fundada de su colección de premisas ' $\mathbf{H}$ ', o como dijéramos ' $\mathbf{f}_m\mathbf{H}$ '. En símbolos:

$$(\mathbf{rdf}) \quad \mathbf{H} \vdash \mathbf{c}, \text{ y } \mathbf{fc} \leq \mathbf{f}_m\mathbf{H}.$$

Las reglas fuerte y débil de fundamento (mínimo) caracterizan toda lógica posible, en lo que concierne a sus procesos de fundamentación indirecta.

Una diferencia esencial entre la fundamentación suficiente o perfecta y la insuficiente o imperfecta, consiste en la validez o no de la regla de monotonía. Ésta dice lo siguiente:

$$(\text{Regla de monotonía}) \text{ si } \mathbf{H} \subseteq \mathbf{I} \text{ y } \mathbf{H} \vdash \mathbf{c}, \text{ entonces } \mathbf{I} \vdash \mathbf{c} .$$

Ésta es una propiedad estructural de los argumentos de razón suficiente, que no vale en los de razón insuficiente. La relación de fundamento suficiente es necesariamente monótona, en cambio la relación de fundamento insuficiente suele no serlo. Si hemos determinado que  $\mathbf{H} \subseteq \mathbf{I}$  y  $\mathbf{H} \vdash \mathbf{t}$ , ello no asegura que el conjunto ampliado  $\mathbf{I} \vdash \mathbf{t}$ . Los ejemplos de no monotonía abundan: p. ej. la inducción empírica (no matemática), la abducción, las analogías, las correlaciones, muchos algoritmos de inteligencia artificial (IA), etc., son ejemplos de sistemas con reglas de fundamentación no monótonas, ya que un conjunto ampliado de hipótesis no garantiza la conservación de la conclusión originaria: un ejemplo agregado puede desmentir la conclusión débil inicial.

Algo semejante ocurre con las predicciones de conductas criminales futuras fundadas en probabilidades calculadas sobre colecciones de conductas criminales pasadas. Si tenemos una muestra representativa de criminales conocidos que han robado, asesinado o violado, que nos permite calcular que el 80% de dichos delincuentes reinciden, entonces podemos concluir con fundamento insuficiente que hay una probabilidad del 80% de que una persona  $x$  de dicho conjunto reincidirá en alguna de esas conductas delictivas. Como eso no es seguro, nos podemos equivocar: el delincuente se puede enmendar y así bajar la probabilidad del delito en ese conjunto. Pero de todos modos la probabilidad calculada inicialmente es útil, porque es suficientemente alta como para formar parte de la información necesaria para diseñar políticas de prevención criminal. Ejemplos semejantes de no monotonía ocurren con correlaciones, analogías, abducciones, etc.

Si especificamos los grados de fundamento de las premisas para las dos reglas genéricas **rff** y **rdf**, y usamos los sufijos anteriores '**if**' para

‘insuficientemente fundado’ y ‘**sf**’ para ‘suficientemente fundado’, obtenemos cuatro reglas específicas de fundamento. Las dos primeras son reglas de “silogismos dialécticos”, según la denominación clásica. Si existe una hipótesis fundada insuficientemente en **H**, entonces el conjunto de hipótesis **H** es también insuficientemente fundado, lo que simbolizamos así:

si  $\forall h_i \in \mathbf{H} \wedge (\mathbf{f}(h_i) = \mathbf{if})$  (es decir  $\mathbf{if}h_i$ ), entonces  $\mathbf{if}\mathbf{H}$ .

A continuación, introducimos (**sd1**), la primera regla de silogismo dialéctico:

(**sd1**)  $\mathbf{if}\mathbf{H} \vdash \mathbf{if}\mathbf{c}$ , donde  $\mathbf{rc} \leq \mathbf{fm}\mathbf{H}$ .

Esta regla para la especie de silogismo dialéctico (**sd1**) expresa lo siguiente:

(1) Al menos una premisa ‘ $h_i$ ’ de la clase de premisas ‘**H**’, está insuficientemente fundada, es decir es  $\mathbf{if}h_i$ , lo que implica ‘ $\mathbf{if}\mathbf{H}$ ’.

(2) Además la conclusión ‘ $\mathbf{if}\mathbf{c}$ ’ se funda en las premisas de ‘**H**’ mediante una “regla de paso” falible ‘ $\vdash$ ’.

(3) El grado de fundamento de la conclusión ‘ $\mathbf{if}\mathbf{c}$ ’ de **sd1** es insuficiente y, de acuerdo con **rdf**, es a lo sumo tan fundada como, aunque en general menos fundada que, la premisa menos fundada de la colección de premisas ‘**H**’, brevemente  $\mathbf{fm}\mathbf{H}$ .

Un silogismo dialectico **sd1** *no es falaz*, porque *no promete más de lo que puede dar*. En efecto, admite una doble debilidad de sus fundamentos:

(1) No pretende que las premisas sean enunciados cuya verdad esté demostrada: hay en **H** al menos una hipótesis insuficientemente fundada, y las hipótesis pueden ser incluso premisas infundadas.

(2) Y por tener una “regla de paso” débil ‘ $\vdash$ ’, no pretende que la conclusión conserve ni siquiera el grado de fundamento de su premisa peor fundada.

De este modo una regla **sd1** sólo asegura que las premisas fundan faliblemente la conclusión. Por lo tanto, podemos considerar a **sd1** como una *metaregla general de razón insuficiente cuyo fundamento es*

*suficiente*. Es decir, se compromete a tan poco, que forma parte de la metateoría suficientemente fundada de la razón insuficiente.

A la segunda regla de fundamentación insuficiente la llamamos silogismo dialéctico **sd2**. En él todas las premisas son enunciados suficientemente fundados (o ya demostrados), pero su regla de paso ‘ $\vdash$ ’ es falible:

$$(\text{sd2}) \text{sfH} \vdash \text{ifc}, \text{ donde } \text{fc} = \text{if} < \text{sfH}.$$

Es decir, en **sd2** su conclusión **ifc** tiene un grado de fundamento necesariamente menor que el de cualquiera de sus premisas  $h_i$ , que por hipótesis tienen fundamento suficiente **sf**.

Llamaremos “silogismos popperianos en sentido lato” a todos los que tienen una regla de paso suficiente ‘ $\vdash$ ’ y por lo tanto satisfacen la regla fuerte de fundamento mínimo (**rff**). Estos silogismos tienen dos especies básicas: silogismos **sc3**, en cuyos conjuntos de premisas hay al menos una premisa insuficientemente fundada, y **sc4**, en la que todas las premisas son suficientemente fundadas.

En la teoría de la ciencia de Popper su forma de deducción hipotética típica es de la forma **sc3**, a los que denominaremos, por lo tanto, “silogismos popperianos en sentido estricto”. Por su parte la forma del silogismo científico aristotélico es **sc4**. Advertimos inmediatamente que la forma general de los silogismos estrictamente popperianos **sc3** y la forma de los silogismos aristotélicos **sc4** son las dos especies inmediatas en que se dividen los silogismos popperianos en sentido lato. A estas especies corresponden los siguientes esquemas:

A los silogismos científicos “popperianos en sentido estricto” **sc3** corresponde la forma:

$$(\text{sc3}) \quad \text{ifH} \vdash \text{ifc} \quad , \quad \text{fc} = \text{fmH} = \text{if}.$$

Al tener una hipótesis **if**, también el grado de fundamento de fundamento mínimo de **fmH** es **if**, por lo que el grado de fundamento de la conclusión **c** también lo será: su grado de fundamento será **if**, el mínimo de **H**, o **fmH**.

Los silogismos científicos **sc4**, que pretenden expresar la forma del silogismo científico de Aristóteles, tienen la forma:

$$(\text{sc4}) \quad \text{sfH} \vdash \text{sfc}, \text{ donde } \text{fc} = \text{fmH} = \text{sf}.$$

Aquí el grado de la conclusión **c** es también el grado de fundamento mínimo de **H**, o **fmH**, que en este caso es **sf**.



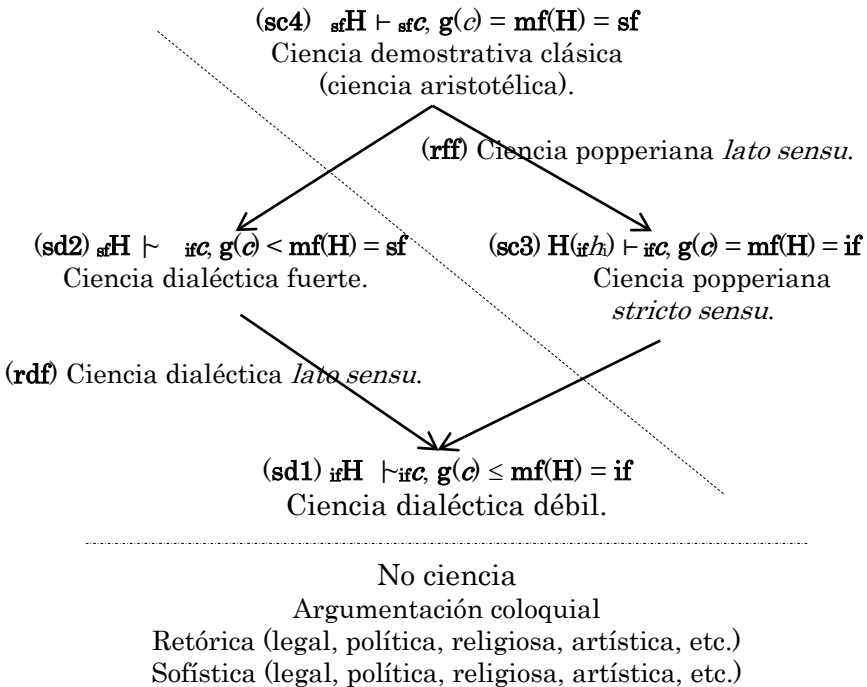
De esto surge una interesante clasificación de las ciencias según su grado de fundamento.

§ 3.6. Clasificación de la ciencia según su grado de fundamento

Los esquemas siguientes

- (sd1)  $ifH \vdash ifc$ , donde  $fc \leq fmH$ ,
- (sd2)  $sfH \vdash ifc$ , donde  $fc = if < sfH$ ,
- (sc3)  $ifH \vdash ifc$ , donde  $fc = fmH = if$ , y
- (sc4)  $sfH \vdash sfc$ , donde  $fc = fmH = sf$

de las especies de silogismos dialécticos y científicos, nos permiten organizar las cuatro especies de ciencia en cuatro regiones posibles, cuyas relaciones de consecuencia se describen en el cuadro que proponemos a continuación:



La relación deductiva va, como de costumbre de arriba abajo. Las relaciones deductivas conversas son obviamente inválidas.

### § 3.7. Comentarios

Las formas de silogismo científico **sc4** y **sc3** agotan todas las reglas científicas que llamamos “popperianas *lato sensu*”, es decir las que satisfacen la **rff** o ‘ $\vdash$ ’. Los silogismos del tipo **sc4** caracterizan la ciencia aristotélica y pertenecen a la especie fuerte de las fundamentaciones con **rff**. En cambio, los silogismos de tipo **sc3** son los que hemos llamado “popperianos *stricto sensu*, ya que describen los silogismos que para Popper constituyen el aspecto empírico de la ciencia en su libro clásico de 1934, *Logik der Forschung*, con sus conceptos de contrastación, corroboración, falsación, etc.

Por otra parte las fundamentaciones dialécticas **sd2** y **sd1**, con la regla **rdf** de paso imperfecto ‘ $\vdash$ ’, son las que sobreabundan en las llamadas ciencias humanas, pero también están presentes en las restantes ciencias, incluida la matemática, y son numerosas en física y otras ciencias naturales, como cuando concluimos mediante inducciones no matemáticas, o con argumentos probabilistas o estadísticos, o mediante el uso de correlaciones para imaginar una posible relación causal insuficientemente fundada, o recurrimos a analogías para aventurar posibles conexiones de semejanza, etc.

Las conjeturas matemáticas que tienen fundamentos imperfectos, son de tipo **sd2**, con todos los casos particulares demostrados pero su generalización falible, como lo muestra la clásica conjetura de Goldbach fuerte, y también la conjetura de Weierstraß, entre tantas otras.

Más allá de estas cuatro especies de fundamentación y de sus variantes, hay muchos discursos que parecen ser verdades científicas, pero que no lo son. Sólo son retórica pseudocientífica peligrosa, pues un espíritu incauto las puede tomar por verdades y ser convencido. Estas retóricas, en sus formas más groseras, desembocan en sofismas.

Por otra parte, hay una diferencia importante entre las reglas para silogismos científicos **sc4** y **sc3** –cuyas reglas de paso no se pueden debilitar– y las reglas para silogismos dialécticos **sd2** y **sd1** –que sí admiten debilitamientos sucesivos. Estos debilitamientos dan paulatinamente lugar a una *zona vaga intermedia entre la ciencia dialéctica y la retórica no científica*, por lo que, en muchos casos, es difícil precisar el verdadero carácter de algunos discursos, que habitualmente se proponen como científicos, pero que son de naturaleza incierta, difícil de determinar si ellos son de naturaleza científica o no lo son.

Esto es evidente para el conjunto de doctrinas que responden al nombre de “psicoanálisis”. Es probable que partes de dichas doctrinas se puedan considerar científicas, mientras otras partes no lo sean, por no cumplir las condiciones del método crítico que caracteriza a toda ciencia. Allí se ven los comienzos de la argumentación retórica, e incluso los inicios de la sofística.

En el cuadro de arriba hemos colocado esa zona de vaguedad entre ciencia y no ciencia debajo de **sd1**. La “no ciencia” se manifiesta ya en la llamada ‘argumentación coloquial’, que suele incluir, desde argumentaciones cotidianas serias y de buena voluntad, como puede ocurrir con mucho discurso retórico –como se da en la política y en la religión– hasta formas de argumentación más frágiles, que desembocan en la sofística.

Podemos concluir entonces que las ciencias con regla de fundamentación fuerte **rff**, **sc4** y **sc3**, aristotélica y popperiana *sensu stricto*, son superiores a las ciencias con regla de paso imperfecto **rdf**, que hemos llamado dialécticas, ya que en las primeras no hay grados en las reglas de paso de fundamentación entre hipótesis y conclusión, mientras que las ciencias dialécticas **sd2** y **sd1** admiten grados en esos pasos de fundamentación. Pero esto implica que, por imprudencia o ignorancia de las exigencias del método científico, se pueda llegar a grados tan débiles de fundamentación en que ya no sepamos si aún nos encontramos en un dominio discursivo que merezca el nombre de ‘ciencia’, o si ya estamos fuera de ella. Ese es el destino de las ciencias dialécticas: en ellas los límites entre ciencia, coloquio no científico de buena fe, retórica, e incluso sofística son regiones del discurso sin límites precisos.

Esta diferencia estructural entre las ciencias popperianas y las ciencias dialécticas dice más que la imprecisa diferencia valorativa entre “ciencias duras” y “ciencias blandas”, diferencia que parece un eufemismo piadoso, que no se atreve a explicitar lo que en verdad sugiere, que es distinguir entre ciencias difíciles y ciencias fáciles, o peor aún, entre ciencia y no-ciencia.

La clasificación por dificultad de una ciencia se suele asociar a las dificultades de los instrumentos matemáticos que esa ciencia utiliza, y esa es una apreciación correcta. Pero hay que hacer un par de salvedades: es cierto que muchos capítulos de la matemática son instrumentos teóricos cuyo aprendizaje requiere inteligencia y esfuerzo, por lo que pocas personas son capaces de dominarlas, pero también es cierto que muchos capítulos iniciales de la matemática no son difíciles, por lo que su aprendizaje está abierto a multitud de personas sin grandes capacidades, que los pueden dominar y por ello también ser

considerados científicos. En efecto, los métodos de muchas ciencias empíricas suelen consistir al menos parcialmente en instrumentos matemáticos de menor dificultad teórica, y sus practicantes, por el uso de esos instrumentos, se sienten autorizados a considerarlas “ciencias duras”, con lo que ejecutan una *jugada retórica* destinada a aumentar el valor de su tarea, en razón del prestigio que se asigna a los instrumentos matemáticos en general, pero eso no deja de ser una *jugada retórica no científica*.

La clasificación de las ciencias arriba propuesta, mediante reglas de fundamento **rff** o **rdf**, y premisas con fundamento **sf** o **if**, evita esas valoraciones y se funda sólo en las diferencias estructurales de los procesos de fundamentación de sus tesis. De ese modo hemos podido advertir que las conjeturas matemáticas también pertenecen a los tipos de fundamentación de las ciencias que hemos llamado dialécticas, lo que generalmente no se considera propio de las ciencias que se suelen llamar “duras”.

Ya Kant consideró algunos aspectos de la discusión precedente, por lo que enviamos a tu obra, especialmente a su tratado de lógica que publicara Jäsche.<sup>52</sup> Aquí no consideraremos esos temas, ni otros muy relevantes de la teoría del conocimiento, porque esos son considerados extensamente en la enorme bibliografía existente sobre temas gnoseológicos, y de ella tomaremos las doctrinas gnoseológicas no discutidas en estos capítulos, pero que se requieran en los capítulos siguientes. Lo que hemos desarrollado hasta aquí, son las formas del discurso que comienzan con el discurso oracular, pasan por la polémica y concluyen en el diálogo cooperativo, a partir de lo cual hemos expuesto las formas posibles de ciencia según el grado de fundamento de las premisas y la solidez de sus reglas de paso, para finalmente describir la relación existente entre las formas más débiles de ciencia y las estructuras retóricas no científicas.

---

<sup>52</sup>Ver KANT, *Logik I. Allgemeine Elementarlehre, Dritter Abschnitt. Von den Schlüssen*. III. *Schlüße der Urteilstkraft*, §§81–84, A 205–208, donde se considera la inducción y la analogía como formas de deducción de la facultad de juicio.

## Capítulo 4 SCIO ALIQUID ESSE (DEL SER Y LA NADA)

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι,  
ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν·  
PARMÉNIDES<sup>53</sup>

### § 4.1. Usos relativos de la palabra 'nada'

En un lugar de Alemania, de cuyo nombre no puedo acordarme, una vez leí, grabado en una piedra junto a un sendero, un texto de humor alemán nada trivial que decía: “*Dieser Stein erinnert / an den 14.02.1842. / Hier geschah / um 10:57 Uhr / NICHTS*”. En español: “*Esta piedra recuerda al 14 de febrero de 1842. A las 10:57 horas aquí no ocurrió NADA*.” Para ser imparciales recordemos también un ejemplo francés tomado de la canción de 1935, *Tout va très bien, Madame la Marquise* (texto y música de Paul Misraki). En el cuarto verso de su primera estrofa dice: “*On déplore un tout petit rien...*”, traducido literalmente: “*Se deplora una absolutamente pequeña nada*” o, en mejor español, “*Se deplora una nadería*”.

De la nada podemos hablar en sentido relativo (*secundum quid*) o absoluto (*simpliciter*). Casi siempre usamos el sentido relativo, que es bastante sencillo de entender, ya que mienta la ausencia de todo objeto de cierta especie en determinado espacio y tiempo para una totalidad mundo y ser-en-el-mundo (*Welt-Dasein*), por lo que se la puede pensar como ausencia. El sentido absoluto elimina no sólo los objetos, sino también el mundo y el ser-en-el-mundo, por lo que no es ni siquiera ausencia, por lo que no es ni representable ni pensable, ya que no hay ni siquiera quién piense, ni qué pensar.

Comenzamos el capítulo con dos ejemplos, a los que retornamos. El primero remitía a la ausencia de todo acontecer en un tiempo y lugar del

---

<sup>53</sup>Parménides: *Acerca de la naturaleza*, VI, 1-2 (DK): *necesario [es] esto: decir y pensar del que es el ser, él es en efecto ser, la nada al contrario no es*. Véase también el fragmento VIII, 7-9.

mundo, y alguien que es en ese tiempo y lugar. Se trata obviamente de una nada relativa. El segundo ejemplo repite todas las ausencias del ejemplo anterior, pero admite la presencia de un acontecimiento que considera insignificante, irrelevante (aunque luego se advertirá que no lo es). En suma, esta nada francesa es una nada relativa debilitada de la previa nada relativa alemana, por lo que cabría denominarla una cuasi nada relativa. Ninguno de estos sentidos de la palabra se aproxima al de una posible noción absoluta de la nada, ya que ambas se dan en una estructura permanente de un mundo y un ser-en-el-mundo que las rodea. El primer ejemplo asume determinadas ausencias, y el segundo una presencia insignificante. Siguiendo una terminología filosófica heideggeriana habitual, podríamos considerarlas nadas “inauténticas”, pues son nadas relativas que designan ausencias de algo dentro de la totalidad existente *ser-ahí, mundo*; o *ser-en-el-mundo, mundo* (*Dasein-Welt*, o *in-der-Welt-sein, Welt*).

Aquí consideraremos primeramente algunas nociones relativas a la nada relativa, y luego intentaremos aproximarnos, del mejor modo posible, a una idea de nada filosófica absoluta y de sus límites. Comencemos por la historia de la palabra.

#### § 4.2. La etimología de la palabra ‘nada’

Entre los muchos problemas ontológicos y metafísicos que nos inquietan, están las cuestiones del ser, de la nada, de la consciencia y de la muerte, y por supuesto también nos preocupan las relaciones entre el ser y la nada, entre el ser y la consciencia, la nada y la consciencia, y también las relaciones dentro de la terna ser-nada-consciencia. En lo que sigue comenzaremos recordando algunos aspectos de esas nociones y de sus relaciones, pero sin pretender ser novedosos, ya que es casi imposible serlo frente a la enorme tradición filosófica que las ha discutido con acribia durante los últimos veinticinco siglos. Nos daremos por satisfechos si logramos comparar los grados de fundamento de algunas de estas tesis centrales de la historia de la metafísica.

Comencemos este capítulo con el tema del ser y de la nada. Recordemos que tanto el tema del ser como el de la nada son polisémicos, tal vez incluso más que el de la conciencia. Una parte importante de la tarea consistirá entonces en desplegar y ordenar esas polisemias. Pero también es preciso comparar la importancia filosófica de distintos conceptos de nada, pues algunos son filosóficamente irrelevantes, en tanto que otros expresan problemas importantes.

Comencemos pues con las etimologías de la palabra ‘nada’ en varios idiomas.

Curiosamente la palabra ‘nada’ en español proviene del latín ‘[res] nata’, es decir ‘[cosa] nacida’, lo que parece incompatible con los sentidos que la palabra insinúa. Tampoco advertimos un posible parentesco con la palabra latina ‘nil’, ‘nihil’, ‘nihilum’. ¿Será la palabra ‘nada’ española una abreviatura de “cosa nacida de la nada”, en latín ‘res ex nihilo nata’? En italiano la palabra ‘niente’ también es de etimología dudosa. Se le han propuesto tres distintos orígenes latinos: ‘ne inde’ (no de allí), o ‘nec ens’ (ni ente), o ‘nec gentem’ (nadie), que es la más admitida por la etimología italiana. Por su parte ‘nec ens’ recuerda la versión propuesta por Parménides, autor al que siempre debemos regresar. También es curioso el origen de la palabra nada en francés. El francés dispone de dos palabras para ‘nada’: ‘rien’ y ‘néant’. ‘Rien’ viene del francés antiguo, en el que significa cosa y proviene de ‘rem’, acusativo latino de ‘res’. ‘Néant’ en su forma antigua *neient*, viene probablemente del latín ‘nec gentem’, como supone la etimología italiana para ‘niente’. La ‘nada’ alemana es gramaticalmente clara: ‘Nichts’ remite al genitivo sustantivado de la negación ‘nicht’.

#### § 4.3. La nada y el cero en las matemáticas y sus adyacencias

Parece haber sido en la India, en el siglo VII a.C., cuando el sabio Brahmagupta usó por primera vez el cero como número y lo definió como el resultado de restar un número de sí mismo:  $0 = a - a$ , es decir el vacío, o la nada numérica, y descubrió muchas de las propiedades de esta esencial entidad aritmética. El cero, nacido como un signo para el vacío o la nada, permitió la construcción del sistema de numeración decimal, el que produjo un progreso extraordinario, primero en la aritmética y luego en sus extensiones, como el cálculo diferencial. Siglos después, a comienzos del siglo XIII, llegó a Europa merced al *Liber abaci* publicado en 1202 por Leonardo de Pisa (\*c. 1170 – † post 1240), más conocido como Fibonacci<sup>54</sup>.

Otro ejemplo de los comienzos del cero como nada ocurrió con la introducción de los trigramas y hexagramas del *I Ching* en la China del siglo XI d.C. En occidente Leibniz volvió a descubrir independientemente el sistema indio de números binarios y lo expuso perfectamente en su artículo “*Explication de l’Arithmétique Binaire*”, donde usa el 0 y el 1 del modo actual. Más tarde Leibniz conoció el antecedente chino del *I Ching*, lo que lo llevó a proponer el uso de la aritmética binaria como medio para

---

<sup>54</sup> Abreviatura de *filius Bonacci* = hijo de Bonaccio.

la conversión de los chinos a la doctrina cristiana de la creación. Oskar Becker cita una carta de Leibniz al padre Bouver del 15 de febrero de 1701, donde dice:

*“Si se explicara a los filósofos chinos y al mismo emperador, que es un extraordinario conocedor de la ciencia de los números, que se pueden formar todos los números mediante la combinación de la unidad y la nada, y que la nada basta para diferenciarlos, entonces también parece creíble que cuando se decía que Dios ha creado todas las cosas de la nada, sin servirse de una materia originaria, y que sólo hay estos dos principios: Dios y nada; a saber Dios como el principio de la perfección y la nada como el de la imperfección. Con esta teoría numérica se daría una nueva explicación y corroboración del relato bíblico de la creación.”<sup>55</sup>*

El argumento es una típica analogía de proporcionalidad, que por cierto no demuestra, pero es un recurso retórico eficaz, una metáfora y a lo sumo un argumento de *razón insuficiente* débil. Además, este principio de imperfección que Leibniz identifica con la “nada” es también una versión relativa de ella, ya que aquí sólo designa una ausencia: Leibniz tenía un lema que decía ‘*ohne Gott ist Nichts*’ (sin Dios es nada), y por eso ponía el uno para Dios y el cero para nada).

Conviene agregar que en matemáticas la palabra ‘nada’ es además polisémica. Un sentido posible de nada en la lógica matemática, sentido alejado de significados filosóficos elaborados, es el de inexistencia, que expresamos mediante negación y cuantor existencial  $\neg \forall x A(\dots)$  y leemos como ‘no existe un  $x$  tal que...’, lo que equivale a  $\Lambda x \neg A(\dots)$ , es decir ‘para todo  $x$  no es el caso que ...’. Nos encontramos nuevamente con una nada relativa.

En teoría de conjuntos se hace corresponder a la nada el conjunto vacío  $\emptyset$ . La nada se entiende entonces como ausencia, que es otra noción de nada relativa. Por su parte en la versión de teoría de conjuntos de Johann

---

55 BECKER, Oskar (\*1889–†1964): *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, vol. I, p. 32. „Wenn man den chinesischen Philosophen und dem Kaiser selbst, der ein hervorragender Kenner der Wissenschaft der Zahlen ist, erklären würde, daß man alle Zahlen durch die Kombination der Einheit mit dem Nichts bilden kann, und daß das Nichts ausreicht, um sie zu unterscheiden, dann erscheint ebenso glaubwürdig, als wenn man sagte, daß Gott alle Dinge aus dem Nichts geschaffen hat, ohne sich einer ursprünglichen Materie zu bedienen, und daß es nur diese zwei Prinzipien: Gott und das Nichts gibt; nämlich Gott als das Prinzip der Vollkommenheit und das Nichts als das der Unvollkommenheit. Mit dieser Zahlentheorie wäre eine neue, vorzügliche Erklärung und Bestätigung des biblischen Schöpfungsberichtes gegeben.“ Citado también por MESCHKOWSKI, Herbert: *Richtigkeit und Wahrheit in der Mathematik*, Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut, <sup>2</sup>1978, p. 26.



von Neumann los números naturales surgen del conjunto vacío  $\emptyset$  más una función recursiva primitiva, donde  $S_n$  es la función sucesor y  $\cup$  la unión de conjuntos:

$$\emptyset = 0,$$

$$S_n = n \cup \{n\}.$$

De modo que  $1 = S_0 = \emptyset \cup \{\emptyset\} = \{\emptyset\}$ ,  $2 = S_1 = \{\emptyset\} \cup \{\{\emptyset\}\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ , etc.

En la teoría de conjunto de von Neumann la nada relativa que es  $\emptyset$ , junto a las operaciones de formación de conjuntos, de unión de conjuntos y la función sucesor son el origen de todo el sistema numérico natural.

Por su parte en álgebra elemental la cancelación de términos nos da como resultado el elemento neutro  $e$ , que corresponde al cero en la suma, al uno en la multiplicación, a la función identidad en la composición de funciones, a la matriz de ceros respecto a la suma de matrices), a la matriz identidad en la multiplicación de matrices, al vector nulo en la suma vectorial, o a la cadena vacía respecto a la concatenación de cadenas, etc.

En las primeras aritméticas, en las que aún no había números negativos (que también se pueden interpretar como grados de ausencia, como en las medidas de temperatura respecto de un 0 definido por un cambio de estado, como el del agua), hemos visto que el cero parece haber surgido como signo para la nada en tanto que ausencia, como ocurrió con el sentido originario del cero con el sabio Pingala en la matemática hindú. Con esta forma relativa de nada se posibilitó la escritura digital en todas las numeraciones, tanto en la numeración decimal como en las posteriores.

En efecto, con ella se conecta una concepción matemática de la nada que desarrolla Leibniz, especialmente en el ya mencionado '*sistema binario*' o '*diádico*'. Este descubrimiento que representaba los números naturales sólo con los signos 0 y 1 ordenados en potencias de 2 y la posterior noticia de que su idea fundamental ya se encontraba en el *I Ching*, lo llevó, como ya indicamos en su carta al padre Bouver, a recomendar a los misioneros europeos en China que utilizaran las ideas teológicas conexas con su sistema binario para la conversión de los chinos a la creencia cristiana de la creación *ex nihilo*. Al advertir la relación entre su sistema binario y los símbolos del *I Ching*, Leibniz escribió cartas y ensayos sobre el tema. Así en un manuscrito del año 1696 al duque Rudolf August menciona Leibniz el "*maravilloso origen de todos los números a partir de 1 y 0, que da un hermoso modelo*

*del misterio de la creación, pues todo surge de Dios y por lo demás de la nada: Essentiae Rerum sunt sicut Numeri.*"<sup>56</sup>

Por eso este sistema numérico nos revelaría mucho de la naturaleza de los números y nos proporcionaría también un maravilloso modelo de la creación. Aquí también podríamos recordar que una distinción entre la nada absoluta o *nihil simpliciter* y la nada relativa o *nihil secundum quid* ya se encuentra en Johannes Duns Scotus. El 0 o nada de Leibniz sería una nada relativa, con mundo y consciencia, ya que se refiere a lo que no existe, aunque puede existir en el espíritu, porque sus componentes son compatibles. Leibniz agrega la siguiente tabla de números naturales, que se puede continuar a discreción: 0=0, 1=1, 10=2, 11=3, 100=4, 101=5, 110=6, 111=7, 1000=8, 1001=9, 1010=10, 1011=11, 1100=12, 1101=13, 1110=14, 1111=15, 10000=16, ..., etc. Es fácil de advertir que el cálculo elemental en este sistema es más simple que en el decimal, como muestran algunos ejemplos:

$$\begin{array}{r}
 1011 = 11 \\
 + 11001 = 25 \\
 \hline
 100100 = 36,
 \end{array}
 \qquad
 \begin{array}{r}
 1011 = 11 \\
 \times \quad 11 = 3 \\
 \hline
 1011 \\
 \hline
 1011 \\
 \hline
 100001 = 33.
 \end{array}$$

Sin embargo, el sistema de notación decimal tiene, para nosotros, una ventaja fundada en el hábito: nos es más fácil saber cuál es el número que calculamos con el sistema decimal que con el binario, ya que tenemos diez dedos, la notación decimal es la que usamos desde niños y los nombres de los números corresponden a la numeración decimal. Por eso reconocemos a los números naturales fácilmente en el sistema decimal, mientras que para saber de qué números estamos hablando en otro sistema, como el binario, tenemos que hacer la operación de traducir los números escritos en el otro sistema al sistema decimal que aprendimos inicialmente y así poder reconocer los números. Por ejemplo, si queremos escribir el número natural 35 en base 8, tenemos:

$$\begin{array}{ll}
 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, & 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, \\
 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, & 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
 \end{array}$$

---

<sup>56</sup> „wunderbaren Ursprung aller Zahlen aus 1 und 0, welches ein schönes Vorbild gibet des Geheimnisses der Schöpfung, da alles von Gott und sonst aus Nichts, entsteht: *Essentiae Rerum sunt sicut Numeri.*“ ZACHER, H. J.: *Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz*, Main: Frankfurt, 1973, p. 229 ss (citado por MESCHKOWSKI, Herbert 1981, vol. 2, p. 22). El alemán es el de la época. Más detalles del sistema binario de Leibniz se encuentran en ese libro de MESCHKOWSKI, pp. 22-28.

20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27,  
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37,  
40, 41, 42, 43.

16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23,  
24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31  
32, 33, 34, 35.

De modo que el 35 en base 10, se escribe 43 en base 8.

Otra concepción de la nada, de índole entre matemática y científico-natural, es la que propone Mario Bunge en sus teorías de la *asociación* y de la *asamblea*. Aunque él la denomine una nada “ontológica”, se trata de otra concepción relativa de la nada, propia de teorías en las que hay un *individuo nulo*. La notación de Bunge para esa nada es el símbolo  $\square$ .

En su teoría de la *asociación*, el individuo nulo es el elemento neutro de un conjunto  $S$  de “substancias”, más una operación binaria de asociación ‘ $\circ$ ’. Esto define un monoide conmutativo con elemento nulo  $\square$ , en el que vale

$$x \circ \square = \square \circ x = x, \text{ donde } x \in S.$$

En su teoría de la *asamblea*, el individuo nulo es el elemento neutro aditivo del conjunto  $S$  de substancias con dos operaciones binarias, una  $\dot{+}$  de yuxtaposición (o suma física, como la función aditiva de carga eléctrica, es decir  $Q(a \dot{+} b) = Q(a) + Q(b)$ , donde  $a$  y  $b$  son cuerpos y  $Q$  es la carga eléctrica), y otra  $\times$  de superposición (o producto físico, por ejemplo de dos campos eléctricos de intensidades  $E(a)$  y  $E(b)$ , donde vale  $E(a \times b) = E(a) + E(b)$ ), y una operación monádica ‘ $\prime$ ’ de elemento inverso. En esta estructura valen las siguientes igualdades:  $x \dot{+} \square = x$ ,  $x \times \square = \square$ ,  $x \times x' = \square$ , donde  $x \in S$ .

En ambas doctrinas de Bunge el concepto de individuo nulo permite formular con precisión varios teoremas de conservación. Por ejemplo, que *ningún individuo sustancial se asocia destructivamente con otro*. Si  $x \neq \square$ , entonces no existe  $y \in S$  tal que  $x \circ y = \square$  o  $y \circ x = \square$ .<sup>57</sup>

Podemos advertir que Bunge no reifica el concepto ontológico de nada, sino que, así como la física necesita los conceptos de cuerpo nulo (con masa nula), campo electromagnético nulo, cuerpo negro (es decir emisor-receptor perfecto de radiación), campo gravitatorio nulo, etc., él considera al individuo nulo como una ficción necesaria para su propuesta de ontología de estilo fisicalista. La ficción es una componente muy importante en las teorías del conocimiento y de la

---

57 BUNGE, Mario (1977): *Treatise on basic philosophy. Volume 3. Ontology I: The furniture of the world*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1977, p. 41.

nada, como veremos cuando consideremos algunos puntos de la filosofía del *como si (als ob)* de Hans Vahinger.

#### § 4.4. La nada en la “filosofía naturalis”

---

Otra interpretación de nada relativa surgió en 1656 a partir de los experimentos de Otto von Guericke con sus “hemisferios de Magdeburg” (*Magdeburger Halbkugeln*). Entonces muchos creyeron que la ausencia de aire era la nada. Hoy pocos considerarían al vacío –un hipotético espacio libre de materia– como nada, pues sería todavía un espacio en el que transcurriría tiempo. Pero aún si pudiéramos lograr un espacio completamente vacío, en el que no ocurrieran ni ondas inmateriales ni campos interactuantes, ese espacio no estaría aún libre de materia o acontecimientos, ya que, según los modelos estándar de la física atómica, se formarían permanentemente partículas y antipartículas, que inmediatamente se aniquilarían. Este fenómeno, conocido como “fluctuación de vacío”, se corroboró experimentalmente en 1958 (efecto Casimir). Esta fluctuación es un fenómeno insuficientemente fundado, que no obstante la física contemporánea considera como bien fundado.

En la ciencia natural del siglo 20 la nada se entiende más bien como una ausencia de todo ente, incluso con ausencia de espacio y tiempo. El modelo estándar actual de la cosmología supone que el cosmos, incluido el espacio y el tiempo, se originó en una “*explosión originaria*”, que en alemán se llamó “*Urknall*” y en inglés “*big bang*”. Esta teoría fue propuesta por el abate belga Georges Lemaître (1894–1966), de la universidad católica de Lovaina, y dos físicos soviéticos, Aleksander Fridman (1888–1925) y su discípulo Georgi Gamow (1904–1968), teoría que fue duramente atacada, entre otros por Albert Einstein (1879–1955), porque ella suponía un comienzo del universo, lo que insinuaba una concepción creacionista del mismo, algo inaceptable para el materialismo habitual en la ciencia natural. Incluso el nombre “*big bang*” no fue una denominación imparcial, sino una expresión burlona para referirse a esa hipotética explosión originaria. La cosmología del *big bang* sólo se impuso lentamente a lo largo del siglo XX, por la creciente acumulación de corroboración astronómica.

Sin embargo, las propiedades postuladas en la teoría general de la relatividad pierden su validez cuando nos acercamos al acontecimiento de la explosión originaria, es decir al “umbral del tiempo” de Planck:

$$t_p \approx 5,39116 \cdot 10^{-44} \text{ s. (con un error calculado de } 2,3 \cdot 10^{-5}).^{58}$$

Necesariamente los defensores de la explosión originaria al estilo Lemaître consideran un sin sentido el hablar de la nada como algo que precede a la explosión originaria, pues en ese modelo no hay tiempo previo, como tampoco lo hay en la metafísica tradicional escolástica, por tomar un ejemplo clásico.

Por razones diferentes otros físicos y cosmólogos importantes no aceptaron sin reparos el modelo estándar u otros modelos de explosión originaria. Así ocurrió por ejemplo con Hugo Dingler y con Paul Lorenzen. Éste último nunca admitió siquiera que la cosmología fuese una ciencia, ya que según él no respetaba los procedimientos científicos básicos de fundamentación, ya que formulaba teorías sobre un objeto hipotético no perceptible, el cosmos desde su origen y hasta su fin. Para dicha entidad no era posible la construcción de la medida ni de la experiencia.

Por su parte Ulrich Hoyer, un destacado físico, filósofo y amigo de la Westfälische Wilhelms-Universität Münster, recientemente fallecido, muestra que recurriendo a la ecuación de Poisson generalizada se obtienen resultados que no garantizan la doctrina de la explosión originaria. En sus últimos trabajos, a los que enviamos<sup>59</sup>, muestra que con fundamentos relativistas y cuánticos es posible revisar la famosa condición de frecuencia de Bohr que, cuando se aplica a la cosmología, conduce a la constante de Hubble del desplazamiento al rojo de los sistemas estelares (y a la temperatura de radiación cósmica de fondo).

La revisión adicional de la ecuación de Poisson al introducir la ecuación relativista de equivalencia de masa y energía muestra que la energía potencial se puede calcular bajo el supuesto de que existen regiones finitas de densidad constante de materia. A partir de ello se torna imposible deducir que los sistemas estelares hayan sufrido una explosión originaria a partir del desplazamiento al rojo de las líneas espectrales de esos sistemas.

De todos modos, los distintos modelos de explosión originaria, ya que son varios, no agotan los modelos cosmológicos, que pueden considerarse doctrinas metafísicas no refutables. Y además en esas doctrinas queda siempre el remanente de una pregunta fundamental que ninguna de ellas contesta y ni siquiera formula: *¿por qué hay algo?*,

---

<sup>58</sup>El tiempo de Planck  $t_p$  es  $\sqrt{\frac{hG}{20c^5}}$ , con  $h$  constante de Planck,  $G$  la constante gravitatoria y  $c$  velocidad de la luz.

<sup>59</sup>HOYER 2018, pp. 1-7. La colección de artículos y el libro de Hoyer sobre el tema se mencionan en la bibliografía.

ya que el viejo principio metafísico “*ex nihilo nihil*” sigue conservando una gran fuerza argumentativa, apoyada en una universal experiencia. Este principio se manifiesta también en algunos textos de Leibniz que veremos en seguida.

#### § 4.5. Parménides, el ser y la nada

El capítulo comenzó con un fragmento del genial poema de Parménides, que afirma rotundamente que el ser es y la nada no es. Cuando estudiamos filosofía antigua conocimos una serie de adjetivos que Parménides afirma sobre “lo que es”, especialmente en el fragmento B VIII DK, adjetivos que aparecen a lo largo del camino que describe la diosa. Esos predicados del ser son “*inengendrado*”, “*indestructible*”, “*íntegro*”, “*lo único que existe*”, “*inmóvil*” o “*inestremecible*” (vs. 1-2), “*homogéneo*” y “*perfecto*” (vs. 3 y 4). Les sigue el argumento contra la generación y la corrupción (versos 5 a 21). El verso 5 postula coherentemente que “lo que es” no fue, ni será, puesto que es enteramente “ahora”. “*¿Cómo siendo podría entonces llegar a ser? ¿Cómo podría nacer?, pues si nació no es, ni tampoco [es] si alguna vez hubiese de ser. Así pues, la generación está extinta y fuera de estudio el perecer*” (vv. 19–21). Todo se conecta con el fragmento B III DK: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (*lo mismo, pues, es a la vez pensar y ser*)<sup>60</sup>, que está justamente relacionado con B VIII DK 34-36: ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα· οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ [ἦ] ἐστὶν ἢ ἔσται (*Y esto mismo [lo que es] ha de ser pensar y también por ello hay pensamiento, pues fuera de “lo que es”, en donde revelado está, no encontrarás el pensar; pues nada hay o habrá*).

Parménides se ocupa después de la noción de perfección, para lo que en los versos 43 y 44 usa la metáfora de la esfera, cuya superficie equidista del centro, donde no hay menor ni mayor, pues no hay ente que permita el menos, ni ente que permita el más. Así el ser permanece idéntico a sí mismo, sin cambio. El cambio se encuentra sólo en el camino de la opinión, el único en el cual se puede hablar de la nada. Pero en el camino de la verdad carece de sentido hablar de la nada. Sólo se puede hablar del ser: en el camino de la verdad no se puede hablar de cambio, ni de generación y corrupción; y por lo tanto carece de sentido hablar de tiempo y también de espacio, y el ser y el pensar deben ser idénticos. El

---

60 Son posibles al menos tres interpretaciones del principio de Parménides. Algunos hacen de “τὸ αὐτὸ” el sujeto de la proposición, otros hacen de “εἶναι” ese sujeto y otros del “νοεῖν”. Ellas dan lugar a interpretaciones variantes.

espacio y el tiempo sólo aparecen en el reino de la opinión y el cambio – como en Kant, en el mundo de los fenómenos, no en el mundo de lo nouménico.

Así vemos que, a pesar de su forma antigua, el pensamiento de Parménides no sólo inicia la metafísica, sino que rechaza todo dualismo, y parece incluir asombrosamente, como uno de sus momentos, en el mundo de la opinión y del devenir, algo semejante a la ontología fundamental heideggeriana del *Dasein*.

#### § 4.6. Ser, nada, muerte, angustia

*E dopo tanta irrision ... la morte.  
E poi? E poi? La morte è il nulla.  
Giuseppe Verdi, 1813–1901*<sup>61</sup>

*Si la muerte no fuera el prelude a otra vida,  
la vida presente sería una burla cruel.  
Mahatma Gandhi, 1869–1948: Reflexiones.*

Varios autores ocuparán nuestra atención en esta sección, entre ellos Leibniz y Kant. Pero también Berkeley tiene bastante que decirnos, y ciertamente Heidegger, que fue uno de los filósofos más importantes del siglo XX, entre otros que han reflexionado sobre estos temas. Pero también recordaremos aquí, incidentalmente, a otros pensadores, más literatos que filósofos, como Umberto Eco, quien al final de su vida se preguntaba angustiado:

*“¿Dónde están todos los muertos? ¿Dónde estaremos pues nosotros?”  
Respondió: “más allá de aquellas puertas de bronce existe el caos, la  
obscuridad. O bien está la Nada o un desierto chato y desolado, sin fin.”*<sup>62</sup>

El texto de Eco, citado por Vittorio Messori, parece pensar en las puertas de entrada del infierno y las supone de bronce. Esto nos recuerda los versos 10 y 11 del tercer canto del *Inferno* de la *Divina Commedia* de Dante Alighieri, donde leemos:

*“Queste parole di colore oscuro  
vid’io scritte al sommo d’una porta”,*

---

<sup>61</sup> Del monólogo de Iago, *Credo in un Dio crudel*, en *Otello*, segundo acto, 7, escena II.

<sup>62</sup> “Dove sono tutti i morti? Dove saremo noi pure?” Rispose: “Al di là di quelle porte di bronzo c’è il caos, il buio. Oppure c’è il Nulla o un deserto piatto e desolato, senza fine.” En MESSORI 2016.

una puerta que podemos imaginarla de bronce, como hace Eco.

Para Eco el infierno es caos, obscuridad, y lo identifica con la “nada”. Pero esa nada es la palabra con que él designa el infierno cuando está en vida, y su temor sobre aquello en que consiste el fin. Con el nombre de nada espera algo que no se puede representar, ya que sólo se representa lo que es. La nada no es representable, porque una representación requiere la existencia de lo representado y la de quien lo representa. Es decir, no hay mundo sin “ser en el mundo”. Pero un “desierto chato y desolado, sin fin” ya es una forma de mundo con su “ser en el mundo”. Es decir, la nada de Eco ni es relativa ni es absoluta: hay “lo dado” y hay “aquel para quien algo es dado”, el “ser ahí”, que es a su vez él mismo para sí, es decir algo al menos parcialmente “dado” para sí.

Podríamos intentar escapar al menos *parcialmente* a estos errores difíciles de evitar, pensando *relacionalmente* la nada, como “lo otro” del par {mundo, ser-en-el-mundo}. Pero “lo otro” del par {Welt, In-der-Welt-sein} ¿podría ser tanto el impensable ser como la impensable nada!

Pero recordando a Parménides podemos advertir que, como dice una de sus tesis fundamentales, ser y pensar coinciden absolutamente. El pensar no piensa meramente el ser, sino que *es el ser*, ya que en Parménides el ser coincide con el pensar.

Resumiendo lo anterior: no podemos pensar la nada absoluta, ni hablar de ella, sin error, porque al pretender hacerlo, ya objetivamos lo que no es objeto, porque no es absolutamente... ¡pero al decir esto ya la hemos objetivado nuevamente! Al hablar de la nada no podemos evitar el error. Pensar y hablar de la nada implica siempre contradicción.

¿Pero no habrá acaso otro modo posible de hacerlo? Por ejemplo, considerar la expresión “*nada absoluta*” (*simpliciter*) como un *signo que apunta a la frontera inalcanzable de una sucesión de negaciones con un paso al límite* – que recuerda un procedimiento del cálculo diferencial – cuyo extremo inconcebible es una pura negación, una pura ausencia, lo que nos recuerda procesos similares de la teología negativa (θεολογία ἀποφάτικη). La nada se presenta así como un límite o frontera (en sentido topológico) inalcanzable e incomprensible, como es incomprensible Dios, o es incomprensible el ser.

#### § 4.7. Heidegger, la muerte y la nada



El problema del ser y la nada es el misterio supremo para el que no hemos encontrado – y posiblemente jamás encontraremos – respuestas completas y perfectas. En su *Metafísica* Aristóteles busca *lo común a todos los modos de Ser*. Esta pregunta por el ser, incitará a Heidegger, veintitrés siglos después, a comenzar su filosofar.

Hubo un fracaso milenarío en ese intento de “pensar el ser”. Esto da razón a Kierkegaard cuando dice que es “*La paradoja suprema del pensamiento: desear descubrir algo que el mismo pensamiento no puede pensar*.”<sup>63</sup> Kant dice algo similar cuando afirma que *los problemas que realmente nos interesan son los del mundo, del alma y de Dios*, pero estos son problemas cuyos objetos no son fenómenos, por lo que no logramos abordarlos con las formas de la razón kantiana, las únicas que para Kant permiten alcanzar un fundamento perfecto.

Pero ¿son éstas acaso las únicas formas de razón admisibles? ¿No hay acaso otras formas imperfectas de razón que no demuestran, pero sin embargo nos permiten fundar tesis falibles, aunque provisoriamente defendibles y aceptables? Todo el mundo del conocimiento, incluido el conocimiento científico y el de la acción, reposa mucho más sobre creencias fundadas imperfectamente, que sobre saberes demostrados.

El tema del ser y de la nada se conecta íntimamente con la cuestión de la muerte. *Carecemos de un acceso fenomenológico a la pérdida del ser que ha sufrido la persona muerta*. Y parece que eso es lo que necesitamos para realizar el análisis de la muerte, por lo que debemos buscar otra vía. Heidegger afirma que, aunque el *Dasein* no puede experimentar su propia muerte como real, se puede relacionar sin embargo con su propia muerte concibiéndola como la posibilidad que está siempre delante de él, en el sentido de que le es inevitable. Entre las posibilidades del *Dasein*, la de su propia muerte nunca aparece como realidad, sino sólo como posibilidad, ya que cuando se realiza, ya no hay *Dasein*. La muerte es así la “*posibilidad de la imposibilidad de toda existencia*” (*Sein und Zeit* 53). Es esta conciencia de la muerte como posibilidad omnipresente que no se puede tornar real, la que evita el fracaso total del análisis de la muerte en su ontología fundamental. Esta caracterización de *la muerte como posibilidad de la imposibilidad de toda existencia* es una descripción al menos parcial de su esencia.

---

<sup>63</sup>“*The ultimate paradox of thought: to want to discover something that thought itself cannot think*”. Kierkegaard, *Søren* (1844). Citado por Hong, Howard V., Hong, Edna H., eds. *Philosophical Fragments of Søren Kierkegaard*, Princeton: University Press, 1985, p. 37.

Lo que indica el fracaso de la estrategia de la ‘muerte de los otros’ es que en cada instancia la muerte está inextricablemente ligada a algún *Dasein* individual. Mi muerte es mía en un sentido radical; es el momento en que desaparecen los otros, mis relaciones con los otros, el mundo y yo—en—el—mundo. Heidegger captura esta *no-relacionalidad* con el término ‘*lo más propio*’ (*das Eigenste*). La idea de la muerte “*como la posibilidad que es más propia de uno*” (*Sein und Zeit* 50) remite a la posibilidad de mi propio no-ser. Mi propio “ser-capaz-de-ser” se entiende así de modo correcto. La conciencia de mi propia muerte es la posibilidad omnipresente que descubre el sí—mismo. La posibilidad de mi propio no existir abarca la totalidad de mi existencia. *Mi propia muerte se me revela como inevitable*, lo que significa que *el Dasein es esencialmente finito*. La muerte se le revela al *Dasein* como una posibilidad que “no se puede sobrepasar” (*Sein und Zeit* 50).

Para Heidegger la relación del *Dasein* con la posibilidad de su propio no-ser permite reinterpretar la *cura* o *Sorge* (*Sein und Zeit* 42). Se interpreta la cura como *ser-para-la-muerte* (*zum-Tode-Sein*), advirtiendo que el *Dasein* tiene una relación interna con la nada, con el no-ser, forma del ‘no’ que se vincula con el conjunto de posibilidades no actualizadas del ser, que son componentes estructurales del ser del *Dasein*. Además, Heidegger arguye que el ser-para-la-muerte tiene el carácter tridimensional de la cura, y se realiza en modos auténticos e inauténticos.

#### § 4.7.1. El modo inauténtico del ser-para-la-muerte

En el ser-para-la-muerte usual, el sujeto de la estructura ser-para-la-muerte es el ‘se’ (*man*), el yo inauténtico, que se revela cuando se dice que alguien ‘se muere’ (*man stirbt*), con lo que se oculta la conciencia de nuestra propia muerte. Dice Heidegger: “en el modo público de interpretar del *Dasein*, se dice ‘se muere’, porque cada otro y uno mismo puede decirse a sí mismo que ‘en ningún caso éste soy yo mismo’, porque este ‘se’ es *el ‘nadie’*” (*Sein und Zeit* 51). El *Dasein* cotidiano huye de la posibilidad de su propia muerte, mediante la despersonalización en el ‘*man*’. El *Dasein* oculta así su *ser caído* (*Gefallensein*). Este ocultamiento no implica que me niegue a reconocer que algún día moriré, ya que “*todos mueren*”. Pero la certeza de la muerte que se da en esta charla o *Gerede* no es genuina: podría ser la conclusión de una inducción a partir de la observación de muchos casos de muertes de muchos otros, pero “*nosotros no podemos calcular la certeza de la muerte cerciorándonos de cuantos casos de muerte hemos encontrado*” (*Sein und Zeit* 53). La certeza por inferencia inductiva oculta la *necesidad* de mi propia muerte (*Sein und Zeit* 52). Como además no puedo tener la vivencia de mi propia muerte,

desde mi perspectiva, cualquier caso de muerte no es mi muerte: es siempre la muerte de otro, o la muerte despersonalizada del *Man*, es decir “de nadie”.

La inautenticidad respecto de la muerte se manifiesta a través del *estar arrojado* (*Geworfensein*) como *miedo* (*die Furcht*), y la proyección (*Projektion*) mediante la *espera* (*die Hoffnung*). El miedo remite a sucesos particulares *en* el mundo. Temer mi propia muerte es tratar mi muerte como un caso de muerte. Esto contrasta con la *angustia*, que imagina mi muerte como un mundo en el que no existo. Esto nos obligaría a preguntarnos si *¿tiene sentido hablar de un mundo en el que no existió?* Al par miedo-angustia corresponde por analogía de proporcionalidad el par *espera-anticipación*. *Esperar la muerte es esperar un caso de muerte, anticipar la muerte es comprenderse como esencialmente mortal*. Ésta es una distinción precisa y sugestiva de Heidegger sobre el tema.

#### § 4.7.2. Modo auténtico del ser-para-la-muerte

Podemos pensar la conciencia del *Dasein* como un acontecer en el cual el *Dasein* se proyecta en un posible modo de ser. El *Dasein* se proyecta con un propósito hacia un modo de ser posible. Más precisamente, es un suceso en el cual el *Dasein* se proyecta por-el-bien-de-sí-mismo. Heidegger acuña el término *anticipación* para expresar la forma de proyección en la cual el *Dasein* busca un posible modo de ser. Dado el análisis de la muerte como una posibilidad, la forma de proyección en el caso de la muerte es la anticipación. En verdad Heidegger usa “anticipación” de modo estrecho, para significar ser consciente de la muerte como posibilidad. Pero la muerte no sólo se revela auténticamente en la *Projektion* (dimensión futura de la cura como libertad), sino también en el *Geworfensein* (dimensión de la cura como pasado) y en el modo clave del presente –*Gefallensein* (ser caído) – que Heidegger llama *angustia* (*Angst*). Sabemos que la *angustia* no es miedo a un objeto específico, sino un modo de ser en el mundo. Cuando estoy angustiado, ya el mundo no es “mi casa”: ya no encuentro inteligible al mundo. Así existe para mí un modo de ser en el mundo en el que pienso un mundo sin mí, *se me revela la posibilidad de un mundo sin mi* (posibilidad de mi no-ser-en-el-mundo). El estado de conciencia que revela la constante amenaza para sí mismo del *Dasein*, es la angustia. En este estado de conciencia, el *Dasein* se encuentra con la nada: la *posible imposibilidad* de su existencia” (*Sein und Zeit* 53) junto al posible ser del mundo sin mi existencia, corresponde al modo de conciencia de la anticipación. Heidegger ha reinterpretado dos de las tres dimensiones de la cura, a la luz de la *finitud esencial* del *Dasein*. ¿Qué pasa con su dimensión actual, el *Gefallensein*? Para el

*Dasein* auténtico parece que el *Gefallensein* no puede ser una característica de esta realización de la cura: se necesita una reformulación general de la estructura de la cura a fin de tener presente su auténtico ser.

Al reinterpretar la cura en términos de ser-para-la-muerte, Heidegger recurre a la estructura del “*considerar-como...*” (*betrachten als*) como una característica necesaria de la existencia humana. Los seres humanos, como *Dasein*, son esencialmente finitos. Y es esta finitud la que explica por qué el fenómeno de “*considerar-como...*” es una característica esencial de nuestra existencia. Un ser infinito comprendería el ser y los entes directamente, sin necesidad de interpretaciones, sin “*considerar-como...*”. Pero el *Dasein*, que es esencialmente finito, entiende al mundo, los entes, los otros de modo imperfecto, por lo que requiere de una hermenéutica, originariamente a partir del *ser-a-la-mano*, y derivadamente del *ser-ante-la-mano*. Tomamos a los entes como siendo tales cosas, pero permanecemos inseguros. Pero aquí lo que más nos importa es que para Heidegger *la nada se nos revela en el ser para la muerte*, una muerte que no se puede vivir, ya que no puede ser fenómeno para el *Dasein*, pero que se anticipa en ese modo de ser de la cura dirigida al futuro en el que nos pensamos como ya no siendo en un mundo que sin embargo persiste. Pero éste es un proceso que el *Dasein* sólo se puede representar como posibilidad de su imposibilidad futura, no como fenómeno actual.

Imaginémonos estar en agonía, rodeados de algunos prójimos. Nuestra voluntad y nuestra consciencia se desvanecen paulatinamente. Imaginemos una representación que se debilita hasta un momento en que desaparece. Pero no nos podemos representar la desaparición de nuestra consciencia y nuestra voluntad, pues ya no hay ni consciencia ni voluntad. Para expresarlo en términos matemáticos, la muerte es el límite inaccesible de un proceso accesible de aproximación infinita. Como metáfora podemos utilizar el proceso de aproximación decimal al número  $\pi$ , que es una sucesión infinita de racionales 3, 3,1, 3,14, 3,141, 3,1415, 3,14159, ..., cuyo límite o frontera irracional inaccesible es  $\pi$ , más allá del conjunto de racionales.

Cuando pretendo pensarme como muerto, esa representación ya no *me* percibe: es sólo la representación teatral de un proceso, en el cual hay un muerto que ya no soy yo que imagina y representa, junto a los prójimos en un mundo que nos rodea. Esta es una forma posible de pensar la propia aniquilación sin aniquilar simultáneamente al mundo, pero no representa mi muerte *in actu*. Y esta anticipación de nuestra aniquilación que conserva al mundo es el modo habitual en que pensamos la muerte y nuestro desaparecer en la nada, y

experimentamos la angustia. Anticipamos así, con una visión necesariamente incorrecta, la disolución de nuestro *Dasein* en un mundo que permanece.

Pero podemos pensar la muerte de otro modo que parece más adecuada, incluso de un *modo materialista*, que consiste no sólo en nuestra completa aniquilación, sino también en la simultánea aniquilación de todo el mundo fenoménico y de todo ser, es decir, la nada *simpliciter*.

Queda además la posibilidad de pensar la muerte de un *modo espiritual* en el que el *Dasein* es sólo un modo transitorio y mundano de ser en el reino de la opinión, del que nos hablaba Parménides, pero en su reino de la verdad el ser y la consciencia coinciden, lo que torna admisible alguna forma de preservación de la consciencia y de la voluntad más allá del ser-en-el-mundo que se manifiesta en el dominio de la opinión.

#### § 4.7.3. La nada heideggeriana

Veamos ahora el interesante modo heideggeriano de entender la nada o *Nichts*. Para él no basta imaginarse que la nada sea la negación de los entes, la negación de la totalidad de los mismos, ya que esa totalidad no es accesible para un ser finito como nosotros. Lo que para Heidegger sí abriría el acceso a la nada sería la angustia o *Angst*, que como sabemos se diferencia del miedo en que éste se refiere a algo determinado, mientras que la angustia no tiene objeto determinado, sino que en ella se manifiesta lo lúgubre, la absoluta pérdida de sentido del mundo, su ser nada para nosotros. En la angustia no comprendemos la nada, pero nos topamos con ella. La encontramos en la insignificancia de todos los entes, de los otros, del mundo y del ser en el mundo. La vivencia fundamental de la nada, que nos revela la angustia, es un aspecto constitutivo de la humanidad. Por eso para Heidegger la nada no es algo abstracto, sino una vivencia concreta que él formula diciendo que *el Dasein estaría "retenido dentro de" la nada (in das Nichts "hineingehalten")*.

Por otra parte, no se refiere a una *experiencia de la nada*, sino que habla *de la nada (von dem Nichts)*, con lo que intenta superar todo subjetivismo. En la angustia el *Dasein* no se aparta del mundo, sino que *el mundo se aparta del Dasein*. Este apartarse del mundo es designado por Heidegger como *Nichtung*<sup>64</sup>: *"Esta referencia que rechaza totalmente al ente que cae en su totalidad, como la que la nada urge al Dasein en la*

---

<sup>64</sup> „Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung.“ GA = Heidegger Gesamtausgaben, Bd. 9, <sup>3</sup>2004, p. 114.

*angustia, es la esencia de la nada: el anonadar (Nichtung)*". El "temple de ánimo" o *Stimmung* de la angustia no es algo que podamos producir voluntariamente, sino algo que nos asalta: "Somos tan finitos, que justamente por propia decisión y voluntad no somos capaces de ponernos originalmente ante la nada."<sup>65</sup> En este ámbito surge la famosa frase de Heidegger: *la nada misma anonada (Das Nichts selbst nichtet)*<sup>66</sup>.

Entonces la vivencia de la nada a través de la angustia no surge del *Dasein*: para Heidegger la nada no surge del entendimiento como función de la negación, pues en ese caso dependería de una habilidad intelectual del *Dasein*. Por el contrario, para Heidegger incluso la posibilidad de la negación lógica presupone la experiencia no intelectual de la angustia que nos revela la nada: "El no, no surge por la negación, sino que la negación se funda sobre el no que nace del anonadar de la nada."<sup>67</sup> La angustia permite vivenciar al menos imperfectamente la nada, cuando los seres ya no interesan ni atraen y en cierto modo desaparecen. Éste es un texto interesante, aunque se pueda discutir el presunto origen de la negación (la lógica y la teoría del conocimiento dan otras versiones que parecen más o al menos igualmente adecuadas).

La nada se muestra en el ser, pero Heidegger no admite de ninguna manera la identidad hegeliana entre nada y ser<sup>68</sup> que se fundaba en la absoluta identidad entre ambos conceptos, por ser para Hegel igualmente abstractos y vacíos. Heidegger en cambio no admite esa identidad, pero sí la mutua pertenencia del ser y la nada, ya que ambos dependen del hombre para revelarse, pues sólo el hombre sabe que el ser es y sólo a él se le manifiesta la nada. Por este depender del hombre la manifestación de la nada, es que Heidegger califica al hombre como aquel en el que tiene su lugar la nada, o se conserva la nada (*Platzhalter des Nichts*).<sup>69</sup> Del mismo modo podría decirse que el hombre es aquel en el que tiene su lugar el ser.

La nada concierne a la totalidad de lo que es, lo que la hace una cuestión metafísica. La nada que se revela a través de la angustia nos muestra además el límite entre la ciencia, que se refiere a los entes, y la metafísica, que se refiere a la totalidad del ser. Vimos que para Heidegger la negación lógica supone la experiencia de la nada, por lo

---

65 „So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen“, GA, Bd. 9, 32004, p. 118.

66 GA, Bd. 9, 32004, p. 114.

67 *Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nicht, das dem Nichten des Nichts entspringt.* GA 9, p. 116.

68 „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Hegel: *Wissenschaft der Logik I. Buch WW III, S. 78*).

69 GA 9, S. 118.

que el mero cuestionar de la ciencia supone el previo asombro ante la nada. Por supuesto podemos discutir esta tesis heideggeriana, pero ella nos hace regresar a la primera cuestión de Leibniz: *¿Por qué en general el ser y no más bien la nada?*<sup>70</sup> Algo semejante insinúa Wittgenstein en su *Tractatus*, enunciado 6.44, donde dice *“Lo místico no es cómo es el mundo, sino que él sea.”* (*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.*)

En *¿Qué es metafísica? (Was ist Metaphysik?)* dice Heidegger que *“das Nichts nichtet”*, lo que se tradujo al español como *“la nada anonada”*, traducción que, dadas las dificultades de traducir del alemán un verbo inventado por Heidegger, parece adecuada. Heidegger recibió muchas críticas por esta frase. La más famosa parece ser la de Rudolf CARNAP.<sup>71</sup> (Algún malintencionado hispanohablante tradujo la frase al español como *“la nada nadea”*, expresión a la que dudamos qué sentido asignarle). Carnap fue uno de los primeros en criticarla con objeciones gramaticales, ya que para él *“anonadar” (nichten)* es inadmisibles como verbo: *“Aquí tenemos ante nosotros un caso raro que introduce una nueva palabra que desde el comienzo carece de significado”*<sup>72</sup>. Él nos recuerda que la lógica ha mostrado que el concepto de nada no es ni un sustantivo ni un verbo, aunque sirva para determinar la forma lógica del concepto que sintetiza cuantificación y negación existencial.<sup>73</sup> Pero lo que Carnap más rechaza de Heidegger es que éste no admita el lugar esencial que tiene la lógica en la ciencia natural, lo que ciertamente es inadmisibles para todo científico practicante de ciencias naturales y también formales. Sin embargo, la expresión de Heidegger tiene al menos un fondo razonable, ya que distingue entre lo que denomina *pensamiento exacto (exaktes Denken)*, que es gobernado por la lógica, y el *pensamiento estricto (strenges Denken)*, que se concentra en el acontecer ontológico de la verdad, a lo que retornaremos.

Luego, en su epílogo de 1943 a la conferencia *Was ist Metaphysik?*, Heidegger supera su diferencia ontológica inicial al decir, en un alemán antiguo que algunos juzgaron *“extravagante” (verstiegen)*, *“que el ser tal vez fuera sin el ente, pero que nunca un ente es sin el ser”*, tesis que luego corrige, al admitir una relación necesaria entre ser y ente: *“que el*

---

<sup>70</sup> *Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?* Ver Heidegger, GA 9, S. 122.

<sup>71</sup> CARNAP 1931, p. 230s. Ver bibliografía.

<sup>72</sup> CARNAP 1931, p. 230s: *„Hier [...] haben wir einen der seltenen Fälle vor uns, daß ein neues Wort eingeführt wird, das schon von Beginn an keine Bedeutung hat.“* Ver bibliografía.

<sup>73</sup> Ver Michael Friedmann: *Carnap. Cassirer. Heidegger. Geteilte Wege*, Fischer Verlag: Frankfurt am Main 2004, p. 25.

*ser jamás fuera sin el ente, que nunca un ente es sin el ser*".<sup>74</sup> Entonces enfatiza el lugar sobresaliente del ser humano al declarar que *"entre todo lo que es, únicamente el ser humano experimenta, llamado por la voz del ser, la maravilla de todas las maravillas: que el ente es."*<sup>75</sup>

La "verdad del ser" es para Heidegger el acontecimiento ontológico fundamental en el que se revela inicialmente el ser, y consiste en el fundamento desde el cual se elevan las raíces de la metafísica. En la introducción de 1949 al mismo trabajo, cuyo subtítulo es *"Descenso al fundamento de la metafísica" (Rückgang in den Grund der Metaphysik)*, Heidegger explica la "verdad del ser" recurriendo a la imagen cartesiana de la filosofía como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas las restantes ciencias. Pero Heidegger agrega a esta metáfora, *el suelo* o fundamento: *la verdad del ser es el suelo del que surgen las raíces de la metafísica*. Que el ser sea implica, en cierto modo que ha sido descubierto. Ese proceso de *desocultamiento* es la "verdad del ser", pues es advertir el suelo del que surgen las raíces de la metafísica, *suelo que representa al ser*. Para Heidegger la metafísica sólo ha estudiado el ser del ente: su objeto es ese ente que se le revela. ¿Pero cómo llega a ser el ente? Es lo que habría olvidado la metafísica cuando, al dirigirse al ente, habría quedado limitada por él. Según Heidegger la metafísica se preguntó por el ser del ente, pero no se preguntó por el *suelo* o *Grund* del que surge el árbol de la metafísica y las ciencias, es decir no se ocupó por el ser que es el fundamento del ente, por lo que no alcanzó la "verdad del ser".

El ser como *suelo* o *Grund* del ente es una metáfora estupenda, pero no demuestra ni revela mucho sobre el ser. La relación entre el ser y el ente parece ser algo semejante a lo dicho en la metáfora heideggeriana, pero no parece que podamos decir mucho más de lo que ya nos había dicho Parménides: que el ser es y que el no-ser no es, además de los adjetivos con que acompañó dicha expresión, pero no hemos avanzado mucho más en "pensar el ser". Quizá porque no sea posible hacerlo, al menos para nuestros entendimientos finitos.

Heidegger parece tener plena razón en que las ciencias no metafísicas no buscan conocer el fundamento del ente, el *Grund* o ser, pero eso no parece ser plenamente verdadero de la propia metafísica, ya que desde sus inicios la metafísica ha querido al menos conjeturar algo de ese fundamento que es el ser. El problema es que no parece que

---

<sup>74</sup> „daß das Sein wohl west, ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein.“ Y „daß das Sein nie west ohne das Seiende, daß niemals ein Seiendes ist ohne das Sein.“ GA 9, p. 306.

<sup>75</sup> „Einzig der Mensch unter allem Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: daß Seiendes ist.“ GA 9, p. 307.



lo podamos comprender demostrativamente. Parménides lo intentó, pero fue poco más allá de decirnos que el ser es y el no ser no es, a lo que agregó los pocos adjetivos que mencionamos. ¿Es posible saber más sobre el ser, al menos desde nuestra posición de seres finitos? Parece dudoso.

#### § 4.7.4. ¿Qué comentarios surgen en la ciencia contemporánea?

Consideremos sólo un ejemplo de la ciencia del siglo XX, hoy ya bastante primitivo, que no se pregunta por el ser, sino por aspectos del ente como la masa, la carga eléctrica, el campo electromagnético, y la emisión y absorción de energía en los comienzos de la mecánica cuántica, y que muestra algunos límites de nuestra capacidad de conocimiento del ente. Nos referimos al antiguo modelo atómico del átomo de hidrógeno cuantizado propuesto por Niels Bohr. Este átomo tiene una estructura semejante a la de un sistema solar con un protón central  $p^+$  y un electrón planetario  $e^-$ , que cambia de órbita con saltos cuánticos cuando recibe o emite un fotón. En los modelos iniciales el electrón tiene diámetro, masa, carga negativa y cierta cantidad cuantizada de giro o *spin*. Con esos datos se resuelven problemas y corroboran leyes de la mecánica cuántica y la teoría atómica, pero ¿qué es la masa, ¿qué es la carga del electrón, qué es el campo electromagnético generado por el movimiento de una carga eléctrica, qué es el spin del electrón? Estas preguntas no se pueden resolver en el modelo, pero eso no interesa demasiado a los físicos en cuanto tales, pues ellos han renunciado a conocer la esencia de la materia y se contentan con conjeturar las leyes que gobiernan los fenómenos observables que conocemos, derivar las consecuencias, corroborarlas, y a partir de allí dominar aspectos de nuestro mundo. La física y las ciencias en general parecen ser entonces, esencialmente, un saber de dominio: *Naturam renunciando vincimus*.<sup>76</sup>

Luego de los primeros modelos atómicos cuantizados la física atómica se complicó paulatinamente hasta llegar a los modelos estándar actuales, en los que las partículas subatómicas iniciales – electrones, protones, neutrones, etc. – se componen de varias subpartículas. El nivel de dominio sobre el mundo físico que obtuvo esta física conjetural fue enorme, pero no puede, ni se propone, contestar las preguntas fundamentales sobre la naturaleza del mundo

---

<sup>76</sup> BECKER 1959, p. 47. Es decir: *Vencemos a la naturaleza renunciando [a conocer su esencia]*. La matematización de la física ya es explícita en Galileo y se insinúa en Leonardo da Vinci.

físico, ni otras obvias, aunque sí intenta determinar por qué las partículas tienen masa.

Pronto surgieron modelos ingeniosos como la del campo de Higgs y el correspondiente bosón<sup>77</sup> de Higgs, que determina la masa de las partículas elementales y cuya existencia hipotética parece bien corroborada por sus consecuencias macro, que en teoría atómica son siempre las únicas observables, pero las preguntas esenciales sobre qué sea la masa, qué los distintos campos, qué la materia misma, etc., continúan sin respuestas. Lo mismo ocurre con el ser. No parece que hayamos progresado demasiado desde los tiempos de Parménides, para el cual la diferencia entre el ser y el no ser es que el ser es y el no ser no es, junto a los adjetivos que agregara, que ya consideramos. Parece que con nuestra inteligencia finita no somos capaces de saber algo más sobre el ser, más allá de la tesis central de Parménides, de que ser y consciencia son idénticos.

Creemos que esto basta para tener una idea de la concepción heideggeriana sobre el ser, la nada y la muerte. Ahora nos ocuparemos de algunos otros modos de abordaje del tema del ser y de la nada, que en varios sentidos amplían y sorprenden, y resultan bastante convincentes.

---

<sup>77</sup>Los *bosones* son, en el modelo standard, uno de los dos tipos básicos de partículas elementales. Paul Dirac propuso el nombre de bosón para homenajear al físico indio Satyendra Nath Bose. El de *fermión*, se llama así en homenaje al físico italiano Enrico Fermi. Los bosones tienen spin entero y no respetan el principio de exclusión de Pauli, los fermiones, de spin semi entero, sí lo respetan.

## Capítulo 5 SER, CONSCIENCIA, NADA

### § 5.1. Cogito, ergo sum

La relación entre ser y conciencia nos hace preguntar:

- (1) ¿Hay conciencia sin ser?
- (2) ¿Hay ser sin conciencia?
- (3) ¿Hay conciencia si y sólo si hay ser?

René Descartes, con su dualismo, respondió negativamente la primera pregunta y afirmativamente la segunda. La versión primera y popular de su tesis más famosa “*Je pense, donc je suis*”, es decir “*pienso, por lo tanto, soy*”, apareció en su *Discurso del Método*. El párrafo en que aparece es el siguiente:

*Pero enseguida advertí que mientras de este modo quería pensar que todo era falso, era necesario que yo, quien lo pensaba, fuese algo. Y notando que esta verdad: yo pienso, por lo tanto soy, era tan firme y cierta, que no podían quebrantarla ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que estaba buscando.*<sup>78</sup>

En *Meditationes de prima philosophia* (1641) usa por vez primera la expresión latina *ego sum, ego existo*. Y en 1644, en *Principes de la philosophie*, 1, §7, aparece en latín su *cogito, ergo sum*, en un texto cuya traducción es la siguiente:

---

<sup>78</sup>*Discours de la méthode*, 4ieme partie : *Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, étoit si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étoient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvois la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchois.* Ver Adam et Tannery, Paris : Vrin, 1957-58.

*Este conocimiento, yo pienso, luego existo, es el primero y más cierto que se presenta a quien quiera encontrar sus pensamientos con orden.*<sup>79</sup>

La duda metódica lo lleva a este principio que le permite comenzar la reconstrucción de una filosofía suficientemente fundada. Y esa duda es necesaria para el sujeto pensante, y a partir de ella se reconstruye paulatinamente el conocimiento, la moral y el derecho. El sujeto se funda a sí mismo y se afirma como ser humano libre y responsable.

El cogito no es un silogismo con una premisa tácita, como muchos pensaron, no se deduce el ser del pensar, sino que se reconoce su coincidencia. De todos modos, el cogito es uno de los textos más influyentes de la filosofía moderna, aunque tenga antecedentes muy antiguos, como en San Agustín, quien afirma el auto-darse del ser pensante:

*Incluso cuando me engaño, soy. Pues quien no es, tampoco se puede engañar. Y por eso soy yo, si me engaño. Porque yo también soy cuando me engaño, ¿cómo me podría engañar sobre mi ser, ya que ciertamente soy precisamente cuando me engaño.*<sup>80</sup>

## § 5.2. La primera pregunta de Leibniz

Regresemos a la primera pregunta que Leibniz enunciara después de su principio de razón: *¿Por qué hay algo y no más bien nada?* Esta pregunta, que más tarde discutió Heidegger, fue propuesta por Leibniz (1646–1716).

Consideraremos dos de sus textos, que tomamos de los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, un trabajo breve escrito en 1714, dos años antes de su muerte.<sup>81</sup> El primero de ellos, en el francés de entonces, dice así:

*7. Jusqu'icy nous n'avons parlé qu'en simples Physiciens: maintenant il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du Grand principe, peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison*

---

<sup>79</sup> *Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.*

<sup>80</sup> *Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest. Ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? , San Agustín, *De civitate Dei*, libro XI, 26.*

<sup>81</sup> LEIBNIZ 1714, pp. 424–426.

suffisante, c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il seroit possible à celuy qui connoitroit asses les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoy il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, **Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien ?** Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoy elles doivent exister ainsi, et non autrement.<sup>82</sup>

Lo traducimos así:

7. *Hasta aquí no hemos hablado sino como simples científicos naturales: ahora es preciso elevarse a la metafísica, sirviéndonos del Gran principio, comúnmente poco empleado, que sostiene que nada acontece sin razón suficiente, es decir que nada acaece sin que sea posible, a quien conozca suficientemente las cosas, dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otra manera. Puesto este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a hacer será, ¿Por qué hay más bien alguna cosa que nada? Pues la nada es más simple y más fácil que alguna cosa. Además, suponiendo que las cosas deban existir, es preciso que se pueda dar razón de por qué ellas deben existir así y no de otra manera.*

El segundo texto es el siguiente:

8. *Or cette Raison suffisante de l'Existence de l'Univers ne se sauroit trouver dans la suite des choses contingentes, c'est à dire, des corps et de leurs représentations dans les Ames : parce que la Matière étant indifférente en elle-même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y souroit trouver la Raison du mouvement, et encore moins d'un tel Mouvement. Et quoyque le présent mouvement, que est dans la Matière, vienne du précédent, et celuy cy encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on iroit aussi loin que l'on voudroit ; car il reste tousjours la même question. Ainsi il faut que la Raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre Raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui ait en soit la cause, ou qui soit un Être nécessaire, portant la raison, de son existence avec soy; autrement on n'auroit pas encore une raison suffisante, où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu.*

---

<sup>82</sup> Según parece fue Cicerón, si no el primero, al menos uno de los primeros, que se anticipó a Leibniz en introducir el principio causal de razón suficiente, como se lee en *De divinatione* 2, 61: *Nihil sine causa fit* (Nada ocurre sin causa). La primera cuestión –*Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?*– no surge tampoco con Leibniz: se desarrolla a lo largo de la historia de la filosofía. Ver SCHUBBE–LEMANSKI–HAUSWALD: *Cur Potius Aliquid Quam Nihil?* (¿Por qué más bien algo que nada?), 2013, en bibliografía.

Que traducimos así :

8. *Ahora bien, esta razón suficiente de la existencia del universo no se encontraría en la sucesión de las cosas contingentes, es decir, de los cuerpos y de sus representaciones en las almas: porque siendo la materia indiferente en sí misma a los movimientos y al reposo, y a un tal movimiento o a otro, no se encontraría allí la razón del movimiento, y aún menos de un movimiento determinado. Y si bien el movimiento presente, que está en la materia, viene del precedente, y éste aún de uno precedente, no se ha avanzado un punto aunque se fuese tan lejos como se quisiese; pues queda siempre la misma cuestión. Entonces es preciso que la razón suficiente, que no tenga más necesidad de otra razón, esté fuera de esta sucesión de cosas contingentes y se encuentre en una substancia que sea la causa de ellas, o sea un Ser necesario que tenga en sí mismo la razón de su existencia; de otro modo no se tendría aún una razón suficiente en la que se pudiese concluir. Y esta última razón de las cosas se llama Dios.*<sup>83</sup>

Leibniz escribió en latín o francés y muy poco en alemán. Sin embargo, en un fragmento en el alemán de su época (un texto de 1672, cuando tenía 26 años) hace la siguiente observación:

*“Unter allen Fragen, so das Menschliche Geschlecht verwirret, ist keine mit mehrer hize getrieben, öfter wiederhohlet, gefährlicher und grausamer ausgeübet worden als diese Strittigkeit: wie mit der allmacht und allwißenheit des alles-regirenden Gottes der freye Wille des Menschen, Straffé und Belohnung, stehen könne“* (citado en SCHNEIDER 2004, p. 220).

Traducimos este texto del modo siguiente:

*Entre todas las cuestiones que tanto han confundido al género humano, ninguna ha sido practicada con más ardor, más frecuentemente repetida, más peligrosa y cruelmente ejercida que esta controversia: cómo la libre voluntad del hombre, el castigo y el premio, podría coexistir con la omnipotencia y omnisciencia del Dios que todo lo gobierna.*

Estos son algunos de los problemas inevitables con los que nos enfrentamos los seres humanos. No parece que podamos resolverlos de un modo definitivo e irrefutable, pero desde la antigüedad se

---

<sup>83</sup> Estos temas de la creación, la contingencia y la necesidad se tratan también en *De rerum originatione radicali*, tratado previo a los mencionados (del 23 de noviembre de 1697). Ver la edición de GERHARDT de Leibniz 1875-1890, vol. VII, p. 302. Hay una traducción castellana compilada por Ezequiel DE OLASO 1982.

argumentó sobre ellos, es decir, se propusieron tesis y se intentó fundarlas. Algunas de las tesis propuestas a lo largo de la historia son incompatibles entre sí, contradictorias en algunos casos, en otros casos contrarias, y éstos son los peores casos, ya que las tesis contrarias pueden ser ambas falsas, pero no nos faltan casos de tesis subcontrarias, que son los mejores, ya que dos tesis subcontrarias, aunque parezcan incompatibles, no lo son necesariamente, ya que pueden ser complementarias y ambas verdaderas. Sobre todas estas tesis, compatibles o no, podemos presentar motivos para creer.

A esto hay que agregar que, como hemos visto en trabajos anteriores, los fundamentos de las creencias suelen admitir grados: puede ocurrir que dos tesis incompatibles sean ambas defendibles, pero una presente una mayor cantidad o una mayor calidad de fundamentos, o ambas cosas, y por ello sea más digna de ser considerada una creencia racional. Es lo que parece ocurrir en la controversia entre teísmo y ateísmo. Aquí entendemos estas palabras en sentido amplio, como *deísmo* y su negación. Es decir, no supondremos una divinidad que intervenga en el mundo, que obre ocasional o episódicamente en el tiempo, como ocurre en los teísmos en sentido propio. Menos aún supondremos una divinidad que intervenga ante las acciones humanas, ni que prometa recompensas, o un sistema de premios, o que amenace con un sistema de castigos, temporales o eternos, en este aquende, o en un allende.

Las tesis teístas, en sentido deísta, y ateístas son falibles: hay muchos motivos para considerar que una creencia deísta es una tesis falible, pero sin embargo es más creíble que su tesis ateísta contradictoria, como intenta mostrar Leibniz.

Esboceemos la cuestión. Supongamos que no hubiese ningún Dios y que el universo sea increado y eterno, con pasado y futuro ambos infinitos, y que no tenga ninguna razón para ser, que sea simplemente “porque sí”. Vemos que es una tesis fuerte, pero extraña y difícil de aceptar. Aquí retornamos a los textos de Leibniz y recordamos la *primera cuestión*, que decía: “¿Por qué hay un universo y no más bien nada? Pues la nada es más simple y más fácil de admitir que un universo sin razón para ser.” ¿Pero por qué es más simple la nada? Podemos pensar varias razones para sostener su mayor simplicidad.

1. En primer lugar hay que notar que Leibniz no habla aquí de una nada absoluta, sino relativa, al menos en su metalenguaje, ya que existen al menos dos dialogantes que se preguntan por qué la nada es más simple que el ser. Que algo sea, incluso sólo los dialogantes, parece requerir alguna explicación. Cada vez que nos encontramos ante un

estado de cosas y no vemos que su existencia sea necesaria, nos preguntamos por qué existe. Ya que podría no ser. No es necesario que sea. Y esto lo podemos preguntar para todo estado de cosas, para cada conjunto de ellos y finalmente para su totalidad. Y esto nos hace preguntar por principios, causas y fines, como lo testimonia la historia de la filosofía. Por lo tanto, parece razonable que Leibniz pregunte por qué existe cada estado de cosas y el todo del mundo. El ser parece requerir siempre una razón de su existencia, en cambio no vemos que el no ser absoluto requiera un fundamento. Esto apoya esta asimetría entre ser y nada propuesta por Leibniz.

2. Por otra parte el no ser no tendría ni estructura ni ley. Sólo el ser puede tener estructura o ley. El ser, al menos el ser fenoménico que percibimos, es complejo y se manifiesta siempre como estados de cosas no caóticos ni amorfos, sino ordenados y regulados, lo que reclama una explicación. El ser es complejo y requiere fundamento, la nada no. Estos motivos apoyan la tesis de Leibniz de que la nada es más simple que el ser.

Supongamos sin embargo que el universo exista sin razón, “porque sí”. Entonces podríamos preguntarnos aún por qué tiene la estructura que tiene y no otra, o por qué las leyes del universo son al menos semejantes a las que hemos conjeturado y no otras diferentes. Que el universo fenoménico, aunque sea eterno, tenga cierta estructura, ciertas leyes y no otras, nos hace preguntar todavía por qué es así. Es decir, la presencia de una forma del universo determinada y la ausencia de otra diferente, si ésta fuese también posible, parece requerir al menos una decisión para esa selección. Y si se dijera que esa forma del universo es la única posible, debería darse una razón de por qué es la única posible, y habría que explicar por qué hay una lógica que rige las posibilidades y necesidades de ser de determinada manera, etc. A partir de aquí es fácil *conjeturar una inteligencia y una voluntad que conciba las formas posibles, elija alguna de ellas, y la haga ser*. Pero en el mero universo material, como totalidad y en su devenir infinito bilateral, *no se manifiesta ninguna razón ni voluntad inmanente* que lo haga existir, ni que lo haga ser como es. Un universo increado y eterno podría afirmar *dogmáticamente* como una *totalidad necesaria, pero todas sus partes se manifiestan contingentes*, y cada una de esas partes contingentes nos hace preguntar por su causa. Por eso el universo material eterno sin entendimiento ni voluntad es al menos una totalidad extraña: carece de razón y voluntad de ser, ni en su ser, ni en su estructura, ni en su desarrollo –con sus leyes, que las



tiene—, ni en su fin, si lo tuviere. Por eso es comprensible que Leibniz pueda afirmar al finalizar la sección 8 citada arriba, que *se precisa una razón que no necesite de otra razón, que esté fuera de la sucesión de las cosas contingentes y que sea la causa de ellas, es decir un Ser necesario que tenga en sí mismo el fundamento de su existencia*, ya que de otro modo no se tendría aún un fundamento en qué concluir. Aquí es muy importante que el argumento de Leibniz no apele a la solución aristotélica de un primer motor. La mera sucesión infinita de causas y efectos contingentes de una totalidad presuntamente necesaria, no da fundamento de su existencia, por lo que el universo material eterno aparece como un dogma difícil de sostener. Por eso Leibniz apela a “otra razón” que esté fuera de esa sucesión de cosas contingentes y que es sea su causa, razón al que él llama Dios.

El argumento leibniziano es fuerte. Por una parte, da un lugar preponderante a la idea de *causa sui*, es decir la de un ser que se da a sí mismo el ser, y que simultáneamente da el ser, su ley y su fin a todo lo que no sea él, que es lo que muchas veces llamamos creación. No podemos negar que la idea de *causa sui* es un excelente fundamento, pero peculiar, por lo que podemos preguntarnos ¿prueba algo el argumento leibniziano? No parece hacerlo, pero sin duda es defendible, incluso más que el argumento aristotélico del primer motor, pues evita la idea de un universo carente de todo fundamento, incluso si no hubiera primer motor. Es decir, si el universo fuera infinito bilateral, infinito hacia el pasado y hacia el futuro. Este recurso a un universo con pasado infinito es adoptado por los ateístas para evitar el primer motor, a pesar de la ausencia de fundamento que inevitablemente implica. Pero Leibniz argumenta que, conforme a su principio de razón, aún un mundo eterno bilateral sin primer motor requiere una causa externa a esa sucesión infinita bilateral. Además hay una asimetría importante en un mundo infinito bilateral: *el pasado infinito es actual y el futuro infinito es potencial*.

La *causa sui* es la voluntad y la consciencia que coinciden con su ser. Esta *causa sui* es también el fundamento de lo que ella no es —de lo que no es *causa sui*—, entre lo que se encuentra, entre otras cosas, el universo material que conocemos y en el que obramos. Algunos filósofos supusieron una *primacía ontológica* de la voluntad por sobre la consciencia, aún sin suponer un devenir de la voluntad a la consciencia. Sin tiempo esa primacía sería necesariamente atemporal. Pero también podemos no aceptar dicha primacía y concebir a la voluntad y la consciencia como dos aspectos inseparables de la *causa sui*. Voluntad y consciencia coincidirían en la *causa sui*. La mencionada primacía

ontológica y su negación sólo sería una contradicción nouménica de imposible resolución.

Los textos de Leibniz considerados y las reflexiones que suscitan, permiten recordar lo siguiente:

Que no es necesario un motor inmóvil para dar cuenta de una cadena causal infinita bilateral. Leibniz dice con razón que un universo material infinito bilateral carece de una razón de ser *inmanente*, pero como el principio de razón requiere que todo existente tenga una razón de ser, en este caso dicha razón deberá ser trascendente, exterior a la cadena causal infinita bilateral, y deberá ser una *causa sui* que responda la primera cuestión de por qué hay algo y no más bien nada.

En segundo lugar, podemos recordar aquí un comentario a la concepción de Dios que se atribuye a Einstein. Éste negaba la existencia de un Dios personal, como *causa sui*, y suponía un universo infinito bilateral, típico del ateísmo contemporáneo, científico y filosófico. Éste fue el motivo central por el que Einstein y muchos científicos de la primera mitad del siglo XX rechazaron inicialmente la idea del *big bang*. Incluso se burlaron de ella, ya que parecía requerir la existencia de una divinidad creadora.

No obstante, ese ateísmo dogmático de gran parte de los científicos de su época, físicos y cosmólogos, incluido Einstein, no podía ocultar las inconsistencias que provocaba una infinitud bilateral sin razón de ser. Dicha infinitud torna verosímil al ateísmo, pero produce nuevas sorpresas: el universo infinito bilateral del ateísmo no puede dar razón de su existencia.

Como dice Leibniz, más fácil sería que nada existiera. Pero aun admitiendo el universo infinito bilateral del ateísmo como algo dado a lo que no se le piden razones de ser, de todos modos, los físicos suelen preguntarse por qué las leyes del universo material son las que descubrimos y no otras distintas. Es una pregunta legítima y esperable, y tal vez de imposible respuesta en la inmanencia de un universo infinito bilateral infundado.

La conjetura de Einstein para este problema fue extraña, porque terminó admitiendo una curiosa especie de “divinidad”, si se la puede llamar así, que era impersonal, inmanente al universo y consistía en el sistema de leyes del universo. Era una solución débil que intentaba salvar la dificultad. Leibniz en cambio supuso una *causa sui* divina, consciente y voluntaria, que elegía las leyes del universo de modo de crear el mejor de los mundos posibles. A partir de ello surgían, claro está, un conjunto de nuevas cuestiones.<sup>84</sup>

---

<sup>84</sup> Una versión más detallada se encuentra en ROETTI 2021. Ver bibliografía.

### § 5.3. La nada según Kant

La Analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura* concluye con su *Observación a la anfibia de los conceptos de reflexión (Anmerkung zur Amphibolie der Reflektionsbegriffe)*<sup>85</sup> que concluye considerando la oposición entre posible e imposible:

*“El concepto supremo del que se suele comenzar una filosofía trascendental es comúnmente la división en posible e imposible. Pero como toda división presupone un concepto no dividido, se debe dar así un concepto aún superior, y éste es el concepto de objeto en general (tomado problemáticamente, y sin determinar si el objeto es algo o nada). Ya que las categorías son los únicos conceptos que se refieren a objetos en general, se procederá entonces a distinguir de un objeto si él sea algo o nada, según el orden y la indicación de las categorías.”*<sup>86</sup>

Puesto que las categorías son los conceptos de entendimiento puros que se pueden referir a objetos empíricos, y dado que hay cuatro géneros de categorías (de cantidad, cualidad, relación y modalidad), habrá entonces cuatro formas generales de negarlas.

Eso implica que para Kant haya cuatro formas de la nada, ya que cada clase de categorías admite su negación.

1. Comencemos con la negación de las categorías de cantidad: *unidad, pluralidad y totalidad*. A todas ellas contradice el concepto que niega todo objeto, es decir el concepto de *ninguna cosa*. Por ser vacío de contenido, a él no le corresponde ninguna intuición. Por eso Kant dice que esta nada es un *concepto vacío sin objeto (leerer Begriff ohne Gegenstand)*.

Para Kant hay conceptos no vacíos que también carecen de referencia empírica: son los conceptos que remiten a los *noúmena*, que

---

<sup>85</sup> KANT, *KrV*, B 347 – B 349 (A 290 – A 292).

<sup>86</sup> *Der höchste Begriff, von dem man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeinlich die Einteilung in das Mögliche und Unmöglichliche. Da aber alle Einteilung einen eingeteilten Begriff voraussetzt, so muß noch ein höherer angegeben werden, und dieser ist der Begriff von einem Gegenstande überhaupt (problematisch genommen, und unausgemacht, ob er etwas oder nichts sei). Weil die Kategorien die einzigen Begriffe sind, die sich auf Gegenstände überhaupt beziehen, so wird die Unterscheidung eines Gegenstandes, ob er etwas, oder nichts sei, nach der Ordnung und Anweisung der Kategorien fortgehen.* (KrV B 346)

son *entes rationis*, algo pensado (*etwas gedachtes*) pero no intuible empíricamente.

La nada para las categorías de cantidad es un caso especial, ya que, a diferencia de los *nouména*, no sólo no tiene objeto, sino que su concepto es además vacío.

2. Vayamos ahora a las categorías de cualidad, *realidad, negación y limitación*, de las que dice: “*Realidad es algo, negación es nada, es decir un concepto de la ausencia de un objeto, como la sombra, el frío (nihil privativum)*.”<sup>87</sup> A cualquiera de éstos los considera como un “*objeto vacío de un concepto*” (*leerer Gegenstand eines Begriffs*) y una “*nada subjetiva*” (*subjektives Nichts*).

3. A las categorías de relación, *inherencia–subsistencia, causalidad–dependencia y comunidad (acción recíproca)* –en esta última ambos términos son agentes y pacientes, como es el caso de la gravitación entre cuerpos– le hace corresponder como nada las *formas de la intuición, tiempo y espacio*, que son las *condiciones formales de los fenómenos*, pero no son objetos que puedan ser ellos mismos intuidos. Es decir, son *intuición vacía sin objeto* (*leere Anschauung ohne Gegenstand*) y como tal *entia imaginaria*.

4. En las categorías de modalidad, *posibilidad–imposibilidad, existencia–no ser y necesidad–contingencia*, la nada corresponde a la *ausencia de objeto para cualquier concepto que se contradice a sí mismo*. Cuando el concepto encierra contradicción, carece de objeto fenoménico. Es la nada fenoménica para un concepto imposible.

Lo ejemplifica con una figura cerrada por dos líneas rectas (hoy deberíamos agregar, por ejemplo, que esto se refiere a un plano euclidiano).

Kant denomina esta nada como *objeto de intuición vacío sin concepto* (*leerer Gegenstand ohne Begriff*) o *nihil negativum* o *no cosa* (*Unding= no-cosa*). 1 y 4 son nada con conceptos vacíos, uno por ausencia de contenido del concepto y el otro por contradicción del concepto, en tanto que 2 tiene concepto por negación y 3 tiene las formas de la intuición, pero ambos carecen de objeto.

---

<sup>87</sup> KANT, *KrV*, B 347.

Todas estas reflexiones kantianas se representan con el diagrama siguiente<sup>88</sup>:

*Nichts als (Nada como)*

1. *Leerer Begriff ohne Gegenstand*  
(Concepto vacío sin objeto)  
*ens rationis (Gedankending), Keines (ninguno)*
2. *Leerer Gegenstand eines Begriffes*  
(Objeto vacío de un concepto)  
*nihil privativum*  
(concepto de la ausencia de un objeto)
3. *Leerer Anschauung ohne Gegenstand*  
(Intuición vacía sin objeto)  
*ens imaginarium*  
(mera forma de la intuición)
4. *Leerer Gegenstand ohne Begriff*  
(Objeto vacío sin concepto)  
*Nihil negativum (Unding= no-cosa)*

El comentario final de Kant a sus cuatro conceptos de nada es el siguiente:

*“Se ve que la cosa de pensamiento (n. 1) se puede diferenciar del no-ente (n. 4), ya que aquella no se puede contar entre las posibilidades, por ser sólo mera invención (si bien no contradictoria), en cambio ésta (4) se opone a la posibilidad, debido a que incluso el concepto mismo se autodestruye. Pero ambos son conceptos vacíos. En cambio, el nihil privativum (n.2) y el ens imaginarium (n.3) son datos vacíos para conceptos. Si la luz no fuera dada a los sentidos, entonces no se podría representar tampoco ninguna oscuridad, y si no se pudieran percibir seres extensos, tampoco se podría representar ningún espacio. Tanto la negación como la mera forma de la intuición, no son, sin algo real (sin una realidad), de ningún modo objetos.”<sup>89</sup>*

La anterior discusión kantiana presenta una precisión importante: los *Noúmena* son conceptos no vacíos sin objeto intuido. Sólo la expresión “ninguna cosa” sería un concepto vacío al que por esa vaciedad no corresponde ninguna intuición sensible, lo que diferencia a “ninguna

---

<sup>88</sup> KANT, *KrV*, B 348.

<sup>89</sup> KANT, *KrV*, B 348: „Man siehet, daß das Gedankending (n.1) von dem Unding (n. 4) dadurch unterschieden werde, dass jenes nicht unter die Möglichkeiten gezählet werden darf, weil es bloß Erdichtung (obzwar nicht widersprechende) ist, dieses aber der Möglichkeit entgegengesetzt ist, indem der Begriff sogar sich selbst aufhebt. Beide sind aber leere Begriffe. Dagegen sind das nihil privativum (n.2) und ens imaginarium (n.3) leere data zu Begriffen. Wenn das Licht nicht den Sinnen gegeben worden, so kann man auch keine Finsternis, und wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, keinen Raum vorstellen. Die Negation sowohl, als die bloße Form der Anschauung, sind, ohne ein Reales, keine Objekte.“

cosa” o *Keines* de todo *Noúmenon* con contenido. Los *Noúmena* tampoco tienen por qué ser mera invención (*Erdichtung*): tienen contenido y éste es consistente, por lo que la existencia de su referente es posible, aunque no se pueda intuir ni demostrar su existencia, como ocurre con el concepto de Dios.

Esta cuádruple versión de la noción de la nada en Kant nos da una arquitectura sistemática de la nada según cantidad, cualidad, relación y modalidad, los modos matemáticos y dinámicos de dársenos el mundo, pero *estas nociones de nada no eliminan expresamente al sujeto que considera el sistema categorial y busca sus negaciones, y tampoco eliminan al grupo de dialogantes sobre el tema*, de modo que, según lo dicho anteriormente, estas nociones pertenecen a las nociones de la nada relativa. Por supuesto, la elaboración kantiana sobre la nada, es excelente, pero para aproximarnos a una noción absoluta, podemos recurrir a otros autores.<sup>90</sup> Retrocedamos unos decenios en el tiempo hasta un filósofo algo olvidado pero interesante, porque revive la doctrina del ser de Parménides con su identidad de ser y consciencia. Nos referimos al obispo anglicano irlandés George Berkeley.

#### § 5.4. El ser y la nada según Berkeley

Berkeley (1685–1753) desarrollo una filosofía inmaterialista conocida como idealismo subjetivo, que niega la realidad de entidades metafísicas como la materia. El pensamiento de Berkeley, cercano al de Parménides, reposa en gran medida sobre el principio de no contradicción, por lo que rechaza todas las entidades que se nos presenten como inconsistentes, por implicar ser y no ser. Por eso atacó nociones básicas del nascente análisis matemático, como los infinitésimos, por la estructura inconsistente que presentaban en esa etapa inicial del desarrollo del análisis.<sup>91</sup> Su rechazo de la materia se fundaba en que esa noción filosófica también le parecía contradictoria.

Berkeley escribió un gran número de obras, pero dos de ellas son fundamentales para las cuestiones gnoseológicas y metafísicas: su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710)<sup>92</sup>, que se considera su obra fundamental, y *Los tres diálogos entre Hylas y*

---

<sup>90</sup> Para la definición de ontología y metafísica en Kant, véase: *Welches sind die Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, A 10, 11, en Weischedel, vol. 5, p. 590.

<sup>91</sup> BERKELEY, George 1734.

<sup>92</sup> BERKELEY, George 1710.

*Philonus* (1713)<sup>93</sup>, que fueron pensados como escritos de divulgación de su pensamiento y que fueran lectura obligatoria para muchos en nuestros tiempos de estudiantes de filosofía. *Philonus* en griego es el “amante de la mente” y representa a Berkeley, e *Hylas*, del griego “hýlee” (ὕλη) es la materia, que representa a Locke y su pensamiento.

Un principio fundamental de la filosofía de Berkeley es que *el mundo que se representa en nuestros sentidos sólo existe si es percibido*. En su juventud afirmaba que *no se puede saber si un objeto es, sólo se sabe que es percibido por una mente*. Es decir, lo único que se puede conocer es la percepción de un objeto; pero a partir de aquí saca la consecuencia de que no es necesario suponer la existencia de una entidad real no percibida que sustente las propiedades de los cuerpos. Es una posibilidad, pero no una necesidad.

Para Berkeley los objetos percibidos son los únicos que se pueden conocer. Cuando se habla de un objeto *real* se habla de la percepción del objeto. *Los cuerpos no son más que sistemas de percepciones*. La realidad de los cuerpos es su condición de ser percibidos y el que las percibe debe también existir. Por lo tanto, hay espíritus que perciben y piensan. Éstos son las únicas sustancias. No hay sustancias exteriores a los espíritus, como en la metafísica tradicional. Algunas de las ideas que tienen estos espíritus implican la necesidad de un Dios para que se produzcan de forma coherente. Es decir, *el mundo material son las percepciones que Dios nos hace tener*. Pero como Dios no puede ser objeto de conocimiento, sólo las apariencias lo serán. Dios no sería entonces como el distante ingeniero de los mecanismos newtonianos que a lo largo del tiempo causan el crecimiento de un árbol en el jardín del universo. En lugar de esto, la percepción del árbol es una idea *en* Dios, y el árbol sigue existiendo, aunque ningún espíritu finito lo perciba, simplemente porque el espíritu infinito que es Dios lo crea y observa constantemente. Dios es, para Berkeley, el garante del orden que se halla entre todas las ideas. Esto hace del sistema de Berkeley un *panenteísmo*, y el ser consiste exclusivamente de las mentes y sus ideas.

Naturalmente el materialismo del que habla Berkeley no es el materialismo contemporáneo, que afirma que sólo existe una entidad metafísica llamada “materia” y entidades formadas de esa materia, que son los entes materiales, y las mentes son “epifenómenos” de la organización de esa materia. Esto último es un dogma central del materialismo actual. El materialismo del que habla Berkeley recuerda al dualismo cartesiano, para el cual existe por un lado la materia y las

---

<sup>93</sup> BERKELEY, George 1713.

cosas materiales, y por otro existe el alma, el *cogito*. Berkeley afirma entonces un monismo espiritual que niega el dualismo cartesiano al afirmar que no hay ni materia ni cosas materiales. Eso hace del inmaterialismo de Berkeley una doctrina frecuentemente considerada como contra-intuitiva, pero es sin embargo suficientemente fuerte y flexible como para responder la mayoría de las objeciones que se le propongan. Esto explica por qué el pensamiento berkeleyano haya podido influir en autores como Hume y Kant.

Veamos uno de los argumentos berkeleyanos:

*“Estoy firmemente persuadido de que no existe eso que los filósofos llaman sustancia material; pero si se me hiciera ver que había algo absurdo o escéptico en eso, renunciaría a ello por la misma razón por la que yo creo que en la actualidad tengo que rechazar la opinión contraria.”*

Lo que Berkeley en verdad rechaza es que las cosas materiales sean substancias *independientes de la mente*, y cuya existencia no dependa de substancias percipientes y pensantes, y por lo tanto *que existan, aunque no existieran mentes*. Para Berkeley no habría substancias independientes de la mente. Por lo que su gran principio es *esse est percipi aut percipere*.

Por otra parte, el materialismo, incluso el del dualismo cartesiano, facilita el triunfo tanto del escepticismo como del ateísmo: del escepticismo porque el materialismo implica que nuestros sentidos nos engañan respecto de la naturaleza de las cosas materiales, que no necesitan existir, y el ateísmo porque un mundo material podría funcionar sin el auxilio de ningún Dios. Estos son algunos de los *motivos* del cuestionamiento al materialismo de Berkeley.

El primer argumento contra la existencia de la materia aparece en *Principles and Dialogues*. Por ejemplo, en el *principio 4*:

*Es verdaderamente una extraña opinión que prevalece entre los hombres, que las casas, las montañas, los ríos, y en una palabra todos los objetos sensibles, tienen una existencia natural o real, diferente de su ser percibidas por el entendimiento. ¿Pero con qué gran certeza y aceptación puede ser sostenido este principio en el mundo?; así y todo, cualquiera que considere en su corazón este asunto, puede, si no me equivoco, percibir que ella implica una manifiesta contradicción. ¿Pues qué son los objetos antes mencionados sino las cosas que percibimos con los sentidos, y qué percibimos aparte de nuestras propias ideas o*



*sensaciones; y no es simplemente repugnante que cualquiera de éstas o cualquier combinación de ellas existieran sin ser percibidas?*<sup>94</sup>

Berkeley presenta en este punto el argumento siguiente (ver por ejemplo WINKLER 1989, p. 138):

- (1) Percibimos objetos ordinarios (casas, montañas, etc.).
- (2) Percibimos sólo ideas. Por lo tanto:
- (3) Los objetos ordinarios son ideas.

El silogismo es válido, y la premisa (1) parece difícil de negar. ¿Pero cómo se fundamenta la premisa (2)? Ésta era una opinión usual entre los filósofos modernos en la tradición de la teoría de las ideas de los siglos XVII y XVIII. Berkeley cree especialmente que alguna versión de la premisa (2) es aceptada por sus principales contendientes, como Descartes y Locke, aunque ello sea discutible. Podríamos por ejemplo reemplazar las premisas (1) y (2) por las siguientes:

- (1') Percibimos *mediatamente* objetos ordinarios,
- (2') Percibimos las ideas solo *inmediatamente*.

Pero de (1') y (2') no se sigue la conclusión idealista (3). Esta variante del argumento es la de una teoría *representacionista* de la percepción, según la cual percibimos los objetos materiales solo *mediatamente*, es decir *indirectamente*, a través de las ideas que percibimos inmediatamente, es decir directamente, ideas que son mentales. De modo que para la teoría representacionista las ideas sólo *representan* objetos externos que nos permiten percibirlos.

Berkeley concibe a Descartes, Locke y a otros, como filósofos representacionistas, lo que es defendible. Pero afirma además que la tesis representacionista implica semejanza (*resemblance*):

*Pero dice usted, aunque las ideas mismas no existan sin la mente, que así y todo pueden existir cosas como ellas de las cuales ellas son copias o semejanzas con cosas que existen sin la mente, en una substancia que no piensa. Yo contesto, una idea no puede ser semejante a nada sino a una*

---

<sup>94</sup> *It is indeed an opinion strangely prevailing amongst men, that houses, mountains, rivers, and in a word all sensible objects have an existence natural or real, distinct from their being perceived by the understanding. But with how great an assurance and acquiescence soever this principle may be entertained in the world; yet whoever shall find in his heart to call it in question, may, if I mistake not, perceive it to involve a manifest contradiction. For what are the forementioned objects but the things we perceive by sense, and what do we perceive besides our own ideas or sensations; and is it not plainly repugnant that any one of these or any combination of them should exist unperceived?*

*idea; un color o figura no puede ser semejante a otra cosa que un color o figura.*<sup>95</sup>

Por eso para Berkeley la supuesta semejanza o *resemblance* no tiene sentido, ya que una idea sólo puede ser semejante a otra idea. En sus *Cuadernos Filosóficos* observa que:

*No se puede decir de dos cosas que sean iguales o desiguales hasta que no hayan sido comparadas.*<sup>96</sup>

Pero la mente sólo puede comparar sus ideas, que según Berkeley son las únicas cosas inmediatamente perceptibles. Por eso el representacionista no puede fundar una semejanza entre una idea y un objeto material independiente de la mente, es decir, con algo que no sea una idea.

Si se admite el principio de semejanza de Berkeley – la tesis de que una idea solo es semejante a otra idea y sólo puede ser comparable con otra idea – el representacionismo materialista (como el dualismo cartesiano) está en problemas. Los objetos materiales son extensos, coloreados, sólidos o fluidos, etc., y estas cualidades están entre las ideas, las entidades percibidas. Y los objetos materiales del materialista no pueden ser de ese tipo, por lo que afirma dogmáticamente una semejanza que jamás puede demostrar. Por eso concluye en *Principles and Dialogues* que la noción de materia, si no es contradictoria, es al menos una noción vacía.

Por su parte el materialista sostendría su tesis de la semejanza mediante un argumento potente: que yo tenga la idea de un libro de latín cada vez que miro la mesa de mi escritorio y que un colega tenga la misma idea de un libro de latín cada vez que mira la mesa de mi escritorio requiere que un objeto material duradero *cause* todo ese conjunto de ideas común a ambos colegas. Pero ese argumento es débil para Berkeley, ya que nos dice que el materialista no puede saber cómo un cuerpo puede imprimir una idea en la mente. De aquí concluye que no hay razón para suponer una substancia material que cause las ideas o las sensaciones en nuestras mentes, puesto que debemos admitir que la presencia de las ideas, sensaciones, etc. son igualmente inexplicables, suponiendo o negando la causa material de las ideas. Podríamos tener

---

<sup>95</sup> *But say you, though the ideas themselves do not exist without the mind, yet there may be things like them whereof they are copies or resemblances, which things exist without the mind, in an unthinking substance. I answer, an idea can be like nothing but an idea: a colour or figure can be like nothing but another colour or figure. (PHK 8)*

<sup>96</sup> *Two things cannot be said to be alike or unlike till they have been compar'd. (PC 377).*

nuestras ideas sin que existan objetos externos que las causen, y debemos admitir que la existencia de materia no explica la aparición de las ideas. El mismo Locke lo admite:

*“El cuerpo en la medida en que lo podemos concebir sólo como capaz de golpear y actuar sobre un cuerpo: y el Movimiento al que, de acuerdo al extremo alcance de nuestras Ideas, no siendo capaz de producir nada más que movimiento, de modo que cuando les permitimos producir placer o dolor, o la Idea de un Color, o Sonido, de buena gana abandonamos nuestra razón, vamos más allá de nuestras Ideas, y los atribuimos completamente al buen gusto de nuestro Hacedor.”<sup>97</sup>*

Acá aparece un problema central del dualismo cartesiano: *¿Cómo una substancia puede afectar a otra substancia de especie diferente? ¿Cómo una cosa extensa, que afecta a otra cosa extensa sólo por impacto mecánico, puede afectar a una mente, que no es extensa o espacial?*

El materialista podría suponer que las ideas representan objetos materiales, no por semejanza, sino por causación de los objetos materiales. Pero para Berkeley el materialista no está en condiciones de explicar satisfactoriamente esa causación. Por eso en *Principles* (22–3) y en *Dialogues* (200) Berkeley propone el que llama “*Master Argument*”, por considerarlo más potente:

*“Estoy dispuesto a arriesgarlo todo en este asunto; si usted no puede sino concebir como posible para una substancia extensa móvil, o en general para cualquier idea o cualquier cosa semejante a una idea, que exista de otro modo que en una mente que percibe, simplemente abandonaré la causa. ... Pero usted dice, seguramente no hay nada más fácil que imaginar árboles, por ejemplo, en un parque, o libros que existan en un armario, y cuerpos sin percibirlos. Yo respondo, usted puede hacerlo, no hay dificultad en ello: ¿pero ¿qué es todo eso, se lo ruego, sino elaborar en su mente ciertas ideas que usted llama libros y árboles, y al mismo tiempo omite elaborar la idea de alguien que los pueda percibir? ¿Pero usted mismo no los percibe o piensa todo el tiempo? Por lo tanto, esto no es nada para ese propósito: eso sólo muestra que usted tiene la capacidad de imaginar o formar ideas en su mente; pero eso no muestra que usted pueda concebir como posible que los objetos de su pensamiento puedan existir sin la mente: para*

---

<sup>97</sup> *Body as far as we can conceive being able only to strike and affect body: and Motion, according to the utmost reach of our Ideas, being able to produce nothing but Motion, so that when we allow it to produce pleasure or pain, or the Idea of a Colour, or Sound, we are fain to quit our Reason, go beyond our Ideas, and attribute it wholly to the good Pleasure of our Maker.* (Locke 1975, 541; *Essay* 4.3.6)

*pretender esto es preciso que usted los conciba como no concebidos o no pensados, lo que es una manifiesta inconsistencia. Cuando nos esforzamos por concebir la existencia de cuerpos externos, sólo estamos contemplando todo el tiempo nuestras propias ideas. Pero cuando la mente no es consciente de sí misma, es engañada a pensar que ella puede pensar y concebir cuerpos que existen como no pensados o sin la mente; aunque al mismo tiempo esos cuerpos son captados por, o existen en, la misma mente.”<sup>98</sup>*

Berkeley entiende por cosas sensibles sólo aquellas percibidas por los sentidos y que en verdad los sentidos no perciben nada que no perciban inmediatamente, ya que no hacen inferencias. La deducción de causas, partiendo de efectos y apariencias, que es lo único que los sentidos perciben, sólo corresponde a la razón.

El argumento que Berkeley intenta probar, tiene el aspecto de un fundamento pragmático *a priori*, aquí un argumento que trata de afirmar una tesis, pero su mera enunciación implica su negación. ¿Por qué? Porque para concebir cosas que existan independientemente de la consciencia, debemos pensarlas, es decir tenerlas en la consciencia, aunque en este caso con el agregado metalingüístico de afirmar que son independientes de la consciencia.

Pero es necesario advertir que esta nueva idea sólo coincide parcialmente con la primera en el objeto, pero difiere de la ella por el comentario de que esa idea existe fuera de la mente. No es lo mismo imaginar un árbol en un bosque, que imaginarlo como objeto no pensado, pues debemos realizar una segunda imaginación diferente para pensarlo como no pensado. Por eso es frecuente considerar que el

---

<sup>98</sup> ... *I am content to put the whole upon this issue; if you can but conceive it possible for one extended moveable substance, or in general, for any one idea or anything like an idea, to exist otherwise than in a mind perceiving it, I shall readily give up the cause.... But say you, surely there is nothing easier than to imagine trees, for instance, in a park, or books existing in a closet, and no body by to perceive them. I answer, you may so, there is no difficulty in it: but what is all this, I beseech you, more than framing in your mind certain ideas which you call books and trees, and at the same time omitting to frame the idea of any one that may perceive them? But do not you yourself perceive or think of them all the while? This therefore is nothing to the purpose: it only shows you have the power of imagining or forming ideas in your mind: but it doth not shew that you can conceive it possible, the objects of your thought may exist without the mind: to make out this, it is necessary that you conceive them existing unconceived or unthought of, which is a manifest repugnancy. When we do our utmost to conceive the existence of external bodies, we are all the while only contemplating our own ideas. But the mind taking no notice of itself, is deluded to think it can and doth conceive bodies existing unthought of or without the mind: though at the same time they are apprehended by or exist in it self.* (PHK 22–23)

*Master Argument* berkeleyano, a pesar de su ingenio, fracasa en demostrar su inmaterialismo.

Hoy podríamos reformular la argumentación berkeleyana, y la de muchos otros filósofos, reemplazando la ambigua noción de “idea” por la de información, que es al menos extensionalmente precisa y, si un concepto consta de un conjunto preciso de notas, también es intensionalmente precisa. A partir de ello y con la ayuda de la lógica elemental, podemos discernir la estructura lingüística de los enunciados y evitar las posibles falacias que se pueden cometer en una fundamentación metafísica de esta índole.

La filosofía de Berkeley es bastante completa, pues si se le pregunta cómo es posible que las cosas subsistan cuando uno duerme, o cómo es posible que las ideas –en nuestro caso la información– de dos personas coincidan, tiene un recurso poderoso, que es recurrir a la consciencia divina, que sería constante y contendría todas las ideas o informaciones del universo en todo tiempo y lugar. Esa hipótesis refuta muchos de los argumentos “libertinos” o agnósticos. Sin embargo, algo que parece sumamente débil en la filosofía berkeleyana es el papel de la voluntad. Ella no aparece en el lema latino que nuestro autor popularizó: *Esse est percipi aut percipere*, y que podríamos completar como *Esse est percipi aut percipere aut volere*.

Su versión original resume su inmaterialismo y nos remite al ya citado fragmento B III de Parménides, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, fragmento que se reitera de diversos modos a lo largo de la historia de la metafísica occidental. Así, por ejemplo, en Descartes aparece su famoso “*je pense, donc je suis*”, que identifica al pensamiento sólo con la substancia pensante, e inaugura así su dualismo. Ese principio se conserva de un modo peculiar en Kant con su principio supremo de los juicios sintéticos *a priori*, que reformula el principio de Parménides desde su perspectiva trascendental, al identificar las condiciones de posibilidad de la experiencia con las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia.

Por su parte Hegel en su Fenomenología del Espíritu regresa parcialmente a Parménides cuando afirma que “Ser es pensar”. Sin embargo, respecto a la relación de ser y nada, Hegel va más allá del pensamiento habitual al afirmar en la *Ciencia de la lógica I (Wissenschaft der Logik I)* que “*Por lo tanto es lo mismo el puro ser y la pura nada.*”<sup>99</sup> Esto se puede aceptar desde el punto de vista de la idéntica ausencia de contenido de ambos conceptos, pero no desde la existencia.

---

<sup>99</sup> *Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Buch WW III, S. 78*

La nada expresa la negación de la existencia, el ser, su afirmación. Por eso se los puede diferenciar.

Por otro lado un filósofo argentino actual, Alberto Buela, respecto de Brentano, me comunica epistolarmente lo siguiente:

*“Pero resulta que hay un filósofo en el medio, ignorado, silenciado, postergado, no comprendido. El hombre más inteligente, profundo y cautivador de su tiempo, Franz Brentano (1838-1917), que se da cuenta y entonces va a afirmar que el ser último de la conciencia es “ser intencional” y que dicha intencionalidad nos revela que el objeto no tiene una existencia en una zona allende, en una realidad independiente, sino que existe en tanto que hay acto psíquico como correlato de éste. De modo que el objeto es concebido como fenómeno, pero el ente es una realidad sustancial que está allí y que tiene existencia independiente del sujeto cognoscente. [...] Muchos años después, Heidegger (1889-1976) en carta al P. Richardson le cuenta que se inició en filosofía leyendo a Brentano y que su Aristóteles sigue siendo el de Brentano. Y que, “lo que yo esperaba de Husserl era las respuestas a las preguntas suscitadas por Brentano”.*

Por su parte Max Scheler (1874-1928), discípulo de Husserl, que a su vez lo fuera de Brentano, es el que ofrece una respuesta excelente al problema planteado por Kant en uno de sus últimos trabajos, en que afirma:

*“Ser real es más bien, ser resistencia frente a la espontaneidad originaria, que es una y la misma en todas las especies del querer y del atender”. No sabemos sobre “la cosa en sí”, pero la realidad se nos manifiesta en la resistencia que el ente nos ofrece cuando obramos sobre él. La resistencia a nuestra voluntad.*

Curiosamente en Heidegger, de quien se esperaría una crítica fuerte a la cosa en sí, no sólo no se la encuentra, sino que, en su texto emblemático sobre el tema, *Kant y el problema de la metafísica*, que para mayor curiosidad dedica a Max Scheler, aparece una aceptación explícita de ella, cuando hablando del objeto trascendental igual a X afirma: “X es un “algo”, sobre el cual, en general, nada podemos saber...” ni siquiera” puede convertirse en objeto posible de un saber”<sup>100</sup>. [...] ¿Será por esto que, en las conversaciones de Davos en torno a Kant, Ernst Cassirer afirmó: “Heidegger es un neokantiano como jamás lo hubiera imaginado de él”<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> HEIDEGGER, Martin: *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1973, 109.

<sup>101</sup> BUELA, Alberto: “Brentano y sus luchas filosóficas”.

## § 5.5. Ser y consciencia

*Die Welt ist meine Vorstellung*

Arthur Schopenhauer<sup>102</sup>

Ya hemos citado varias veces al fragmento B III en la versión de Diels y Kranz del Poema de Parménides, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, (*pues lo mismo es pensar[se] y ser*), una de las tesis más importantes de la historia de la filosofía. Se lo ha repensado de diversas maneras en los veintiséis siglos transcurridos desde el original. Luego consideramos el principio berkeleyano *Esse est percipere et percipi* y algunas de sus consecuencias. Agreguemos y traduzcamos aquí el poema de Christian Morgenstern, *Der Meilenstein (La piedra miliar)*, que en sus versos revive la tesis parmenídea y la berkeleyana.<sup>103</sup>

1	<i>Tief im dunklen Walde steht er</i>	<i>Profundo en el bosque oscuro está él</i>
2	<i>und auf ihm mit schwarzer Farbe,</i>	<i>y sobre él con color negro</i>
3	<i>daß des Wandrers Geist nicht darbe:</i>	<i>que no moleste al espíritu del viandante:</i>
4	<i>Dreiundzwanzig Kilometer.</i>	<i>Veintitres kilómetros.</i>
5	<i>Seltsam ist und schier zum Lachen,</i>	<i>Es extraño y casi risible,</i>
6	<i>daß es diesen Text nicht gibt,</i>	<i>que no exista ese texto,</i>
7	<i>wenn es keinem Blick beliebt,</i>	<i>si no es apreciado por una mirada</i>
8	<i>ihn durch sich zu Text zu machen.</i>	<i>que lo haga texto para sí.</i>
9	<i>Und noch weiter vorgestellt:</i>	<i>Y aún más representado:</i>
10	<i>Was wohl ist er – ungesehen?</i>	<i>¿Qué es él pues – sin ser visto?</i>
11	<i>Ein uns völlig fremd Geschehen.</i>	<i>Un acontecimiento a nos plenamente ajeno.</i>
12	<i>Erst das Auge schafft die Welt.</i>	<i>Recién el ojo crea el mundo.</i>

Importan especialmente los versos 5–8 – *Es extraño y casi risible, que no exista ese texto, si no es apreciado por una mirada que lo haga texto para sí* – y los versos 10–12 – *¿Qué es él pues – sin ser visto? Un acontecimiento a nos plenamente ajeno. Sólo el ojo crea el mundo*. Los versos 5–8 parecen repetir la conjetura habitual de que un acontecimiento del mundo existe aún sin ser percibido por nadie, pero tampoco se le escapa al autor la extrañeza de esa conjetura. Los versos 10–11 completan la conjetura anterior haciendo la pregunta fundamental: ¿qué es un acontecimiento que nos es completamente ajeno, no percibido por nadie? Y el verso 12 remata con la conclusión

---

<sup>102</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung. Erstes Buch. Arthur Schopenhauer – Sämtliche Werke* (Hb. Wolfgang von Löhneysen), Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta-Insel Verlag, 1960, vol. I, § 1, p. 31.

<sup>103</sup> Christian Morgenstern: *Der Meilenstein* (en *Palma Kunkel*); ver *Galgenlieder, Palmström. Palma Kunkel, Der Ginggan*, Stuttgart: Reclam, 1988, p. 96.

extraña: el percibir implica al percibido. Si se agregara la implicación inversa de que el percibido implica al percibir, tendríamos entonces una equivalencia metafísica: hay percibido si y sólo si hay percibir.

El poema de Parménides y éste de Morgenstern, como también el principio de Berkeley, proponen una de las mayores cuestiones metafísicas, en Parménides en su forma original y universal, en Berkeley en su forma inmaterialista, y en Morgenstern en una forma peculiar que, tal vez por su carácter aparentemente conjetural, se pueda considerar más limitada. La cuestión núcleo es la de la relación entre ser y consciencia.

Con disposición semejante – y talante irónico – se expresa Borges en su *argumentum ornithologicum*.<sup>104</sup>

*Cierro los ojos y veo una bandada de pájaros. La visión dura un segundo o acaso menos; no sé cuántos pájaros vi. ¿Era definido o indefinido su número? El problema involucra el de la existencia de Dios. Si Dios existe, el número es definido, porque Dios sabe cuántos pájaros vi. Si Dios no existe, el número es indefinido, porque nadie pudo llevar la cuenta. En tal caso, vi menos de diez pájaros (digamos) y más de uno, pero no vi nueve, ocho, siete, seis, cinco, cuatro, tres o dos pájaros. Vi un número entre diez y uno, que no es nueve, ocho, siete, seis, cinco, etcétera. Ese número entero es inconcebible, ergo, Dios existe.*

La estructura del argumento recuerda a la del *Argumentum Ontologicum* de San Anselmo de Aosta y, aunque no sea obvio, supone una lógica intuicionista o, mejor dicho, constructiva. En el fondo hay un silogismo disyuntivo: Dios existe o Dios no existe. El segundo miembro de la disyunción conduce a la consecuencia inaceptable de un número entero *indeterminado* de pájaros que es menor que 10 y mayor que 1, ya que todo número es determinado, es decir, contado por alguien. *Para determinarlo alguien debe haberlo contado*. Pero ni Borges ni nadie los contó, si no hay Dios. Pero como el número debe existir entonces alguien, que no es de este mundo los contó. Entonces concluimos el primer miembro de la disyunción: Dios existe.

---

<sup>104</sup> Jorge Luis Borges, *El hacedor*, Buenos Aires; Sur, 1960, p.17. El tema de Dios interesaba mucho a Borges. Así lo recuerda Luis Gómez en su libro *Discusión*, p.147: *Borges dice: “Los católicos (léase los católicos argentinos) creen en un mundo ultraterreno, pero he notado que no se interesan en él. Conmigo ocurre lo contrario; me interesa y no creo.”*



## § 5.6. Consideraciones finales

Para Parménides, en el camino de la verdad sólo el ser es, pero en el camino de la ilusión, en el que vivimos, tenemos el devenir, el espacio y el tiempo, el paso del ser al no ser y del no ser al ser, y eso es para él, lo falso respecto del camino de la verdad. Todo el mundo del que nos ocupamos, tanto en las ciencias como en la ontología, corresponde, en ese sentido, al reino de la ilusión. Pero incluso en ese reino de la ilusión, que es el reino del devenir de nuestro mundo cotidiano, podemos volver a la primera pregunta leibniziana de varias maneras.

Así en su primera crítica Kant da un ejemplo de metafísica formal con un juicio disyuntivo sobre las posibles tesis sobre la existencia del mundo, que dice: "... p. ej., *el mundo existe o bien por un ciego azar, o por una necesidad interior, o por una causa exterior.*"<sup>105</sup> Como ya vimos estos tres términos disyuntos cubren para Kant todos los posibles orígenes de su existencia. Ya vimos que según el primer disyunto el mundo existe sin razón o fundamento, según el segundo existe por una razón necesaria inmanente a él, y según el tercero existe por una razón necesaria trascendente al mismo. Para Kant no se podría decidir cuál de los tres disyuntos es el verdadero, porque el mundo como totalidad no es un objeto de experiencia, sino una idea a la que no se pueden aplicar las categorías del entendimiento que organizan los modos en que los fragmentos del mundo se nos representan y de ese modo hacen posible demostrar, como ocurre en matemática y (para Kant) en las ciencias naturales. *Para Kant el principio de razón no se puede aplicar a las ideas del mundo, el alma y Dios.* Este límite de la aplicación del principio de razón no se daba para Leibniz, por lo que dicho principio para él se podía aplicar a dichas ideas y así poder demostrar tesis respecto del mundo, el alma y Dios.

Por otra parte, por nuestra experiencia en las ciencias empíricas contemporáneas es notorio que no tenemos sólo demostraciones en ellas, como esperaba Kant, sino también muchas opiniones insuficientemente fundadas; eso ocurre en la física actual, e incluso en las matemáticas, en las que también se discuten conjeturas no demostradas y falsables. Siguiendo un proceder análogo, podríamos intentar defender de un modo insuficientemente fundado, revisable y falsable, también a muchas tesis metafísicas, con argumentos que les permitan alcanzar incluso el título de creencia racional.

---

<sup>105</sup> "... z. B. *Die Welt ist entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Notwendigkeit, oder durch eine äußere Ursache.*" KANT, *KrV*, A 74, B 99.

Comencemos discutiendo con fundamentos insuficientes las disyunciones mencionadas. ¿Cómo decidiríamos de forma imperfecta sobre el primer miembro de la disyunción, que afirma que el mundo existe “por ciego azar”, lo que equivale a decir que no hay razón para que exista el mundo? Sería un existir sin razón, porque sí. Pero éste sería un dogma metafísico difícil de admitir, aunque sea el dogma habitual, acrítico e infundado –una auténtica “*eikasía*”– de la ciencia materialista de nuestros tiempos. Sería un dogma inconsciente y acrítico, aunque compartido por muchos científicos contemporáneos. Pero es fácil dudar de este dogma y rechazarlo, si recordamos la primera pregunta leibniziana del párrafo 7 citado arriba: *¿Por qué hay más bien alguna cosa que nada? Pues la nada es más simple y más fácil que alguna cosa.*

Consideremos ahora el segundo miembro de la disyunción, que dice que el mundo material existe por una razón suficiente inmanente. Éste es otro dogma metafísico quizá tan difícil de sostener como el primero, ya que, aun suponiendo un mundo regido por un determinismo causal absoluto, no encontramos ninguna necesidad para cada estado de cosas del todo causal mundano. En efecto, cada nexo causal puede ser regido por leyes necesarias, pero cada uno de los estados de cosas de una cadena causal es un efecto contingente de otro estado de cosas previo, también contingente; y recorriendo estas cadenas de causas con nexos necesarios entre estados de cosas contingentes, si no nos sentimos constreñidos a admitir una necesidad interna –suponiendo por ejemplo, con Aristóteles, una primera causa inmanente al mundo–, entonces el mundo se presenta nuevamente como una totalidad infinita bilateral, carente de fundamento, lo que para Leibniz colide nuevamente contra el principio de razón. Por lo tanto, el dogma de la existencia del mundo por una necesidad inmanente, se presenta también como dudoso y difícil de admitir.

Los dos primeros dogmas de la disyunción kantiana se muestran como dudosos y es fácil que descreamos de ellos, lo que nos conduce al tercer miembro de la disyunción: el dogma de la existencia del mundo por una causa trascendente. Éste parece un dogma más coherente con la experiencia disponible, ya que nunca se nos manifiesta un fundamento inmanente para un mundo material de cadenas causales infinitas bilaterales, por lo que entonces, de tener un fundamento, éste debería ser trascendente. Por eso la tesis de una causa exterior del mundo material, a la que Leibniz llama Dios, aunque no podamos demostrarla, se presenta al menos como la creencia racional más probable entre los tres miembros de la disyunción.

No parece que podamos decir mucho más que Parménides sobre el ser. ¿Podremos decir algo más sobre la nada? Retornemos al pasaje en el que imaginábamos un desvanecerse paulatino y definitivo de nuestra consciencia y voluntad. Imaginábamos un debilitamiento que se aproximaba a la extinción, pero no podíamos representarnos esa extinción completa de nuestra consciencia y voluntad, pues ya no serían fenómenos, algo que se manifiesta, porque *ya no habría nadie a quien se le pudieran manifestar*. Entonces resulta claro que la muerte y la nada absoluta no son representables, sino solo palabras que remiten a un límite proyectable, pero inaccesible. Un proceso accesible de aproximación indefinida con límite inaccesible. El límite de la muerte y de la nada es la frontera inaccesible de una sucesión de términos accesibles. Esto recuerda a las sucesiones topológicas de espacios abiertos cuyas fronteras no pertenecen a esas sucesiones, como es el caso de  $\pi$  como frontera inalcanzable de la sucesión 3, 3,1, 3,14, 3,141, 3,1415, 3,14159, 3,141592, ... etc. Una sucesión infinita de racionales con un límite irracional inaccesible (y trascendente).

La discusión anterior sobre lo inconcebible de la nada absoluta sólo vale para las concepciones materialistas del ser. Consideremos ahora las tesis no materialistas, que admiten usualmente alguna forma de permanencia de la consciencia personal más allá de la muerte, lo que implica también la permanencia de algún contenido de consciencia, su supervivencia en un mundo, generalmente de índole perfecta, en el que no hay devenir, degradación o muerte. Bajo tales condiciones el término “nada absoluta” carecería de sentido: el ser es y el no ser no es. Sólo cabría hablar de nada relativa, como todas las nadas relativas que hemos considerado anteriormente.

En una forma perfecta del ser de las consciencias individuales, posiblemente éstas conecten con otras consciencias de su especie y con una posible consciencia divina. Doctrinas de este tipo han sido sostenidas por numerosas religiones y filosofías. Son doctrinas que pueden ser coherentes, pero ello no supone de ningún modo que sean demostrables, por lo que dependerán necesariamente de una fe personal en ellas, la que es intransferible.

Por otra parte, también los materialismos son dogmas metafísicos que reposan sobre una creencia o fe indemostrable. Materialismos de esta índole son parte integral de los *hábitos* inconscientes de la mayoría de las ciencias y de muchas filosofías contemporáneas. Desde hace dos siglos vivimos en un mundo que acepta sin cuestionamientos el dogma materialista. Sin embargo, también los materialismos presentan aspectos absurdos, que ya hemos discutido más arriba.

Ahora podemos recordar brevemente la relación entre fines y medios que aparecen en toda estructura de mundo. Los seres humanos deseamos y perseguimos ciertos fines, a los que llamamos bienes, y huimos de ciertos estados de cosas, a los que llamamos males. En primer lugar, establecemos cuáles son nuestros bienes y males y luego los ponderamos mediante las operaciones de preferir y postergar entre ellos. Estas operaciones se denominan “valoraciones”. Además, perseguir bienes y huir de males requiere medios. Entre estos también se establecen órdenes, ponderaciones y valoraciones. En estas actividades de perseguir ciertos fines y huir de otros mediante medios, transcurre gran parte de nuestra vida.

Pero todas estas actividades son inmanentes a la vida misma, y la mayoría de ellas son prescindibles. Los pocos fines que parecen inevitables, para los hombres y los animales, son los de huir del mal que es el dolor y conservar el bien que es la vida. Pero incluso esos dos fines pueden entrar en conflicto, cuando el dolor es insoportable y preferimos perder la vida para evitar el dolor. En la versión materialista del ser eso equivale a la total eliminación de la consciencia y la voluntad. ¿Pero hay acaso mundo sin consciencia del mismo? ¿Qué es un mundo no percibido? Consciencia y mundo parecen ser los dos extremos de un todo inescindible.

Por otra parte, todo ser humano se piensa originariamente inmortal y pretende la inmortalidad. Pero ahí es donde nos encontramos con nuestra inevitable finitud mundana. ¿Pero qué sentido tiene perder la vida si eso equivale a la aniquilación simultánea de toda consciencia y del mundo? Aquí nos puede resultar de cierta ayuda el pensamiento de Hans Vaihinger con su concepto del “*como si*” o “*als ob*”, en su obra fundamental, que trata, tal vez por primera vez, el problema de las ficciones de modo general y amplio.<sup>106</sup>

Preguntemonos por ejemplo si *hay alguna diferencia entre la desaparición de una consciencia con un mundo que sin embargo permanece y la desaparición de una consciencia con la simultánea desaparición del mundo de esa consciencia*. Advirtamos que suponer un mundo que persiste aún si desaparece mi consciencia, es una ficción que nos puede ser útil en la elaboración de doctrinas filosóficas o científicas. Y es una ficción útil para ciertos fines, también prácticos, morales y legales, pero no podemos probar esa permanencia *post mortem* del mundo en que hemos vivido, si no hay consciencia. Esta es una dificultad importante del materialismo. Los espiritualismos que

---

<sup>106</sup> VAIHINGER, Hans, 1911. Hemos usado la 7a. y 8a. edición de 1922, que está disponible en Internet. Ver Bibliografía.

admiten la permanencia de la consciencia *post mortem* no tienen esta dificultad, porque ésta podría ser capaz de percibir un mundo después de muerto. Consciencia y mundo se nos presentan como dos extremos mutuamente necesarios de una totalidad inescindible, de modo que la presencia o ausencia de un extremo implica la presencia o ausencia del otro.

Al renunciar a la ficción o *als ob* de un mundo que existe sin ser percibido, nos queda otra extrañísima consecuencia: el ser, todo ser, percibido o percipiente, se aniquila con la desaparición de la consciencia y alcanzamos la nada absoluta. Pero si así fuera nuestra existencia y el ser en su totalidad y en todas sus manifestaciones –mundo, alma, Dios– se aniquilan en la nada absoluta. Todo nos parece absurdo. Y toda acción humana finita, que se desarrolla en el mundo en que convivimos y que sigue en un sistema de fines y medios inmanentes, carece de sentido en la totalidad del mundo y del ser, que están condenados a la pérdida absoluta de sentido, de un para qué, ante la anticipación de la nada absoluta. ¿Por qué hacer algo, si todo finalmente carece de sentido en nuestra anticipación de la nada absoluta?

Esto nos hace repreguntarnos si *tiene sentido hablar de un mundo en el que no existo*. Porque la *posibilidad de un mundo sin mí* que anticipamos en la angustia, es una ficción posible para la acción moral y legal en un mundo pensado como totalidad material, pero no es la única ficción posible. Una ficción complementaria es la de que la angustia revele la aniquilación absoluta del ser, la nada absoluta. Una nada que es “lo otro” del par {mundo, ser–en–el–mundo}. Pero todos estos sin sentidos, todos estos absurdos de la acción y la existencia, se manifiestan sólo en las concepciones materialistas del ser.

Esto abre el juego a las concepciones espiritualistas coherentes, que conservan la consciencia, el mundo y el ser. Así volvemos a recordar el fragmento B III de Parménides –pues lo mismo es a la vez pensar y ser– como modo necesario de entender al ser, junto a sus cualidades tradicionales: no engendrado, indestructible, íntegro, lo único existente, homogéneo, perfecto, sin devenir, inmóvil, sin generación ni corrupción. Esto convendría al ser no mundano, no lo que se manifiesta en la vía de la opinión, sino lo que se nos manifiesta en la vía de la verdad, que es inaccesible en nuestra vida mundana. Hay razones para sostener tales espiritualismos, aunque no para demostrarlos. Tenemos argumentos para describir aspectos de diversas formas de manifestarse el mundo del devenir e hipótesis sobre el ser que lo trasciende, sin poder alcanzar fundamentos perfectos. Pero no tenemos mejores respuestas.



## Capítulo 6

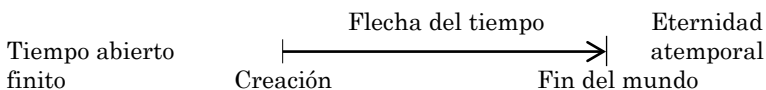
### TIEMPO, CAUSALIDAD, LIBERTAD

#### § 6.1. Estructuras temporales

Ambas formas de la intuición kantiana, espacio y tiempo, son temas de reflexión. Comenzaremos con la del tiempo y más tarde nos ocuparemos con la del espacio. El tiempo es un problema inagotable, por lo que nos limitaremos a considerar sólo algunos de sus aspectos más externos y formales. A lo largo de la historia de la filosofía occidental se propusieron para él varias formas, pero dos son las principales: la del tiempo abierto y la del tiempo cíclico. Hay otras formas posibles de tiempo en las que no nos detendremos mucho, como la de los tiempos que se suelen llamar “helicoidales”, que propusieron algunas filosofías hindúes, aunque parecen reducibles a formas de tiempo abierto. Y además la teoría de los universos paralelos en la física cuántica, propuesta por Hugh Everett, en los que todas las posibilidades ocurren en tiempos ramificados, como en el tiempo propuesto en el cuento “El jardín de los senderos que se bifurcan” de Jorge Luis Borges. Esos “multimundos” aparecen también en varias cosmologías hipotéticas contemporáneas, algunas de las cuales se inspiraron en ese estupendo cuento borgesiano, lo que a veces incluso se reconoce. En los tiempos ramificados, a un momento pueden seguir dos o más momentos, incluso infinitos momentos, todos reales, pero mutuamente inaccesibles entre sí. De este modo todos los mundos ramificados existirían, pero serían inaccesibles entre sí.

Al tiempo abierto más simple lo representamos con un grafo lineal direccionado, lo que se suele llamar un “dígrafo”, a cuyos nodos llamamos momentos. De cada nodo sale un solo arco hasta el siguiente nodo, y cada arco tiene la misma dirección, por lo que el grafo representa la “flecha del tiempo”. Pueden considerarse otros tiempos lineales, pero aquí sólo nos interesan las tres variantes siguientes.

1. La primera es la del *tiempo abierto finito*, con una “creación” y un “fin de los tiempos”. Ese es el tiempo adoptado por las “*religiones del libro*”, judaísmo, cristianismo e islamismo. En ellas el Dios único crea el mundo y un único tiempo en que el mundo se desarrolla hasta su fin, al que sigue un juicio final con premios y castigos. Es razonable suponer que en ese allende ya no habría tiempo, pues éste sólo sería un fenómeno mundano. Tendríamos así un curioso mundo consistente en una totalidad lineal cerrada por sus extremos:

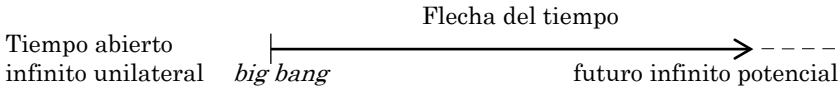


Esta forma temporal tiene un principio y un fin, por lo que en ese sentido es cerrada. Sin embargo, al ser diferentes el comienzo y el fin, es abierta en otro sentido, por no cerrarse sobre sí mismo, como ocurriría en los tiempos cíclicos, en los que un principio y un fin peculiares coinciden y son idénticos. Por su estructura, en este tiempo abierto finito el juicio final y sus premios y castigos ya ocurrirían fuera de todo tiempo, sin devenir, por lo que tendrían lugar en una forma peculiar de “eternidad”.

2. La segunda forma es la del tiempo abierto infinito unilateral, con comienzo y sin final, que corresponde a los modelos cosmológicos que admiten una gran explosión original – *big bang* – que se expande indefinidamente. Esta teoría fue propuesta por el abate y profesor de la universidad de Lovaina, Georges Lemaître, en 1927. La expansión indefinida también es sugerida por complejas doctrinas contemporáneas que introducen, por ejemplo, una “materia oscura” y una “energía oscura”, que tendrían un efecto contrario al de la gravedad y que por lo tanto acelerarían esa expansión. Otros cosmólogos sostuvieron que la gravedad haría que la expansión alcanzara un máximo, al que seguiría una contracción paulatina que culminaría en un “gran crisis” o “gran colapso”, el *big crunch*. Otros aún sostendrían que nada concluiría con ese colapso, sino que a éste le seguiría una nueva expansión o “gran



rebote”, el *big bounce*. Este proceso reemplaza al *big bang* por un *big bounce* sin origen que se repite indefinidamente. La forma más simple de tiempo abierto es la siguiente:



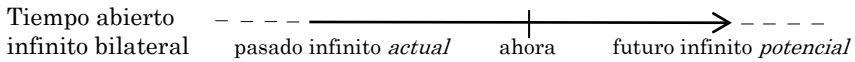
Esta variante es el modelo científico de Lemaître, en el que hay un primer momento, pero no uno último. A cada momento le precede una duración finita y le sucede una duración infinita potencial por transcurrir. Su modelo religioso sería el del tiempo abierto finito, ya que tendría además un “fin de los tiempos”. Otros modelos, como los que admiten un *big bounce*, no requieren un auténtico *big bang*, ya que sus sostenedores pueden admitir una sucesión infinita de grandes rebotes sin ningún comienzo temporal.

3. La tercera forma es la del tiempo abierto infinito bilateral, sin comienzo ni fin. Las cosmologías que no admiten un *big bang*, incluidas las que aceptan el *big bounce*, suelen adoptar esta forma temporal. Esa fue también la posición de la mayoría de los físicos ateos, incluido Einstein, como reacción frente a la doctrina del *big bang* del abate Lemaître de 1927, ya que con razón conjeturaban que esa doctrina proponía una nueva versión, científicamente argumentada, de la doctrina religiosa de un mundo creado por Dios. Efectivamente, ni Lemaître ni sus contradictores se equivocaban: un *big bang* originario admite la existencia de un Dios creador. Esto era bienvenido por un teísta como Lemaître, pero inaceptable para numerosos científicos ateos, para quienes, como decía Nietzsche, “*Dios es una hipótesis demasiado extrema*”<sup>107</sup>. Eso los llevó inicialmente a burlarse de la doctrina del *big bang* y posteriormente a proponer cosmologías compatibles con una concepción ateísta. La primera de ellas fue la ya habitual del universo abierto infinito bilateral, un modelo simple, que no requiere una sucesión infinita de grandes rebotes, como el del siguiente esbozo:

Flecha del tiempo

---

<sup>107</sup> „*Gott ist eine viel zu extreme Hypothese.*“ (*Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 vols, vol. 2, p. 186). Éste es un fragmento póstumo de *Der europäische Nihilismus* (10. Juni 1887), edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, München & New York 1980, ISBN 3 423 59065 3.12, 5[71], p. 211–217, aquí p. 212.



Aquí no hay ni primero, ni último momento, por lo que a cada momento precede una duración infinita *actual* ya transcurrida, y sucede una duración infinita *potencial* en desarrollo, como ya mencionamos en el capítulo anterior. Éste es de todos modos un universo extraño por asimétrico, ya que en cualquier momento del tiempo en que nos encontremos debemos suponer *una duración infinita actual ya transcurrida*, que es un tiempo no representable, en tanto que sí podemos representarnos *una duración infinita potencial futura*, ya que ésta última sólo supone que no hay una regla de cierre para el futuro, como no hay una regla de clausura para la totalidad infinita potencial de los números naturales.

Por otra parte, ningún universo material puede ser *causa sui*, por lo que también *carece de razón de ser en sí*. Su *ratio essendi* debería ser trascendente al mundo, como afirmaba Leibniz<sup>108</sup>, incluso trascendente a un mundo con un tiempo abierto infinito bilateral. Pero esta versión es la que, a pesar de sus dificultades, adoptó buena parte de la ciencia natural, para evitar un posible teísmo.

Los tiempos cíclicos son actualmente formas menos habituales de concebir el tiempo, aunque tiene importantes representantes en la historia de la filosofía, incluso en la filosofía de Friedrich Nietzsche. El ciclo temporal puede tener un principio y un fin especiales, que serían momentos idénticos y cerrarían materialmente el ciclo, aunque formalmente cada momento del tiempo cíclico puede pensarse como fin y principio. De todos modos, *sería erróneo pensarlo como un infinito repetirse de lo mismo*, pues en el ciclo nada se repite, sino que cada acontecer ocurre una única vez, ya que una repetición significaría una apertura del tiempo en la que hay fragmentos que se repiten en una sucesión de fragmentos idénticos.

Si esos fragmentos temporales se repitieran con leves cambios, tendríamos un tiempo que, como ya dijimos, se suele llamar *tiempo helicoidal*, como las que ocurren en algunas cosmogonías hindúes, en las que el mundo concluye y recomienza, pero levemente cambiado y mejorado. Esa hélice infinita sería un camino de perfección, por lo que podríamos considerarla una versión optimista del universo, en la que sería consolador creer. Pero, aunque no las hayamos encontrado, nada nos impediría pensar en una versión contraria, pesimista y sin consuelo,

---

<sup>108</sup> Ver en bibliografía ROETTI 2021: *Enfoques*, 2021, p. 1–14.

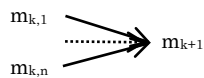
en la que cada recomienzo del universo fuese una versión empeorada del anterior. Una cosmología desconsoladora, pero imaginable.

Un tiempo helicoidal no es estrictamente cíclico, ya que se deja desplegar en un tiempo lineal infinito, al menos unilateral y posiblemente bilateral. El mundo cíclico sería un caso límite, en el que no hay mejoramiento ni empeoramiento, pero tampoco repetición en sentido estricto, ya que para que haya repetición debe haber al menos alguna diferencia que permita decir que un proceso repite uno anterior. Si no hay ninguna diferencia, ni siquiera temporal, no hay repetición, sino la única aparición. Dicho de otro modo: no hay “lo mismo”, si no hay “lo otro”. Sólo otro puede ser “lo mismo”.

Hagamos una breve incursión en los tiempos ramificados. Hay muchas variantes posibles, que podemos representar por sus grafos correspondientes. Los más obvios son los tres tiempos ramificados siguientes: con comienzos y fines, con comienzos y sin fines, o sin comienzos ni fines. Una ramificación comienza con un momento único común, a partir de la cual surgen dos o más líneas de tiempo separadas:



Mientras no conduzca a paradojas, como las paradojas del viaje al pasado, de las no tenemos experiencias, podemos aceptar que dos o más líneas de tiempo diferentes colapsen en un momento futuro en una línea temporal unificada, del modo siguiente:



Tenemos ejemplos simples de estos colapsos temporales. Supongamos el juego de la ruleta y entre los 37 resultados posibles elegimos un número. Las selecciones posibles son 36 (si no se puede apostar al 00), pero los resultados posibles son 2: gana y pierde. De modo que se abren las siguientes líneas de tiempo: una línea que va de apuesta a *gana*, y 35 líneas de apuesta que ramifican el tiempo, pero colapsan en *pierde*. De modo que la selección de un número abre 36 bifurcaciones, una de las cuales continua lineal y las restantes 35 colapsan en una sola línea temporal. Lo anterior no significa que con una ramificación de apuestas, agregando en 00 al que no podríamos apostar, se abran 37 tiempos ramificados todos reales pero inaccesibles entre sí. Ésta sería una interpretación *realista* extrema, que multiplica

las líneas de tiempo reales y en cierto modo elimina la libertad de elección, ya que cada línea con cada apuesta es tan real como las restantes. Un tiempo ramificado con todas sus líneas reales al menos aparentemente elimina la libertad de elección, aunque muchas de sus líneas de tiempo colapsen en una sola línea futura. Una interpretación que describa en cambio las experiencias del jugador, vería su apuesta en una ramificación de 37 líneas de tiempo posibles a la que siguen un resultado lineal (gana) y 36 líneas que colapsan en el otro resultado (pierde). Pero esto no produce una ramificación *real* del tiempo, sino *sólo una línea real de tiempo*, que es la apuesta del jugador, y el posterior – y sólo posible – azar del juego que sólo realiza una de las 37 líneas posibles y tornan irreales las restantes 36 líneas posibles. Una apuesta libre modifica al mundo, pues realiza una línea temporal del mundo real y desrealiza los restantes mundos que eran posibles hasta una conjunción de apuesta libre y posible azar.

Gracias a estas posibles bifurcaciones y colapsos se abre una infinita gama de universos ramificados posibles, que generalizan los modelos anteriores abiertos finitos (análogos a los que tienen *big bang* y *big crunch*) o infinitos, unilaterales (análogos a los que tienen *big bang*, pero no *big crunch*) o bilaterales (que carecen de ambos). Al abordar el tema de la libertad regresaremos brevemente a la cuestión de si es posible la libertad en los universos ramificados.

## § 6.2. Relaciones causales

Una de las tesis cosmológicas más sostenidas desde la antigüedad es la de que el mundo se despliega en el tiempo como una red de fenómenos o estados de cosas  $\mathbf{S}^{109}$  conectados causalmente. ¿Pero qué significa eso? La voz griega “*αἰτία*” se traduce como “*causa*” en latín, castellano e italiano. Su primera acepción en el diccionario de la Real Academia Española es la de “fundamento u origen de algo”, y así se la entiende desde la antigüedad.

Aristóteles propuso cuatro tipos de fundamentos u orígenes para los entes – dos inmanentes a ellos – la *causa formal*, que es universal, y la *causa material*, que es la que determina al individuo (*principium individuationis*) – y dos trascendentes – la *causa eficiente* y la *causa final*. Para Aristóteles las cuatro causas respondían desde diversas

---

<sup>109</sup> Usamos la letra S mayúscula como signo de estado de cosas recordando su versión inglesa ‘*state of affairs*’ o su correspondiente alemán ‘*Sachverhalt*’, que significa la situación o comportamiento de las cosas.

perspectivas a la pregunta *¿por qué?* Aquí nos concentraremos en las dos trascendentes, intentando ceñirnos al modo en que se las concibe actualmente.

Como ocurre con el tiempo, también el mundo se puede modelar mediante dígrafos. En principio no sabemos – y tal vez no lo sepamos nunca – si el mundo es finito o infinito, sea en el espacio, sea en el tiempo, o lo sea en ambos. Los dígrafos posibles para las relaciones causales pueden modelar un mundo total o completamente determinista, o bien uno sólo parcialmente determinista, es decir subdeterminado. Es fácil advertir que un determinismo total es incompatible, tanto con el azar como con la libertad, mientras que un mundo subdeterminado es compatible con ambos.

La duración temporal del mundo puede ser finita o infinita. Un mundo con duración temporal finita admite al menos dos variantes:

1. Un mundo con un comienzo y un final, como son los mundos de las religiones del libro.
2. O bien un universo cíclico que consta de un conjunto de estados de cosas que se conectan en un inicio–fin. Este universo tiene una forma peculiar de infinitud por la ausencia de final. Es peculiar por ser una pseudoinfinitud, que sólo significa que no tiene un último momento, pero lo que sigue no es realmente un nuevo ciclo que comienza y difiere del ciclo anterior, sino el retorno, sin repetición, de un único ciclo finito cerrado.

Esta variante 2 es como el *eterno retorno de lo idéntico* (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*) de Friedrich Nietzsche. Aquí sólo hablamos de manera impropia de un “retorno”, ya que no hay realmente retorno, pues incluso el tiempo del pseudo–retorno es el mismo tiempo original y único, no uno nuevo. Ya adelantamos esto en la idea de tiempo cíclico nietzscheano de la sección anterior.

Nietzsche consideró a esta idea del tiempo cíclico como una *revelación* (*Offenbarung*), y fue para él el fundamento de lo que denominó “*la más alta afirmación de la vida*” (*die höchste Lebensbejahung*), como dice en su autobiografía *Ecce homo*, y en su obra principal *Así habló Zaratustra* (*Also sprach Zaratustra*), una revelación que habría acontecido en agosto de 1881. Sin embargo, este eterno retorno de lo idéntico no parece una idea muy regocijante, ya que en el retorno de lo idéntico que menciona Nietzsche no hay mejoría o perfeccionamiento del mundo. En efecto, todo bien y todo mal ni

siquiera se repiten, son sólo una única vez. Diferente sería si el retorno nietzscheano no fuera un retorno de lo idéntico, sino el retorno de un tiempo con una versión semejante pero mejorada del mundo y de la vida, como el que se da entre algunos pensadores de la India, en cuyo caso volvemos a un tiempo helicoidal que se puede desplegar en mundos abiertos, tal vez infinitos, de alguno de los tipos que trataremos a continuación.

Otros mundos abiertos son los infinitos unilateral y bilateral. El primero tiene comienzo y en ese sentido es compatible con versiones habituales del *big bang* y con posiciones teístas. El segundo es compatible con el mundo eterno no creado, con pasado y futuro infinitos, un mundo que es el supuesto habitual del ateísmo de muchos científicos contemporáneos. Esta posición fue empero inteligentemente refutada por Leibniz, como explicamos en trabajos anteriores.<sup>110</sup> En lo que sigue no discutiremos si los mundos que describimos son finitos o infinitos, ni si son abiertos o cíclicos, sino que intentaremos mostrar sólo las condiciones estructurales del devenir del mundo que impiden o permiten la libertad. Lo que sí podemos adelantar es que un mundo estrictamente cíclico seguramente impide la existencia de la libertad en las tres formas básicas de libertad.

### § 6.3. Las estructuras del mundo

La primera de las estructuras de mundo que consideraremos será la de un mundo totalmente determinista. Por cierto, no pretenderemos representar la totalidad de esos mundos, pero sí podemos hacerlo con algunos fragmentos finitos de los mismos.

También supondremos que se dan relaciones causales entre los estados de cosas  $\mathbf{S}$  de un mundo, las que en nuestro caso podrán ser causas eficientes, que son las más frecuentemente admitidas, o causas finales, hoy menos admitidas, pero sin embargo muy importantes en la historia de la filosofía, al menos desde el extenso tratamiento y uso que Aristóteles hizo de ellas.

Sabemos por experiencia que podemos escindir una cadena causal en dos o más cadenas sucesoras, lo que es posible cuando un estado de cosas  $\mathbf{S}$  tiene dos o más – en general  $n$  – consecuencias  $\mathbf{S}_1, \dots, \mathbf{S}_n$ .

Por otra parte, dos o más cadenas causales también pueden colapsar en una sola cadena causal sucesora, cuando a dos o más estados de cosas antecedentes  $\mathbf{S}_1, \dots, \mathbf{S}_n$  le sigue un solo estado de cosas consecuente  $\mathbf{S}$ .

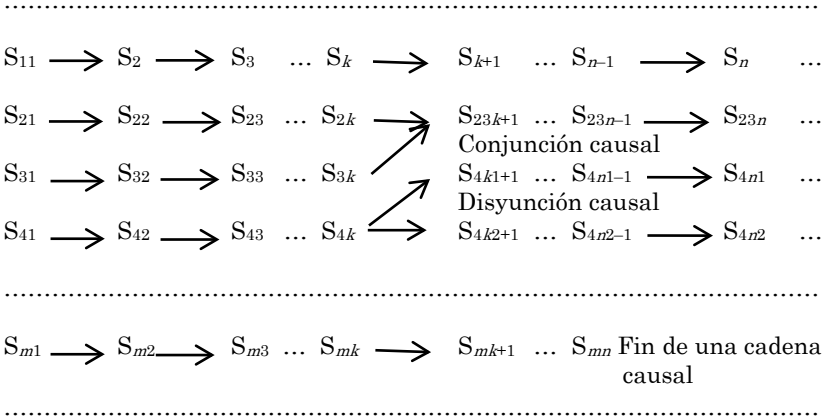
---

<sup>110</sup> Cf. ROETTI 2020.

Dicho de otro modo, dos o más estados de cosas de diferentes cadenas antecedentes producen un único estado de cosas sucesor.

El siguiente es el primer modelo de mundo que nos interesa, porque representa al determinismo causal absoluto:

**Fragmento de mundo totalmente determinista**



En este fragmento de mundo tenemos:

1. Dos o más secuencias de causas eficientes – finitas o infinitas, eso aquí no importa – que colapsan en una sola secuencia.
2. Secuencias que se desdoblan en dos o más secuencias subsiguientes.
3. Secuencias de causas que concluyen en un último efecto.

La tercera secuencia puede parecer extraña, pero podemos ejemplificarla con lo que ocurre con los procesos de percepción, pensamiento y sentimiento que concluyen con la muerte de una persona<sup>111</sup>. Ésta es una posibilidad de desarrollo mundano que no podemos excluir *a priori* en otras regiones del ser.

Un mundo como éste, en que todos sus fragmentos son secuencias de conexiones causales eficientes sin excepciones, impide al menos dos especies de libertad, ya que en él no hay “espacios de juego”

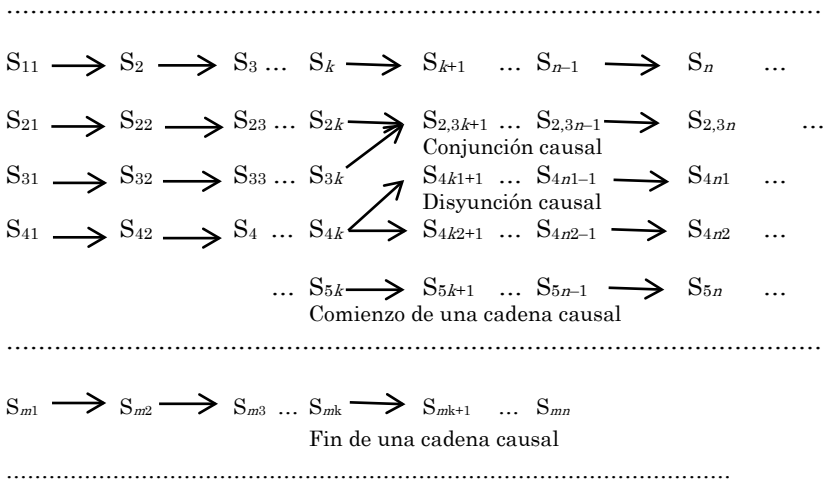
---

<sup>111</sup> Agradeceríamos la proposición otros ejemplos en otros dominios del ser.

indeterminados que sigan a un estado de cosas **S** y que admitan más de un estado de cosas sucesor posible, ni es posible una “elección libre” en un espacio de juego, y ni siquiera parece permitir la forma más originaria de libertad, que es la de autodeterminación, la que no supone siquiera la existencia de un espacio de juego plural, ni elecciones libres en esos espacios, sino que consta de un acto que inicia una nueva cadena causal independiente de las restantes cadenas causales del mundo.

Vayamos ahora a nuestro segundo modelo de mundo, que es el que más nos interesa. Ejemplificamos uno de sus fragmentos:

**Fragmento de mundo parcialmente determinista**



¿En qué difiere este fragmento de mundo del fragmento anterior? En él están todas las sucesiones de estados de cosas representadas en la figura anterior: conjunciones causales, disyunciones causales y cadenas causales que concluyen. Pero hay también una secuencia novedosa que comienza con el estado de cosas  $S_{5k}$ . Debemos notar que el estado de cosas  $S_{5k}$  *puede iniciar* una cadena causal de modo *absoluto*, o bien de modo *relativo*, es decir, la nueva cadena causal puede ser *absoluta o relativamente inicial*.

1. Si  $S_{5k}$  fuera un estado de cosas *absolutamente inicial* de una nueva cadena causal, a  $S_{5k}$  no le precedería ni siquiera un posible agente libre. Una cadena tal se diría *azarosa* o *casual* y ejemplifica la estructura más simple de azar.



2. Si  $S_{5k}$  fuera un *estado de cosas relativamente inicial*, sería efecto de causas anteriores que lo producen y explican, pero que los estados de cosas que siguen a  $S_{5k}$  en la cadena, *no surgirían con necesidad de  $S_{5k}$* . Es decir, la cadena causal precedente concluye en el estado de cosas  $S_{5k}$ , estado que divide y conecta dos partes de una cadena del mundo, cuya segunda parte se inicia en  $S_{5k+1}$ , que *no sería consecuencia causal necesaria de sus antecedentes* en la cadena previa. La cadena que comienza en  $S_{5k+1}$  y sus sucesores no se seguirían necesariamente de  $S_{5k}$  y sus antecedentes, sino que *seguirían a  $S_{5k}$  sin necesidad*.

¿Qué se puede decir de un mundo en el que hay cadenas causales como la anterior, con al menos dos partes que se continúan de manera no necesaria?

La historia de la filosofía nos propone al menos tres modos en que esto puede ocurrir:

1. El primero es el azar, cuya forma más simple ya hemos esbozado, con  $S_{5k}$  como estado de cosas absolutamente inicial. Ahora proponemos una forma más compleja de azar en una cadena con *un paso sin causa eficiente* entre  $S_{5k}$  y  $S_{5k+1}$  (y la cadena de estados de cosas siguientes). De este modo  $S_{5k}$  sería un estado de cosas relativamente final con al menos un sucesor azaroso  $S_{5k+1}$ .

2. El segundo se da cuando la segunda parte de una cadena del mundo no se sigue de la primera por una causa eficiente anterior, sino por otra causa futura. Como propone la metafísica aristotélica, cuando un ente aparece en el mundo, éste ya posee su *ἐντελέχεια* (*entelequia*) que es la cualidad de tener en potencia su *τέλος* o fin. Esta potencia “tiende” a realizar su fin o causa final.<sup>112</sup> Cada ser viviente lleva en sí su fin y objetivo, y se desarrolla tendiendo a él. Así la causa final, plenitud del desarrollo del ente, remite al menos parcialmente al futuro.

No pretendemos dar aquí una caracterización precisa del papel de la causa final en Aristóteles, que es mucho más compleja, sino sólo mostrar la posibilidad de una causa de un estado de cosas que no provenga del pasado, como ocurre con las causas eficientes, sino que actúe de un modo potencial desde el futuro.

---

<sup>112</sup> La palabra *Entelequia* consta de tres partes: *έν*, en español “en”, *τέλος*, en español “fin”, y *έχεια*, de *έχειν*, en español “haber” o “tener”. Vid. Aristóteles, *Metafísica* IX, 8.

3. El tercero ocurre cuando la primera parte del mundo ha producido el estado de cosas  $S_{5k}$ , pero los estados de cosas siguientes no se siguen ni por azar, ni por una causa final.

Entonces podríamos conjeturar que al menos un aspecto de la segunda parte del mundo se inicia por *autodeterminación*, o *libre albedrío* en un *campo de juego*.

Detengámonos un instante en algunos detalles de los temas anteriores:

#### § 6.4. El azar

Solemos juzgar “azaroso” un acontecimiento o conjunto de ellos cuando carecemos de toda explicación causal para él o ellos. Es claro que carecer de una explicación causal no implica que no la haya. Tal vez sólo no la conocemos. Por lo tanto “azar” es desde el principio una palabra ambigua que nos obliga a precisar sus sentidos. Dos son los casos principales:

i. Un estado de cosas efectivamente carece de toda causa, y lo podemos demostrar. Tal azar se puede llamar “*azar objetivo*”, por ser realmente incausado. También lo podemos llamar “*azar óntico*”.

ii. Se da un estado de cosas y aún no hemos hallado su causa, aunque tampoco hemos demostrado que no la tenga. Por lo tanto, puede tener causa. Éste sería un “*azar subjetivo*” o “*azar epistemológico*” ya que la causa puede existir, aunque nos sea desconocida. Con el transcurso del tiempo podemos alcanzar alguno de estos tres resultados: encontrar una causa, con lo que el estado de cosas deja de ser azaroso, o demostrar que no hay ninguna causa, con lo que obtenemos un azar objetivo, o ni encontrar causa ni demostrar que no existe, con lo que continuamos en un azar subjetivo.

Se mencionan varios motivos para el azar subjetivo. Uno de ellos ocurre cuando se conocen factores que influyen en la aparición de un estado de cosas, pero no se los puede medir con suficiente precisión. Un ejemplo muy simple es el de una función  $x = ft$ , con  $\Delta t$  y  $\Delta x$  los intervalos de error de medición de las variables independiente y dependiente en un punto inicial. Si al transcurrir el tiempo esos intervalos de errores para  $\Delta t$  y  $\Delta x$  no sólo no convergen a un valor  $(t, x)$ , sino que ni siquiera se mantienen acotados – por el contrario, divergen–, entonces los intervalos de error resultantes

pueden crecer tanto que se torne imposible toda predicción. En tal caso tendríamos un azar subjetivo, que algunos denominan “azar empírico–pragmático”. Estas divergencias funcionales están en la base de la teoría del caos determinista.

También podemos hablar de azar en el caso de la aparición conjunta de dos o más estados de cosas cuando, o no conocemos ninguna relación causal entre ellos, lo que sería un caso de azar subjetivo, o demostramos que no existe causa para su aparición conjunta, con lo que tendríamos un caso de azar objetivo.

El azar subjetivo es en principio reducible a una relación causal, es decir a un acontecer no azaroso. Por eso el único azar auténtico es el objetivo, si es que éste existe, ya que desde la antigüedad muchos dudaron de su existencia con argumentos plausibles. Si el azar objetivo no existiera, todo azar sería subjetivo y se tornaría nuevamente defendible la tesis de un mundo absolutamente determinista. Esta es una tesis metafísica tácita entre muchos de los científicos naturales contemporáneos. Sin embargo, la mecánica cuántica presenta razones para dudar de un determinismo absoluto, aunque ella no tenga en cuenta otros dos motivos para el comienzo de una cadena causal: la causa final y la libertad, que veremos a continuación.

## § 6.5. La causa final

Para Aristóteles entre las causas de un estado de cosas también se encuentra su *télogos*, su fin o propósito, más precisamente la realización plena de su naturaleza, que él llama “causa final”. Todo tiene una causa final. Así la causa final de una bellota es ser roble. Es fácil explicar una acción consciente por el fin que se busca alcanzar. Si se pregunta a un drogadicto porqué consume cocaína y éste contesta “porque me da placer”, nombra al menos un aspecto de su causa final, el placer. Si dice “porque sufro si no la consumo”, nombra otro aspecto de esa causa final, evitar el dolor. La conexión entre las restantes causas, formal, eficiente y material, y la causa final parece obvia para muchos actos voluntarios, cuando advertimos que una persona con su forma y materia, y su acción voluntaria eficiente permite alcanzar un fin determinado, pero esto no parece para otros entes, especialmente para la mayoría de los estados de cosas no voluntarios.

Todos los entes, todos los sistemas de entes e incluso el universo como un todo podrían tener una causa final. La podrían tener los entes inanimados como las piedras, los animados como las plantas y animales, entes que no se suponen libres, aunque los últimos tengan

querer y representación. Tan concepción admitiría que la causa final no requiere libertad, aunque no la excluya. Pero lo estructuralmente esencial de la causa final de un estado de cosas  $S_{5k}$  es que sus causas precedentes, eficientes, formales y materiales, no determinan totalmente los estados de cosas que le siguen. De este modo la parte de mundo que sigue a  $S_{5k}$  tiene una independencia relativa de la parte de mundo que le precede. Se pueden proponer diversos fines para el universo, pero todos son hipotéticos y fundados en concepciones metafísicas o teológicas determinadas.

Desde la filosofía presocrática se ha sostenido la identidad de ser y conocer. Es la tesis del camino de la verdad del poema de Parménides, aunque tal vez pensadores anteriores ya la hayan sostenido. Pero en Parménides esa identidad es estática, ya que el ser no deviene, por ser la perfección en que coinciden conocer y ser. Pero si no hay devenir, no hay causa, por lo tanto, tampoco causa final.<sup>113</sup> Hegel, en cambio, se presenta como la versión dinámica de esa identidad, lo que la hace compatible con la existencia de una causa final. Es una tesis atrayente, aunque no demostrada. Por eso aquí sólo discutiremos la causa final en los entes y sistemas de entes *intramundanos*, evitaremos la cuestión de una posible finalidad del universo, e incluso de una finalidad del todo, que parece admitir Hegel en su desarrollo de la Idea.

Retornemos a nuestro fragmento de mundo parcialmente determinista. Como ni las causas que preceden a  $S_{5k}$ , ni el propio  $S_{5k}$ , determinan todos los estados de cosas posteriores, entonces algunos de ellos dependen de al menos un estado de cosas futuro no alcanzado aún, que llamamos causa final. Una causa futura, posterior a  $S_{5k}$ , no puede ser ni causa formal o material, ni eficiente, ya que éstas preceden a  $S_{5k}$ . Por eso la *causa final* del cambio debe ser necesariamente una causa potencialmente futura, conforme a la concepción aristotélica. Tendríamos entonces una estructura causal de estilo “*push-pull*”, en la que tenemos las causas inmanentes presentes, *formal universal* y *material individual*, y las causas transcendentales, *eficiente presente*, que produce un aspecto del mundo futuro, la *final potencial futura*, que atrae hacia ella como entelequia.

El cambio que promueve la causa final puede estar incluso *indeterminado*, aunque *ello no implique la existencia de libertad*. El devenir hacia la entelequia puede ocurrir o no, actualizarse o no, ya que la estructura del estado de cosas  $S_{5k}$ , que es producto de sus causas precedentes, contiene en sí el tender hacia un estado de cosas final,

---

<sup>113</sup> Ver el fragmento B III DK: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (*lo mismo, pues, es a la vez pensar y ser*).

pero su actualización depende además de la presencia, azarosa o no, indeterminada o no, de estados de cosas adecuados que desaten el devenir que lleva a su fin. Buenos ejemplos de esta estructura se dan con los vegetales, en los que no se presume la presencia ni de voluntad ni de representación. Sus causas precedentes produjeron la estructura que lo hace tender hacia cierto estado de cosas futuro aún ausente. Cuando se presente el estado de cosas desencadenante, entonces se desplegaría el proceso del vegetal hacia su fin. Si éste no se presentara, no se desplegaría ese proceso. Podría ser aleatorio que se presente o no el estado de cosas desencadenante y por lo tanto que se alcance o no la causa final. Cae a tierra una semilla donde no llueve, entonces no se desarrolla la nueva planta. Si llueve, se despliega el devenir que conduce al fin. El llover puede ser azaroso o caótico determinista, pero la estructura esencial para alcanzar el fin ya está en la semilla, aunque el futuro puede no incluir lluvia y no desarrollarse nunca, como ocurre por ejemplo en un desierto. Los vegetales parecen posibilitar o sugerir la precedencia de la voluntad respecto de la representación, que defiende Arthur Schopenhauer en su obra excepcional *El mundo como voluntad y representación*.<sup>114</sup>

El caso del obrar humano, y en cierta medida en la del animal, es diferente, pues al tener voluntad y representación, puede tener una *representación presente del estado de cosas futuro (posible) que quiere alcanzar*. Por todo eso podemos concluir que especialmente los vegetales nos dan una mejor idea de la causa final propuesta por Aristóteles, porque al manifestársenos como careciendo de toda representación del mundo y de todo querer consciente, carecen también de toda representación presente de su fin, que anticipe el estado de cosas futuro al que tiende.

## § 6.6. La libertad

*“No existe problema filosófico en el cual, por una parte, la maraña de problemas, y por otra la confusión conceptual y el uso equívoco de las palabras que de ella surge, hayan alcanzado un grado semejante como en el problema de la libertad.”*

Max Scheler <sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ver Bibliografía.

<sup>115</sup> SCHELER, Max: „*Es gibt kein philosophisches Problem, bei dem die Problemverschlingung einerseits, die Begriffsverwirrung und die daraus folgende äquivoke Anwendung der Worte einen ähnlichen Grad erlangt hat, wie beim Problem der Freiheit.*“ En *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit, Gesammelte Werke (Obras completas)*, vol. 10, Bern, 1957, p. 165.

Max Scheler tiene razón. Eso nos obliga a precisar qué entendemos con el término “libertad” y cuáles son los dominios en los que se manifiesta. Toda moral supone que el ser humano es libre, pues sólo si lo fuera, y en el sentido y la medida en que lo fuera, se lo podría considerar responsable de sus actos. Si la libertad no existiera, si no fuera más que una ilusión, si todo ocurriera por necesidad, entonces toda moral sería superflua.

Para aclarar qué entendemos por libertad, distinguiremos entre el *obrar*, que remite a la libertad de acción, y el *querer*, que atañe a la libertad de la voluntad.

### § 6.6.1. La libertad de acción

Al obrar corresponde la libertad de acción, es decir el poder *realizar* lo que uno se ha propuesto *sin ser forzado por el mundo exterior o por los automatismos de la propia psiquis*. Esta libertad está limitada, por un lado, por las leyes naturales que no podemos transgredir y por otro por las coerciones sociales del derecho, las convenciones, la moda, la tradición y la posición social de las personas, limitaciones que la voluntad frecuentemente no puede superar, como por ejemplo la necesidad de ganarse la vida. También la condición humana particular limita la libertad de acción, como el estado de salud, las aptitudes, la edad, el sexo, la actitud hacia los demás, etc. La totalidad de estas limitaciones se suele designar como la *situación* en la que cada uno se encuentra, la que pone un poderoso límite al obrar. No obstante, se admite alguna libertad dentro de la situación que limita la libertad de acción, situación que incluye también las limitaciones de la propia psiquis personal.

La libertad de acción difiere entre los seres humanos: el rico tiene en general más libertad de acción que el pobre, el sabio más que el ignorante, y quien está en la madurez de su vida más libertad de acción que la que gozan los niños y los ancianos.

Toda ética supone la libertad de acción, pues el obrar moralmente la requiere. Esto se advierte al considerar su contradictoria: un hombre cuya vida estuviera totalmente prescripta y regulada hasta en sus mínimos detalles, ya no tendría libertad de acción. Sólo le podría quedar una libertad diferente, que ya no es la libertad del obrar, sino una *libertad del querer*, que consideraremos a continuación. Pero aquí debemos insistir en que una condición de posibilidad de toda moral es la de que el hombre tenga libertad de acción.

Cuando alguien está muy limitado en su libertad de acción, también está muy restringido en su humanidad, ya que a ella le conviene

esencialmente poder hacer esto o aquello. Y esa posibilidad faltante es la que mengua su humanidad. Mas por otra parte, cuando la libertad de acción de algunos o de todos los seres humanos es demasiado extensa o ilimitada, acechan otros peligros, como los de la anarquía, el desorden, e incluso la tiranía. *Una libertad compatible con una convivencia humana pacífica duradera en un grupo humano, no es nunca la libertad anárquica de la ausencia de ley*, como la que aparece por ejemplo en el Martín Fierro, *sino una libertad limitada por ley*. Gracias a la ley, que limita mi libertad y la del prójimo, aparece una libertad de obrar compatible entre los miembros de un grupo humano, el derecho del prójimo y mío. Por eso son tan esencialmente republicanos y liberales aquellos versos de Goethe que defienden el carácter clásico en el arte y dicen: “*En la limitación se muestra primeramente el maestro / y sólo la ley puede darnos libertad.*”<sup>116</sup> Por eso toda ética está obligada a proponer mandamientos que permitan mantener la libertad del obrar en un punto de equilibrio entre los extremos de su ausencia y de su exceso, y entre la libertad propia y la del prójimo.

#### § 6.6.2. La libertad de la voluntad

La libertad del obrar es esencial, como también lo es la del querer. Pero ésta es incluso más básica que la libertad de obrar: puedo ser libre de querer y no ser libre de obrar, lo que es frecuente. En la libertad de la voluntad ya no se trata de la independencia de coerciones exteriores, sino de la libertad interior de querer o rechazar algo, lo que puede entrar en conflicto con el tema de los deseos y las pasiones. Éstas pueden arrastrar al hombre o dirigirlo en cierto sentido; pueden ser rasgos del carácter, como la autoafirmación, la benevolencia, la malevolencia, el odio, la envidia y sentimientos semejantes. Éstas son formas de la sensualidad que configuran el temple de ánimo del hombre y preceden incluso a todo expreso querer.

La esencia de la voluntad o del *querer* es, en principio:

- (1) Una voluntad que *busca o ambiciona* y no es necesariamente libre.
- (2) En el fenómeno de la voluntad, en el buscar o ambicionar, se da siempre *un fin al que la voluntad se dirige conscientemente*.
- (3) Pero aquí el momento decisivo es el del *origen del querer*: *la intención de la voluntad debe surgir de ella misma*. Incluso cuando se

---

<sup>116</sup> “*In der Beschränkung zeigt sich zuerst der Meister/ und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.*” GOETHE 1800, “*Natur und Kunst*”. (Esto vale para la moral, la política, la ciencia y el arte, y es condición de posibilidad de toda libertad civil republicana.)

presenta un fin externo, del mundo circundante o de la vida psíquica, como son las pasiones y deseos, *este fin recién se torna voluntario cuando el ser humano se apropia de él como algo buscado por él mismo.*

*La voluntad es entonces la búsqueda expresa y consciente de un fin, búsqueda que tiene su origen en la espontaneidad del agente. La voluntad se entiende así, en su origen, como pura autoagencia.* La nota del “*a partir de sí mismo*” constituye lo que se denomina libertad de la voluntad. La intención hacia el fin no es determinada por algo externo al yo, sino sólo por el yo que quiere: esa es la esencia de la libertad. Por ello “albedrío” y “libre albedrío” significan lo mismo. Un arbitrio no libre sólo sería posible en teología, cuando una voluntad, que en su obrar se percibe como libre, es en realidad dirigida a su fin por Dios. Pero pensando consecuentemente, en un dominio puramente filosófico la libertad del querer, o la voluntad libre, es la *espontaneidad del yo que se autodetermina.*

La libertad de la voluntad es el problema ético fundamental. La ética sólo es posible para una voluntad libre. Si el hombre no fuese al menos parcialmente libre, sino siempre determinado por motivos cualesquiera contra los cuales no puede resistir, entonces no se pueden sostener fenómenos éticos como la responsabilidad, el mérito, la culpa, el arrepentimiento, etc. Nadie sería responsable de nada, nadie tendría mérito ni culpa, obrase como obrare. Nadie debería reprocharse por alguna acción, pues no podría haber obrado de otro modo. Si todo hacer y todo querer estuviera determinado y por lo tanto estuviese fuera de la disposición del hombre, entonces éste sería una máquina determinada, a la que no se le podría reprochar moralmente nada, y no sería sujeto de ningún mandamiento ni prohibición moral. La ética sólo es posible para voluntades libres.

Recordando lo anterior y siguiendo la ética de Wilhelm Weischedel, podemos considerar tres aspectos de la libertad:

el del *espacio de juego*,  
el de la *elección y la decisión*,  
el de la *autodeterminación*.

### § 6.6.3. La libertad como espacio de juego

El espacio de juego se conecta con la libertad de acción y sólo aparece cuando las circunstancias, instituciones y convenciones admiten géneros de acciones que no son ni obligatorias ni prohibidas. La libertad se manifiesta así en un “dominio de indiferencia” o espacio de juego objetivo de *posibilidades de acción*, que se extiende al pensar, al querer, al decidir y al obrar.



Podemos buscar determinar los límites de ese espacio de juego, lo que denominamos su “frontera”. Esto vale para el dominio legal, político y social. Pero al considerar la libertad del hombre respecto de sí mismo, vemos que este espacio de juego también incluye sus *posibilidades de acción no permitidas*, ya que él puede disponer sobre sí mismo más allá de las obligaciones y prohibiciones que le son impuestas. La libertad como espacio de juego es importante en el dominio moral, ya que las normas morales no lo regulan todo, sino que dejan a la libertad un amplio dominio de indiferencia. Las acciones moralmente indiferentes son mayoría entre las acciones humanas posibles. Pero más allá las normas morales que obligan o prohíben, y que pueden ser obedecidas o no, se extiende un espacio de juego inmoral que incluye las posibles decisiones en contra del deber moral.

Distintos seres humanos tienen distintos espacios de juego, las que también cambian con la edad. El espacio de juego de un lactante es muy pequeño. Y con la senectud este espacio se angosta hasta que fenece. Y es bastante limitado el espacio de juego de un prisionero. En este caso se puede hablar de privación o restricción del espacio de juego de su obrar.

El derecho se puede entender como una institución que otorga y deniega espacios de juego, pues determina lo que es obligatorio y prohibido en una comunidad regida por un sistema jurídico determinado. Todo lo que no cae bajo esos deberes, es lícito, es decir, cae en el espacio de juego de lo permitido a la libertad legal.

También se trata de este concepto de libertad cuando hablamos de la libertad de opinión, libertad que cobró importancia a partir de la Ilustración, como también las libertades de comprar y vender todo bien lícito, la de elegir oficio, de importar y exportar, de viajar, entrar y salir de un territorio político cuando se quiera, desde y hacia donde se quiera. Todos estos aspectos de la libertad como espacio de juego legal caen bajo la jurisdicción de los sistemas políticos.

Estos espacios de juego están limitados en la situación concreta. La vida humana está tan atravesada por disposiciones legales, que es casi imposible obedecerlas a todas, sobre todo cuando aparecen contradicciones en los sistemas. También el campo de lo político en sentido amplio, la existencia del estado, está lleno de regulaciones que admiten graduaciones que limitan el espacio de la libertad. En las elecciones existe un espacio de juego de la libertad en la medida en que se puede elegir entre varios partidos. Las elecciones de los países en que se “elige” un partido único, o donde los votos son mercancía, son caricaturas de elecciones. Estos sistemas son en realidad *oligarquías de origen*. Pero también en las democracias hay a veces muchas

limitaciones apenas tangibles del espacio de juego, causadas por el gobierno, los partidos, las asociaciones, las múltiples regulaciones políticas y económicas. También está limitado el espacio de juego de la vida cotidiana. Hay convenciones que exigen ser obedecidas, hay tabúes más limitativos y finalmente están los mandamientos morales que también pretenden limitar el obrar.

El espacio de juego de lo permitido es de importancia capital para el despliegue de la libertad humana. Él determina el concepto de hombre que se expresa en la declaración general de “derechos humanos” de la Naciones Unidas del 10 de diciembre de 1948. Por ejemplo su artículo 1° dice que “*todos los seres humanos han nacido libres*”, el 3° declara el *derecho a la libertad de las personas*, el 4° la *prohibición de la esclavitud*, el 13° *el derecho de abandonar cualquier país*, inclusive el propio, el 18° declara el *derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión*, el 19° el *derecho a la libre expresión*, el 20° la *libertad de reunión y de asociación*, el 23° el *derecho a la libre elección de oficio*, el 27° el *derecho a la libre participación en la vida cultural*, etc. Con ello se establece un amplio espacio de juego como límites legales que los estados miembros se deberían obligar a no restringir.

La existencia de espacios de juego constituye en tal medida la esencia humana, que hay buenos fundamentos para afirmar que con ellos principia la humanidad. El hombre llegó a serlo, cuando se liberó de la ligazón instintiva a su mundo circundante, como en cambio parece acontecer con el animal, cuando tomó distancia de las cosas y de sus iguales y abrió un espacio de juego para su obrar. Esto constituye simultáneamente la fortaleza y la debilidad del ser humano. El animal está más seguro con sus instintos. El hombre carece de esa certeza instintiva, pero en cambio posee un espacio de juego al menos indefinidamente más amplio que el del animal, ha inventado posibilidades de obrar de los que éste carece y busca extender indefinidamente su espacio de juego sobre casi toda la naturaleza. El desarrollo de la técnica es uno de los signos más visibles de ello. Y no se puede predecir hasta dónde llegará.

Si la libertad como espacio de juego es una componente tan decisiva del ser humano, no debe extrañarnos que siempre se la requiera apasionadamente, y no por reflexión, sino por mero deseo. La historia de la humanidad testimonia un enorme impulso hacia la expansión de la libertad como espacio de juego. El hombre disfruta cuando su espacio de juego se expande. La libertad total es siempre la libertad faltante, que sólo se puede expandir en el futuro y nunca alcanzara su plenitud. Por ello una componente esencial de la misma es siempre ser futuro. El

futuro incluye la posibilidad de alcanzar un mayor espacio de juego permitido a su libertad.

Pero como la libertad es inicialmente individual, la expansión del espacio de juego de un ser humano puede reducir el espacio de juego de sus prójimos y provocar conflictos. Eso nos lleva a la conveniencia de compatibilizar los espacios de juego de todos los integrantes de una sociedad, como condición para lograr una convivencia pacífica duradera. Si el obrar de un individuo fuese libre sin límites, entonces se tornaría moralmente inadmisibles, como veremos más adelante. En efecto, quien extiende unilateralmente su libertad de acción, posee un espacio de juego incompatible con el de sus prójimos de sus prójimos, que sofoca el obrar de éstos y conculca muchos de los derechos que se le han concedido, con lo que transforma en un déspota. Pero lo que aquí nos falta fundamentar es que el despotismo sea moralmente inaceptable. Eso hará de la compatibilización de los espacios de juego personales una de las tareas básicas para la construcción de un sistema moral.

#### § 6.6.4. La libertad como elección y decisión

Cuando se caracteriza la libertad como “espacio de juego”, ella se determina a partir de los límites que trascienden ese espacio, o de modo *negativo*, como *libertad de coerciones*. La forma complementaria, inmanente o positiva de esa libertad, es la del poder elegir y decidir en el espacio de juego que nos ha sido dado. Estos dos aspectos se implican mutuamente: sin posibilidad de elección y decisión no habría espacio de juego y viceversa: sólo hay varios caminos posibles para quien puede elegir y decidirse por uno de ellos. Al momento negativo del espacio de juego le corresponde el momento positivo de la libertad como elección y decisión. No obstante, recordemos que sólo elegir no implica aún decidir. Como dice Kant, la *decisión* es *la intención alcanzada por reflexión de hacer algo determinado*.<sup>117</sup>

Por su parte Kierkegaard dice que toda la existencia del hombre está atravesada por actos de elección y decisión. Y el hombre es lo que es por su situación, como lo expresa Ortega y Gasset, la que está organizada como una estructura<sup>118</sup> indefinida de posibilidades, entre las que tiene que elegir si aceptarlas o rechazarlas. Esto ya se da en casos tan usuales como cuando en un restaurante nos enfrentamos a un menú, o cuando debemos elegir oficio, o cuando intentamos elegir consorte, etc.

---

<sup>117</sup> *Entschluß ist die durch Überlegung gewonnene Absicht, etwas Bestimmtes zu tun.*

<sup>118</sup> Más precisamente un *grafo*, en lenguaje matemático.

Es manifiesto que ningún ser libre elige y decide en cada momento de su existencia. Una persona puede seguir un curso de acción sin decidir nuevamente, simplemente perseverando en una decisión previa, persistiendo en ella, y al hacerlo no pierde su libertad por acoger una decisión anterior en su existencia concreta actual. Esto se advierte especialmente respecto de las grandes decisiones de la existencia, aquellas que determinan el curso de toda una vida, que se consideran mucho más libres que meras decisiones triviales de la vida cotidiana.

Por otra parte, una persona pierde libertad cuando renuncia a toda posibilidad de revisión de sus decisiones, cuando se aferra a éstas sin cejar, aunque la situación se haya modificado radical o esencialmente. Entonces su existencia se coagula frente a la libertad, ya que ésta es siempre flexible y abierta a la novedad.

La libertad como elección y decisión tuvo una considerable importancia en el existencialismo que nace con Kierkegaard, pero también en el primer Heidegger, o en la antropología de Jaspers, entre otros. En dichos autores no se trata de que el hombre elija posibilidades individuales de su existencia, como en el caso de las decisiones cotidianas triviales, sino que él acoja su libertad decidiéndose por un proyecto de vida. Aquí se manifiesta un aspecto central de la libertad, a saber, que a gran parte de las decisiones de una persona precede *la decisión radical por la cual se ha elegido libremente a sí misma para realizar un proyecto de vida específico*. La libertad en este sentido es *hacerse cargo de sí libremente, determinar lo que él mismo es y será*. Con ello recorta en su espacio de juego originario, aún indeterminado, un subespacio de posibilidades para todo su hacer futuro y *transforma así en mediatamente libres muchos actos necesarios posteriores que dependen de la decisión que determinó su proyecto de vida*.

#### § 6.6.5. La libertad como autodeterminación

¿El anhelo de poseer y ampliar el espacio de juego surge del descontento del ser humano por las limitaciones a que lo someten el mundo natural y humano, y los automatismos sobre su obrar que ejerce su psiquismo? Así parece ser, pero tal limitación no sería tan insoportable, si en lo más íntimo de su ser no existiera una voluntad originaria de darse a sí mismo, espontáneamente, su forma de ser en el mundo, es decir, de *determinarse a sí mismo*. En el fondo del impulso de ampliar un espacio de juego para elegir y decidir en él, obra la forma más originaria de libertad: la *autodeterminación*. De acuerdo con ella se dice libre quien, no por ausencia de coerciones exteriores o interiores, sino desde sí mismo se determina en su querer y obrar. Es autodeterminación, por ejemplo, desarrollar los propios talentos.

También lo es el acto mediante el cual no deciden sobre el hombre mandamientos o prohibiciones exteriores, morales o legales, sino el acto por el que él mismo toma sus decisiones a partir de sí mismo.

Cada forma de libertad como liberación de determinaciones, parece enfrentarse a una forma de libertad opuesta: la de someterse libremente a las normas. Pero precisamente por ser una *sumisión libre*, ésta es también un *ser-a-partir-de-sí-mismo*, espontáneo. Quien decide aceptar las regulaciones legales, sociales y políticas, y someterse a ellas, se determina libremente. Quien es señor de sus afectos y pasiones, lo es desde la libertad de su propio yo. La libre aceptación de los mandamientos y prohibiciones morales también es autodeterminación.

En la autodeterminación parece encontrarse el origen de la fascinación que ejerce sobre nosotros la libertad. *Nos queremos originaria e inmediatamente como aquellos que nos determinamos a nosotros mismos*. Una vida determinada por otros no parece digna de ser vivida. Así, por ejemplo, cuando hemos alcanzado cierta madurez, aspiramos a abandonar la casa paterna para comenzar una vida autónoma. También sentimos cómo en el aire viciado del totalitarismo político nos falta el aliento. Desde esta tendencia hacia la autodeterminación es que nos resistimos a ser meras ruedas de una maquinaria económica, social y estatal. Y cuando nos tornamos conscientes de la medida en que nos dominan fuerzas anónimas, como las convenciones, la propaganda, los medios masivos, la moda, etc., podemos intentar sublevarnos contra ellas desde nuestra esencia.

Pero también advertimos que hay en nosotros cierto deseo de dependencia: Erich Fromm hablaba del *miedo a la libertad*. Así a lo largo de la historia muchas mayorías se dejaron dominar con una facilidad extraordinaria por el pensamiento y las órdenes de líderes, y condenaron a todos aquellos que osaran desafiar esa “revelación” y su consecuente obediencia intelectual y moral. Recordemos que no se podía dudar de lo dicho y mandado por Marx, Lenin, Stalin, Mussolini, Hitler, Perón, Mao Zedong y los hermanos Castro, entre otros. Este espíritu de manada puede tener sus orígenes en el miedo a la soledad de aquel que piensa autónomamente y contradice a la muchedumbre, en el miedo al desprecio, a la difamación y a la persecución. Sin embargo, el deseo de libertad por un lado y la huida de ella por el otro no son ontológicamente equivalentes. Cuando cedemos al miedo a la libertad, menguamos nuestra humanidad. El afán de libertad se nos revela como humanamente más originario que la renuncia a ella.

La libertad como autodeterminación no sólo existe respecto del hombre con su medio ambiente y sus congéneres. También actúa en los hombres individuales, cuando se liberan de aquello que surge tan

autoritariamente desde sí mismo: el poder de las pasiones y de los hábitos. En este sentido la libertad como *autodeterminación* significa *ser señor de sí mismo*. Éste es el pensamiento socrático y estoico que influye también en la ética kantiana: *la libertad es el poder de la razón sobre la sensualidad*.

¿Qué significa *auto* en el compuesto “autodeterminación”? Que el yo se determina a sí mismo. “Auto” sería el *yo* sujeto de la determinación que coincide con su objeto. Si hay libertad por autodeterminación, el sujeto es el determinante y el determinado. La autodeterminación significaría entonces: *no ser determinado por otro, sino serlo a partir de sí mismo y para sí mismo*. El yo de la autodeterminación se puede considerar substancia o no, un centro personal o no. Esas son unas cuestiones metafísicas de difícil y tal vez imposible solución, pero no dudamos de que la autodeterminación es una *espontaneidad del ser a partir de sí mismo*, y éste es el núcleo esencial de la libertad.

Esto se conjeturó desde la antigüedad. Aristóteles consideró como esencia del libre obrar que éste tiene su origen en el mismo agente. San Alberto Magno llama libre a quien es causa de su mismidad. Duns Scotto dice incluso que ser causa del propio querer o voluntad no puede ser otra cosa que ser ese mismo querer o voluntad. Spinoza define la libertad del modo siguiente: “*Se dice libre aquella cosa que existe a partir de la sola necesidad de su naturaleza, y es determinada a obrar por sí sola; ...*”<sup>119</sup>, y al hacerlo habla de autodeterminación, pero esta autodeterminación radical sólo conviene a Dios. Por su parte Schelling aplica también al hombre una definición semejante: “*Libre es sólo aquello que obra conforme a las leyes de su propia esencia y que no es determinado por nada ni interior ni exterior a sí*”.<sup>120</sup> Fichte concibe finalmente la libertad en el sentido de autodeterminación como lo absoluto en el hombre: “*Tan pronto nos tornamos conscientes de nuestra mismidad, nos atribuimos una facultad absoluta de libertad*.”<sup>121</sup>

También la filosofía contemporánea muestra, a pesar de otras diferencias, que la libertad se entiende preferentemente en el sentido

---

<sup>119</sup> Spinoza: 1677, pars prima, def. 7: “*Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; ...*”

<sup>120</sup> Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, en *Werke*, ed. M. Schröter, IV vol. principal, München 1927, p. 276: “*Frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts anderem weder in noch außer ihm bestimmt ist*”.

<sup>121</sup> Fichte: *Das System der Sittenlehre*, *Werke*, ed. F. Medicus, vol. II, Leipzig, sin fecha, p. 470: “*Wir schreiben uns, so gewiß wir unserer selbst bewußt werden, ein absolutes Vermögen der Freiheit zu*.”

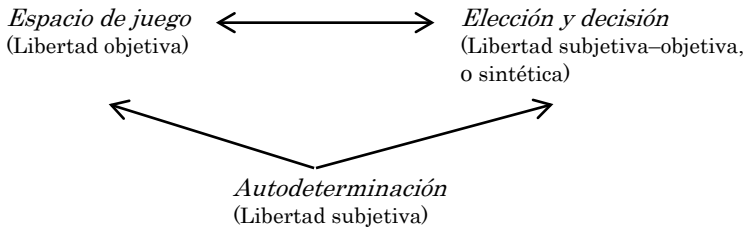
de autodeterminación. Max Scheler dice: “*Ser-libre y ser-auto-efectuante es una y la misma cosa.*”<sup>122</sup> Heidegger percibe el genuino ser del hombre en que él mismo no es siervo del “se” (*Man*), sino que se puede apropiarse de sí mismo: “*ser libre para la libertad de elegirse y apropiarse de sí mismo.*”<sup>123</sup> Jaspers entiende al hombre como puesto constantemente ante posibilidades entre las cuales él es libre de elegir: “*a pesar de toda la dependencia y determinación de mi existencia es cierto para mí que finalmente algo sólo depende de mí.*”<sup>124</sup> También Sartre concibe la libertad como autodeterminación absoluta, y concluye con que “*libertad es la definición del hombre.*”<sup>125</sup>

### § 6.7. Caracterización de la libertad

Las consideraciones anteriores nos permiten aproximarnos, si no a una definición, al menos a una caracterización de la libertad que reúne los tres aspectos mencionados de espacio de juego, elección y decisión, y autodeterminación, y que dice así:

*“La libertad es la posesión de un espacio de juego para cierto poder elegir y decidir, espacio dentro del cual el hombre puede determinarse a sí mismo sobre sí mismo.”*<sup>126</sup>

Podemos esquematizar la estructura de la libertad así determinada en estos tres momentos del modo siguiente:



<sup>122</sup> Scheler, Max: *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit, Gesammelte Werke*, vol. 10, p. 174: „*Frei-sein und Selbst-wirksam-sein, das ist ein und dasselbe.*“

<sup>123</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen, 91960, p. 188: „*Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens.*“

<sup>124</sup> Jaspers, Karl: *Philosophie*, vol. I, Berlin, 1932, p. 15s.

<sup>125</sup> Sartre, Jean-Paul: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 36s y 83: “*liberté est la définition de l'homme*”.

<sup>126</sup> Una aproximación parcial a esta definición está prefigurada en Juan Bautista Alberdi, que dice: “*La libertad que no es un acto no es libertad, es una voz del diccionario de la lengua que vive del aire y muere en el aire.*”

El momento de la autodeterminación es el origen de los otros dos momentos, ya que en el límite es posible una autodeterminación sin elección ni espacio de juego. Es el caso en el que coinciden libertad y necesidad, como en Spinoza y tal vez en Hegel, en el que el ser absoluto se da a sí mismo el ser y se determina a sí mismo. Este momento es previo a todo un espacio de juego y a toda elección. Dicho de otro modo: la elección y la decisión suponen autodeterminación, pero no a la inversa. Por otra parte, sólo hay espacio de juego, si hay elección y decisión, y sólo hay posibilidad de elección y de decisión si hay espacio de juego, es decir entre estos dos momentos se da una relación de biimplicación.

### § 6.8. Conflictos en la esencia de la libertad

¿Pueden darse conflictos entre los tres momentos de la libertad? En cierto sentido sí, como ocurre con los olvidos: pensamos obrar conforme a uno de los tres aspectos y olvidamos los restantes. Como cuando pensamos la libertad sólo como autodeterminación y olvidamos el espacio de juego en que se manifiesta la autorrealización. La libertad pensada como autodeterminación sin un espacio de juego determinado y sin libre albedrío es posible en la metafísica desde Parménides, y por lo tanto es un tema para metafísicos. Pero no es un tema que ocupe a personas situadas en su mundo. También podríamos considerar la libertad sólo como la posesión de un espacio de juego para el obrar, es decir la libertad objetiva, olvidando los otros aspectos. En tal caso solemos buscar ampliar todo lo posible nuestro espacio de juego sin respetar el espacio de juego de los prójimos. Al hacerlo también olvidaríamos el momento opuesto objetivo-subjetivo de la libertad de elección y decisión. Pero esto sólo es olvido ya que el hombre siempre elige y decide sobre sí mismo, u otros lo hacen por él, al menos parcialmente, dentro del espacio de juego.

Lo inevitable es que ambos, el espacio de juego junto a la libertad de elección y decisión, sólo surgen cuando se admite un existente, que Heidegger llama *Dasein*, con cierta autodeterminación. Hemos mencionado una posible asimetría real, ya que la autodeterminación puede darse sin los momentos del libre albedrío y el espacio de juego en el inicio de una metafísica como la que aparece en la primera parte del poema de Parménides. En cambio, cuando consideramos el libre albedrío o el espacio de juego, o ambos, del mundo de la vida del que hablaba Heidegger, las tres dimensiones de la libertad se requieren mutuamente.



## § 6.9. Azar y voluntad libre

Existe una la relación entre el azar y la voluntad libre. Recordemos dos de las estructuras básicas que hemos propuesto para el mundo fenoménico en que vivimos: (1) o bien éste está totalmente determinado mediante causas eficientes, (2) o bien no lo está.

En el segundo caso el devenir del mundo no estaría totalmente determinado, sino sólo parcialmente. y el azar y la libertad serían posibles. En un universo determinista no habría ni azar ni libertad, pues todo devenir sería en principio calculable toda vez que se conocieran los valores de todas sus variables independientes.

Sin embargo, si nuestras acciones se produjeran azarosamente, esto no significaría que sean libres. Podrían ser azarosas, pero no deliberadas, que es una de las condiciones que debe cumplir un acto libre. De todos modos, si fuera posible el azar, entonces al no haber determinismo absoluto, eso tornaría posible también a la libertad. Así *la posibilidad del azar es condición suficiente de la posibilidad de la libertad, pero sólo condición necesaria de su existencia*. Por otra parte, si es posible la libertad, entonces no hay determinismo absoluto, y esto también es compatible con el azar. Luego *la posibilidad de la libertad es condición suficiente de la posibilidad del azar, pero sólo condición necesaria de su existencia*. Hay entonces cierta biimplicación entre las *posibilidades* del azar y la libertad, pero no entre sus *realidades*. Resumimos este “teorema” del modo siguiente:

*El azar es posible si y sólo si la libertad es posible, es decir:  
La existencia del azar es condición necesaria de la existencia de la libertad.  
La existencia de la libertad es condición necesaria de la existencia del azar.*

La realidad del azar no implica la de la libertad, ya que ésta requiere algo más que un ámbito de indeterminación: la deliberación y la autodeterminación. Y la existencia de la libertad no implica la del azar, ya que éste consiste en un mundo parcialmente indeterminado, como aquel en el que existe libertad, pero no requiere una voluntad ni un querer libres. Azar y libertad suponen dos formas de indeterminación del mundo, que son compatibles, pero no se implican mutuamente.

Aquí recordamos que el mundo de la física clásica y de buena parte de las ciencias naturales contemporáneas sostienen aún el dogma del determinismo absoluto, mientras que toda moral y todo sistema legal, para ser posibles, requieren que la acción humana sea al menos parcialmente libre, y eso implica rechazar el determinismo absoluto.

¿De qué manera podríamos escapar de esta contradicción? ¿Podemos sostener el dogma del determinismo absoluto para el mundo fenoménico y simultáneamente de la libertad en el mundo moral? En su *Crítica de la razón pura* (*KrV*) Immanuel Kant propuso una ingeniosa solución: la contradicción entre el determinismo del mundo y la indeterminación de la voluntad sólo surge cuando se equipara un fenómeno del mundo de la experiencia con una *cosa en sí* (*Ding an sich*).

*“Pues, si los mismos fenómenos fueran cosas en sí, entonces no se puede salvar la libertad. [...] Si en cambio los fenómenos no valen para nada más que para lo que son, es decir no para cosas en sí, sino sólo para meras representaciones que se relacionan mediante leyes empíricas, entonces ellas deben tener fundamentos que no son fenómenos.”*<sup>127</sup>

De todos modos, la solución kantiana no es demostrable, pero de Kant podemos conservar su noción de libertad de la voluntad como “*la capacidad de comenzar por sí mismo una situación*”.<sup>128</sup> Cuán libre sea la voluntad humana y cuán determinadas estén las decisiones humanas por las experiencias, los sentimientos y los instintos, es un tema de ciencia empírica. Pero un ser humano con voluntad libre posee, además de entendimiento, experiencia sobre estados de cosas del mundo y de sus cambios, principios morales y saber de los estados de cosas obligatorios, prohibidos y permitidos en la sociedad en que vive, todo lo que le permite obrar sobre estados de cosas que de otro modo seguirían su devenir determinista; es decir tal voluntad se nos presenta en nuestra experiencia mundana como poseyendo un aspecto de libertad que trasciende las coerciones y costumbres sociales y permite modificar el devenir mundano.

### § 6.10. Libertad: una defensa insuficiente pragmática–trascendental

Numerosos líderes religiosos cristianos dudaron, o incluso rechazaron, que el hombre tuviese una voluntad libre, al menos en cuestiones que atañen a su relación con Dios. San Agustín dudó al respecto, pero finalmente admitió la libertad, aunque concedió a la

---

<sup>127</sup> „Denn, sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. [...] Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind.“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B 564 f).

<sup>128</sup> „das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“ (*Kritik der reinen Vernunft*, B 561).

gracia divina un papel central en las relaciones entre Dios y el hombre. La vida de San Agustín tiene períodos incompatibles. De su juventud licenciosa a su posterior ascetismo, de su etapa maniquea previa a su conversión al cristianismo, todo ello torna comprensible que la obra que trata el problema de la libertad de la voluntad humana, *De libero arbitrio* (387–391), esté dirigida principalmente contra el maniqueísmo, aunque parcialmente también contra el escepticismo.

Lo que aquí nos interesa de esa obra de Agustín, además de su rechazo del determinismo, es su afirmación de que *la mera pretensión de responder a la pregunta de si existe la libertad ya supone la existencia de la libertad*. De otro modo: *la libertad de la voluntad es condición de posibilidad del todo cuestionar y consecuentemente de todo saber*. Esa idea es simple y genial: si el universo y todos sus entes, incluidos los seres humanos, están absolutamente determinados, sin excepciones, entonces el pensar y el obrar que atribuimos a cualquier ser humano no es más un simple producto de la causalidad universal, lo que equivale a decir que no son ni un pensar ni un obrar del ser humano al que se le atribuyen: no sería él quien piensa u obra, todo sería una mera ficción producida en un mundo causalmente determinado. ¿Es esto diferente a decir que no hay ni pensar ni obrar en el mundo? No lo es. El argumento agustiniano es uno que boceta esa defensa pragmática.

La implicación que busca fundar Agustín es la siguiente:

*Si el mundo está totalmente determinado, entonces no hay pensar ni obrar.*

Ella se sigue de su contrapositiva:

*Si hay pensar y obrar, entonces el mundo no está totalmente determinado.*

Pero ya sabemos que:

*Si el mundo no está totalmente determinado, hay a lo sumo un determinismo parcial. Y si el determinismo es a lo sumo parcial, entonces hay azar y/o libertad en el mundo.*

Como la existencia de la libertad es una parte de la disyunción consecuente, esto nos dice que la libertad es al menos una de las condiciones de posibilidad del pensar y del obrar humano. Si somos nosotros los que pensamos y obramos (condición suficiente), entonces

somos libres, y si somos libres (condición necesaria), entonces podemos (es posible) pensar y obrar. Por eso modalmente se sigue que *es posible pensar y obrar, si y sólo si somos libres*.

Sin embargo, con este argumento no demostramos nuestra libertad, sino sólo que hay una equivalencia modal entre poder pensar y obrar, y ser libre. Pero podemos dar un paso más: ¿qué es lo que hicimos? Un ejercicio para establecer una relación lógica entre la libertad y la posibilidad de pensar y obrar. Pero ¿hicimos nosotros ese ejercicio lógico, o él es una simple consecuencia necesaria de un mundo absolutamente determinista? Pero nuevamente ¿esto lo hemos pensado nosotros o es otra consecuencia necesaria en el mundo absolutamente determinista? Y así *in infinitum*. Caemos así en un *regressus in infinitum* en el que, en cada paso, se mienta un paso anterior, pero al hacerlo suponemos tácitamente la libertad del nuevo paso. Ésta es la estructura tácita del *regressus*: *en todo pensar y obrar el sujeto se pone a sí mismo como autor de ese pensar u obrar, es decir se pone como sujeto libre*.

Esta tácita hipótesis pragmática se opone el dogma general del determinismo universal, totalmente eficiente o también final. Surge entonces una contradicción que no podemos decidir más allá de toda duda. Por eso buscaremos construir un argumento insuficientemente fundado que nos permita sostener uno de los extremos de la contradicción. Y lo haremos buscando una asimetría estructural entre ellos.

Veamos cómo procedimos hasta aquí. Supongamos encontrarnos en un diálogo entre dos partes, el *proponente*, que afirma una tesis, y el *oponente*, que propone una tesis incompatible con la del proponente, o al menos duda de esa tesis inicial.

Supongamos que la tesis del proponente es afirmar que toda voluntad humana es libre, pues sin libertad no hay voluntad humana, sino sólo una apariencia de ella que se manifiesta en el determinismo universal. Por su parte el oponente afirma la tesis incompatible de que el determinismo es universal.

¿Cuál de las dos tesis es *más defendible*? Inmediatamente aparece una asimetría interesante: *ambos agentes, proponente y oponente, al enunciar sus tesis se ponen tácitamente como sus autores, es decir como sujetos libres de sus actos de enunciar*. Pero frente a ello las tesis que enuncian difieren: la del proponente afirma el libre albedrío, en tanto que la del oponente niega ese libre albedrío. Al enunciar su tesis, *el proponente en su acto de enunciar se considera autor del mismo, es decir agente libre, y su enunciado afirma esa libertad*. Es decir, para el

proponente son coherentes el acto de enunciar y el contenido de la tesis enunciada.

*Pero el oponente también se considera autor de su tesis, es decir agente libre, aunque el enunciado que defiende afirma la tesis incompatible del determinismo universal, es decir la inexistencia de la libertad.*

Resumiendo, para el proponente el contenido pragmático de su enunciar y el semántico de lo enunciado son consistentes, en cambio para el oponente el contenido pragmático de su enunciar y el semántico de lo enunciado son inconsistentes. Llegamos así a una *consistencia pragmático-semántica para el proponente* y una *contradicción pragmático-semántica para el oponente*. Advirtamos además que todo acto de proponer una tesis pone a quien lo enuncia como su autor, es decir, como sujeto libre. Éste es el *supuesto pragmático tácito* de todo pensar y obrar, que no puede evitar tenerse por libre al hacerlo, incluso cuando propone una tesis que niega su propia libertad. Esta asimetría pragmático-semántica es muy persuasiva, aunque insuficiente para demostrar la libertad del querer humano, pero es a la que llegamos al reflexionar sobre nuestro pensar y obrar.

Fuera de ese marco pragmático-semántico ¿qué otros fundamentos tenemos para sostener la libertad personal? Lo más usual es recurrir a la experiencia de nuestro pensar y obrar. Al hacerlo no sólo nos ponemos como autores de nuestro pensar y obrar, sino que no encontramos motivos para sostener lo contrario. Por el contrario, quien sostenga un determinismo universal, el que es empíricamente dudoso, debería proponer fundamentos para ello. Es cierto que el dogma determinista fue extremadamente exitoso en la construcción de la física clásica, pero hay que tener en cuenta que cuando se la formuló, no fue pensaba como un dogma universal, sino como uno que regía sólo para el mundo físico, que se consideraba causalmente determinado, pero no se suponía que también rigiera para el pensar y obrar humano. Incluso los animales, en cuanto no eran humanos, podían ser considerados sistemas que obedecían la causalidad eficiente universal (ese fue el caso de Descartes), por lo que se los concebía como mecanismos no libres. El problema surgió cuando se extendió ese dogma determinista a la totalidad de los seres del universo, incluidos los humanos, porque ese dogma absolutizado negó todo pensar y obrar autónomo, es decir, negó toda libertad.

Estamos entonces ante un conflicto de creencias: entre la creencia coherente en la existencia de la libertad humana, que surge de la reflexión sobre nuestro pensar y obrar, y la creencia discutible de la absoluta ausencia de libertad de nuestro pensar y obrar, ya que comete

una contradicción pragmático–semántica con la mera praxis del pensar y obrar de quien la enuncia.

Podemos admitir que *el determinismo es un dogma útil*, especialmente para la ciencia determinista clásica, pero no obstante es un dogma. Además, al menos algunas presentaciones de la mecánica cuántica presentan ciertos aspectos de indeterminación que requieren un *minus* de determinación en el mundo de la microfísica. Como no sabemos cuál es la verdadera estructura del mundo en que vivimos, ni macro ni micro, advertimos la insuficiencia del dogma determinista universal. A esto agregamos la experiencia de la libertad que se manifiesta en nuestra reflexión sobre nuestro pensar y obrar, que nos permite sostener razonablemente nuestra libertad, aunque sin que podamos demostrar su existencia. Sólo hemos alcanzado un *fundamento pragmático–semántico insuficiente de nuestra libertad* por reflexión sobre la estructura necesaria de nuestro pensar y obrar, y *una afirmación razonable de su existencia, por una extensa experiencia de nuestras acciones y pensamientos como fenómenos libres*. Estos fundamentos insuficientes son todo lo que hemos podido aducir en defensa de la libertad que nos atribuimos, pero pueden considerarse un buen fundamento para la creencia racional en la existencia de la libertad, al menos parcial, de nuestro querer y obrar.

#### § 6.11. **Erasmus de Rotterdam versus Martín Lutero (*De libero arbitrio* 1524 versus *De servo arbitrio* 1525)**

No recuerdo que algún otro autor cristiano, además de San Agustín, haya esbozado argumentos como el propuesto en la sección anterior. Los cristianos han preferido argumentar basándose en la Biblia y las interpretaciones y doctrinas posteriores de sus autoridades religiosas. Por ejemplo, como era evidente que la ausencia de una voluntad libre conducía a dificultades en las doctrinas del pecado, de la culpa y el perdón, el cristianismo, tanto de los católicos, como de los ortodoxos y de muchas variantes reformistas, defendieron la libertad de la voluntad humana. Sin ella no era reprochable ni encomiable ninguna acción humana, no había pecado, ni culpa, ni castigo, ni perdón.

Pero con las religiones del libro, a las causas del cambio en el mundo se agregó una nueva causa: a la causa eficiente determinista, al azar y la voluntad libre del hombre, los cristianos agregaron una nueva causa: la del obrar libre de un ser superior llamado Dios, ser que obra, atrae o dirige el devenir de la creación, y por lo menos influye en el querer humano y puede así limitar su arbitrio. Esto permite entender la tesis

defendida por Martín Lutero en su escrito *De servo arbitrio* de 1525, un escrito pensado para refutar la doctrina del gran humanista neerlandés Erasmo de Rotterdam, quien la expusiera principalmente en su escrito *De libero arbitrio* de 1524. *De servo arbitrio* se considera uno de los textos teológicos más importantes de Lutero.

Éste se pregunta si el hombre, después de la caída y el pecado original (*peccatum originale vel hereditarium*), ha conservado la libertad de decidirse a alcanzar la gracia divina, o de si esta misma decisión es ya una gracia dada gratuitamente por Dios. De acuerdo con Pablo de Tarso y parcialmente con San Agustín, y en contra de la antropología optimista del humanismo, Lutero afirma con vehemencia que sólo la gracia es eficaz para salvar al hombre y niega rotundamente que el hombre tenga una voluntad libre *respecto de la voluntad de Dios*, quien es causa de toda salvación o condena eterna. Sobre ellas sólo decide la voluntad soberana de Dios:

*Si creemos que es verdadero que Dios lo sabe y ordena todo **antes**, entonces él en su saber y determinar **previos** no puede ni ser engañado ni impedido, entonces tampoco puede ocurrir nada, si él mismo no lo quiere. Por esto la razón misma es obligada a reconocer que no puede haber una voluntad libre ni en el hombre, ni en el ángel, ni en ninguna otra criatura.*<sup>129</sup>

Esas expresiones de Lutero y sus polémicas posteriores, sobre todo con Erasmo, condujeron a que la teología luterana adhiriera a la *predestinación*. Juan Calvino se plegó a esta tesis, en tanto que Philipp Melanchthon, el “*praeceptor Germaniae*”<sup>130</sup>, en su *Confessio Augustana* (CA 18) estuvo más cerca de la posición católica que defendía la existencia de la libertad humana.

El argumento luterano en *De servo arbitrio* parece coherente con la omnipotencia y omnisciencia divinas, doctrinas siempre defendidas por el cristianismo, pero es ambiguo, ya que *depende del modo en que entendamos la omnipotencia y la omnisciencia divinas*. Para mostrar esa ambigüedad hemos escrito en negrita dos palabras del texto

---

<sup>129</sup> *Wenn wir glauben, es sei wahr, dass Gott alles **vorherweiß** und **vorherordnet**, dann kann er in seinem **Vorherwissen** und in seiner **Vorherbestimmung** weder getäuscht noch gehindert werden, dann kann auch nichts geschehen, wenn er es nicht selbst will. Das ist die Vernunft selbst gezwungen zuzugeben, die zugleich selbst bezeugt, dass es einen freien Willen weder im Menschen noch im Engel, noch in sonst einer Kreatur geben kann.* (Texto tomado de la traducción alemana de *De servo arbitrio*, heiligenlexikon.de, 2 de diciembre de 2016.)

<sup>130</sup> “*Lehrer Deutschlands*” o maestro de Alemania.

traducido, “*antes*” y “*previo*”.<sup>131</sup> Nos parece que Lutero no quiere negar la libertad humana *en general*, sino sólo la libertad cuando ella entra en colisión con el conocer y el querer divino.

Pero comencemos por el *caso general* del obrar humano, cuando éste no entra en colisión con el querer divino, como son todos los actos moralmente indiferentes.

Dios trasciende al tiempo, pero dado nuestro hábito de representar todo fenómeno en el tiempo, podría imaginar a Dios inadvertidamente como conociendo y obrando *en el tiempo*. De modo que hay dos maneras de concebir la relación de Dios con el tiempo: Dios, que es atemporal, podría ser omnipotente y omnisciente conociendo y obrando (1) *sobre el tiempo* o (2) *en el tiempo*.

Si admitiéramos que Dios conoce el mundo y obra en él *en el tiempo*, entonces, al hacerlo, Dios *deveniría* en el tiempo en el que conoce y obra. Pero devenir es llegar a ser y dejar de ser, como ocurre con todo ser que cambia.<sup>132</sup> Pero el cambio no conviene a Dios, que como ser perfecto no puede cambiar, pues el cambio es dejar de ser y llegar a ser, algo que sólo acontece a los seres imperfectos. Por lo tanto, Dios, que es perfecto, no puede ser *en el tiempo*, debe ser atemporal, y esto lo sabía muy bien Lutero.

Por lo tanto, debemos distinguir entre el mundo y el obrar humano, por un lado, que son temporales e imperfectos, y Dios por el otro, que es el ser perfecto, que por lo tanto, si conoce y obra, lo hace *sobre el tiempo, jamás en el tiempo*. Siempre desde la eternidad. En el mundo hay tiempo, un antes, un ahora y un después, en Dios no, por lo que la segunda variante de conocer y obrar en el tiempo es incompatible con la noción de Dios. La atemporalidad es la forma de eternidad que le conviene y desde la que conoce lo temporal mundano. Todo le es conocido desde fuera del tiempo y sobre el tiempo, también los actos libres del hombre. Esta forma atemporal de su ser es la que permite compatibilizar la omnipotencia y omnisciencia divinas con la libertad de los actos humanos. Al negar el devenir de Dios, estamos obligados a concluir que el antes y el después mundanos, son simultáneos para la eternidad sin tiempo de la divinidad. Pensar lo contrario, que Dios conoce y obra *en* el tiempo, no podría ser un error de Lutero. Su saber filosófico y teológico le hubiesen impedido confundir entre el *ser en* y el *ser sobre* el tiempo. Pero de este punto surgen varias consecuencias inmediatas:

---

<sup>131</sup> A ambas les corresponde el prefijo alemán “*vorher*”.

<sup>132</sup> No sólo en la generación o γένεσις y la corrupción o φθορά de Aristóteles. Ver *De generatione et corruptione* (περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς).



Si Dios conociese y obrase *en el mundo*, entonces el ser humano no sería libre, pero tampoco Dios sería Dios, pues devendría, y el devenir es imperfección. Y si Dios conociese y obrase *sobre el mundo desde su atemporalidad*, entonces sí podría ser Dios, pero a su vez el ser humano podría ser libre.

El Dios atemporal que conoce y obra en un acto único que constituye su propio ser, también conoce y obra sobre el mundo en ese acto único, pero esto último es compatible con la libertad humana. Por lo tanto, podríamos considerar que el *De servo arbitrio* de Lutero no debería negar este modo de ser libre de los hombres, en tanto éstos se ocupen y obren en dominios que son moralmente indiferentes respecto del querer divino, aunque esto no es seguro. En caso positivo, al tratar el rechazo del libre arbitrio luterano, podríamos establecer el límite de esa tesis en las obras que son indiferentes para el querer divino.

Hay otro aspecto de la libertad, diferente al del libre albedrío de naturaleza filosófica, que hace defendible la argumentación de Lutero y es de naturaleza teológica, pues depende de la revelación cristiana y de su elaboración posterior. Es claro que, si fuese cierto, como creen los cristianos, que hubo un pecado original y una consecuente caída, que hicieron del hombre un ser mortal e incapaz de acercarse por sí mismo a Dios y alcanzar la gracia por sus solas fuerzas, entonces, si creyésemos eso, podríamos considerar que no somos libres cuando los actos humanos no se limitan al obrar sobre estados de cosas mundanas moralmente indiferentes, sino que buscan alcanzar a Dios y la salvación. Pero hay que advertir que este *minus* de libertad, o ese *servo arbitrio*, depende de que previamente se haya aceptado esa doctrina religiosa que viene del primer libro de la biblia, el *Génesis*.

Erasmus y Lutero están discutiendo como creyentes, y concuerdan en que el hombre no puede alcanzar la gracia y la salvación sin el concurso de la voluntad divina. Pero el énfasis de Erasmo está puesto en el aspecto filosófico de la libertad como libre arbitrio, mientras que el énfasis de Lutero se pone en negar la capacidad humana de alcanzar por sí solo la gracia y la salvación.

Con ello no vemos entre ambos una auténtica contradicción, porque la libertad erasmiana y la servidumbre luterana se refieren a dos ámbitos compatibles. La servidumbre respecto de la voluntad divina sólo se limitaría a la posibilidad de lograr la gracia y la salvación, pero sería compatible con el libre arbitrio en el mundo, tanto en lo que respecta a lo moralmente indiferente como a lo moralmente prohibido u obligatorio, en tanto no pretenda suplantar a Dios en cuestiones de gracia y salvación. De modo que no encontramos contradicción entre el libre albedrío de Erasmo y el siervo albedrío de Lutero.



## Capítulo 7

### ESBOZO DE UNA MORAL AGNÓSTICA MÍNIMA

#### § 7.1. Introducción

*Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.*

Arthur Schopenhauer<sup>133</sup>

*Vide meliora proboque, deteriora sequor.*

Ovidio<sup>134</sup>

“*Predicar la moral es fácil, fundar la moral difícil*”, dice Schopenhauer en su lema a *Über die Grundlage der Moral (Sobre el fundamento de la moral)*. “*Veo las cosas mejores y las apruebo, pero sigo las peores*”, dice Ovidio en su *Metamorfosis*. Y ambos tienen muchas veces razón. Pero antes de ocuparnos de los fundamentos y de las obediencias y desobediencias a las reglas de una moral debemos aclarar qué entendemos con esa expresión y qué especies de moral existen. Recién después estaremos con condiciones de abocarnos a sus problemas de fundamentación y de juicio sobre conductas morales e inmorales.

Es difícil encontrar *demostraciones* en cuestiones de costumbres. Las que existen se refieren a sus condiciones formales y a las condiciones

---

<sup>133</sup>Ver Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, vol. III, pp. 472, 629 y 814.

<sup>134</sup>Ovidio, *Metamorfosis*, libro VII, vv. 20-21.

materiales básicas sin las cuales no es posible construir un sistema moral cualquiera. Por eso son pocos quienes actualmente intentan *demostrar* en cuestiones morales, aunque siempre es posible buscar *buenos fundamentos* para algunos principios y normas morales, es decir fundamentos tales que superen adecuadamente las objeciones que se les hayan propuesto hasta el momento. A partir de aquí intentaremos proponer algunas condiciones de posibilidad para una moral mínima que no dependa de tradiciones, ni de religiones o doctrinas filosóficas dudosas. Por eso buscaremos ciertas condiciones necesarias para una *moral agnóstica*. Una moral tal se puede considerar una moral mínima implícita en muchas formas más amplias y exigentes de moralidad, algunas de las cuales podrían pretender incluso la calificación de “morales magnánimas”. Hans Küng diría que una moral mínima se podría llamar también “*moral mundial*” (*Weltethos*, en su original alemán).

## § 7.2. La aproximación a la ética de Wilhelm Kamlah

En lo inmediato no discutiremos otros temas importantes, como el de los imperativos categóricos kantianos y su fundamentación, o las relaciones entre bienes y valores, o el álgebra moral que surge de estos temas, aunque varios de ellos serán considerados más abajo. Pero aquí sí es necesario recordar algunas cuestiones antropológicas que deben ser elucidadas antes de intentar esbozar una moral mínima. Para ello recurriremos a algunas ideas importantes de un autor poco difundido entre nosotros, el Prof. Dr. Wilhelm Kamlah<sup>135</sup> (1905–1976), un autor que influyó en intelectuales como el Prof. Dr. Joseph Ratzinger, luego papa Benedicto XVI, cuya tesis que consideraba al cristianismo como “*la síntesis, transmitida por Jesucristo, entre la fe de Israel y el espíritu griego*”<sup>136</sup> fue inspirada por una obra de Kamlah de 1951, *Christentum und Geschichtlichkeit (Cristianismo e historicidad)*. Kamlah influyó también en científicos de otras disciplinas, como en el matemático, lógico, teórico de la ciencia y filósofo Paul Lorenzen, con quien fundó la que luego fuera conocida como la nueva *Escuela de*

---

<sup>135</sup> Kamlah se doctoró en Filosofía en 1930, fue teólogo evangelista (provenía de una familia de pastores), músico e historiador. Fue un crítico de la filosofía heideggeriana y fue además quien reintrodujo la música de Heinrich Schütz en la consciencia musical del siglo XX.

<sup>136</sup> „...die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“, en Joseph Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik: neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1987. S. 205.

*Erlangen (Erlanger Schule)*, o *Constructivismo de Erlangen (Erlanger Konstruktivismus)*.

El comienzo de una ética requiere al menos un previo esbozo de antropología. Aquí comenzamos con una idea de Kamlah fundada en una experiencia fundamental: *Nosotros, los seres humanos, somos todos indigentes (Wir Menschen alle sind bedürftig)*<sup>137</sup> Nuestro cuestionar y obrar posteriores remiten siempre a esa nuestra necesidad o indigencia originaria, que Kamlah llama *Bedürftigkeit*. Su primer principio dice “*Finalmente, enredados en nuestro cuestionar y obrar todas nuestras acciones son y permanecen referidos a esa nuestra fundamental indigencia (necesidad).*”<sup>138</sup> Otra experiencia inicial enfatizada por Kamlah son *las cosas que ocurren* en el sentido preciso de los acontecimientos que *nos salen al encuentro (uns widerfahren)*, a los que denomina *Widerfahrnisse (los que nos salen al encuentro)*, y no podemos evitar, ya que no dependen de nuestro obrar y para los que en general no estamos preparados.

Cuando abstraemos su inevitable “salirnos al encuentro” sólo nos quedan acontecimientos o sucesos. Lo que nos sale al encuentro sin que podamos evitarlo pueden ser acontecimientos aleatorios, como un aguacero o un terremoto. Otros, como nacer, crecer, madurar, declinar y morir, pero también desmayarse, son necesarios. En general los *Widerfahrnisse* se relacionan forzosamente con nuestra indigencia originaria. Algunos son agradables, deseados o esperados, otros son desagradables, molestos. Incluso pueden ser aborrecibles, atroces, detestables, como muchas adversidades y penurias.

A lo anterior agrega Kamlah una tercera experiencia inevitable: la de que para vivir los seres humanos dependemos mutuamente. Por eso comienza sus reflexiones normativas con una variante de la regla de oro: “*Observa que los otros son hombres menesterosos como tú mismo y obra en consecuencia*”<sup>139</sup>. Sobre esa base desarrolla su ética, que no sólo se limita a las cuestiones del deber, como en el caso de Kant, pues no se limita a preguntar *¿cómo debo obrar?*, sino que amplía el objeto de la ética con la cuestión de *¿cómo vivo una vida plena?* Con esto incluye en su ética el tema de la *eudaimonía* o paz del alma, y propone un instrumento para alcanzarla, que es la práctica de la liberación o “*desasimiento*” (*Loslassen*) del sujeto respecto de sus propios deseos,

---

<sup>137</sup> *Bedürftig* o *armselig*, es decir, necesitado.

<sup>138</sup> *Verwickelt in unser Fragen und Handeln sind und bleiben alle unsere Handlungen in letzter Konsequenz auf diese unsere grundlegende Bedürftigkeit (Not, Bedürfnis) bezogen.*” Kamlah 1972, §2, p. 32 y especialmente §6, *Begehren und Bedürfen*, p. 52 ss.

<sup>139</sup> *Beachte, dass die anderen bedürftige Menschen sind wie du selbst, und handle demgemäß.*

desasimiento que nos recuerda la doctrina budista. Este desasimiento, junto a los bienes de la vitalidad entre otros, nos aproxima a la paz del alma, la que requiere también la paz ante la propia muerte y el estar preparado para asumirla. Como vemos se trata de una ética de vasto formato, que conserva aspectos de la ética aristotélica, de la kantiana, y rasgos de la filosofía oriental. Sólo quien parte de la práctica del desasirse o liberarse (*Loslassen*) advierte que este liberarse posibilita una vida apacible y comprende qué es la eudaimonía o paz del alma, que incluye también bienes vitales.

Es interesante que para Kamlah lo que nos sale al encuentro precede a los objetos del mundo. El ser humano y „lo que nos sale al encuentro” no se constituye por adición de la voluntad libre a partir de los objetos físicos, sino a la inversa, éstos se alcanzan por abstracción de lo que nos conmueve como humanos. El hombre ya está presente cuando se reflexiona sobre sí mismo y por abstracción, reflexión y pensamiento metódico se alcanzan los objetos que permiten el desarrollo de los objetos físicos materiales y formales sobre las que se construyen las ciencias.

Otros temas fundamentales de la reflexión de Kamlah – y que preocupan a todo filósofo – son los temas de la muerte, del suicidio y la eutanasia. Kamlah no admite un derecho universal al suicidio, pero no lo condena universalmente. Admite que, en ciertos casos, como el de los sufrimientos insoportables y permanentes, el propio sujeto tiene el derecho a decidir su muerte y su momento. Este sería un acto libre que Kamlah no llama suicidio, sino “*muerte libre*” (*Freitod*). Éste es un tema digno de discutir en sus detalles, que inciden en la constitución de las distintas doctrinas éticas.

### § 7.3. Un esbozo de moral

El esbozo de ética que propondremos es mucho más frugal que el de Kamlah. Sólo pretende ser una ética independiente de toda creencia religiosa, filosófica o tradicional. Tampoco intentaremos fundarla más allá de toda duda. Nuestro objetivo será sólo alcanzar un fundamento *falible* que empero podamos defender de cada objeción que haya sido propuesta hasta el momento. Aceptamos las experiencias universales rescatadas por Kamlah de que los seres humanos somos indigentes, expuestos a acontecimientos que no podemos evitar y que somos mutuamente dependientes, pero aquí queremos enfatizar que esas experiencias conviven necesariamente con un deseo nuestro originario de vivir una larga vida sin dolor. En verdad deseáramos una vida

eterna sin dolor aquí en este mundo – no sabemos si hay un más allá o no lo hay, ni sabemos si será mejor o peor que este más acá – pero sí sabemos que nuestro deseo de vida eterna en este mundo no es posible, al menos actualmente.

Una condición necesaria para que nuestro deseo originario de vivir una larga vida sin dolor sea posible, es que nuestra existencia transcurra en un grupo humano en el que haya una convivencia pacífica duradera. Por eso la tarea fundamental de los miembros de toda sociedad que pretenda perdurar será la de constituir dicha convivencia pacífica duradera. Éste es un tema crucial que más adelante abordaremos. Ahora nos ocuparemos de algunas cuestiones previas, que tratan etimologías y definiciones que pretenden aclarar nuestra discusión.

#### § 7.4. **Ética y moral**

¿De dónde viene la palabra *ética*? El adjetivo griego ἠθική aparece en la frase ἠθική ἐπιστήμη, que significa el saber, entendimiento y también ciencia moral. Ese adjetivo deriva del sustantivo ἦθος, que es el carácter, la naturaleza o el temperamento de una persona. Pero en griego existe también el sustantivo ἔθος, que es el uso o la costumbre. Dichos sustantivos mientan conceptos distintos, aunque tengan una sinonimia parcial, ya que el sentido de ἔθος está incluido en el de ἦθος, pues los usos y las costumbres de una persona son parte de su carácter y temperamento. La frase ἠθική ἐπιστήμη fue traducida al latín por Cicerón como *philosophia moralis*, que en lengua española nos da “filosofía moral” y “filosofía de las costumbres”<sup>140</sup>.

Una curiosidad que es preciso mencionar, es que desde hace ya mucho tiempo se ha instalado entre los hispanohablantes, sobre todo entre políticos y periodistas, la costumbre de usar la expresión “*la ética y la moral*”. Quienes así se expresan, se refieren sin duda a cuestiones de costumbre, y parecen suponer que los términos “moral” y “ética” mientan conceptos diversos, aunque dan también la impresión de no saber cuál es el sentido preciso de cada una de ellas, dudan, y ante la duda las acumulan.

Vayamos a otro aspecto de esta dualidad. Es verdad que durante mucho tiempo “ética” y “moral” fueron consideradas expresiones sinónimas, como lo sugiere la propia traducción ciceroniana. Pero hoy no es ése generalmente el caso. Ambas expresiones, ética y moral, son

---

<sup>140</sup>CICERÓN, *De fato* 1. Vid. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, p. 149.

ambiguas y vagas. No obstante, no conocemos quienes no admitan que una moral consta al menos de un sistema de normas que obligan, prohíben o permiten bilateralmente ciertas acciones a ciertos sujetos, e intentan regular la vida de los agentes de una comunidad humana. También sabemos que dichas normas están inevitablemente conectadas con juicios relativos a lo bueno y a lo malo, y en forma más abstracta, a cuestiones sobre el *bien* y el *mal*, y dentro de lo bueno y lo malo, al problema de sus grados y comparaciones, de cómo se prefiere o se posterga un bien a otro bien, o un mal a otro mal, de donde surge el problema de comparar los *valores* de los bienes y los *disvalores* de los males.

Hay otro aspecto en la oposición entre moral y ética. Actualmente la palabra “ética” alude frecuentemente a una reflexión metódica y crítica acerca de cualquier moral empírica. Existen reflexiones que las estudian descriptivamente y otras que pretenden criticar sus normas desde una reflexión racional.

Además, la filosofía práctica es un género científico muy amplio, cuyas especies principales son las filosofías sociales, del estado, del derecho, de la economía y ciertamente la ética. Recordamos que fue Aristóteles quien designó ética a la disciplina que pretendía describir una *ciencia de las costumbres*, ya que para él la praxis humana era en principio accesible a la reflexión racional. Pero por otra parte también advertía que esa ciencia de las costumbres no podía aspirar a ser de la misma naturaleza que la ciencia matemática, aunque el ideal científico al que siempre debía aspirarse fuera el de esa ciencia, ideal que sólo en algunos aspectos de la construcción de la ética y sólo para algunos de sus problemas era alcanzable. Así lo expresa en su *Ética Nicomaquea*, cuando dice:

*porque es propio del instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos, en la medida en que la admita la naturaleza de la cosa, evidentemente tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como requerir demostraciones a un retórico.*<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> *Ética Nicomaquea* I, 3, 1094b24-27. Véase también: *Pero es menester también recordar lo que llevamos dicho y no buscar el rigor del mismo modo en todas las cuestiones, sino en cada una según la materia propuesta y en la medida propia de aquella investigación. En efecto, el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto: el uno en la medida en que es útil para su obra; el otro busca qué es o qué propiedades tiene, pues es contemplador de la verdad.* (*Ética Nicomaquea* 1098a26-b1.) En la persuasión retórica se usa la semejanza, pero de un modo diferente al de la semejanza matemática que aparece p. ej. en el libro VI de los *Elementos* de EUCLIDES, que es una relación de equivalencia, mientras que la vaga noción de semejanza de los discursos retóricos, que no son ni lógicos ni matemáticos, es una relación reflexiva, simétrica e *intransitiva*. Un ejemplo típico es el de la semejanza entre rostros.



La ética tiene diferentes variantes, que no trataremos en este boceto inicial del dominio ético.

### § 7.5. Algunos comentarios

Volvamos a las dos citas que inician el capítulo. Ambas revelan grandes problemas morales. La de Schopenhauer decía que “*predicar la moral es fácil, fundar la moral difícil*”, y eso es verosímil. La de Ovidio es también frecuentemente verdadera, pero lo que dice es más grave, como surge de su traducción: *Veo las cosas mejores y las apruebo, pero sigo las peores*. No es necesario insistir en que, al tratar temas y dilemas morales, nos encontramos frecuentemente con situaciones semejantes.

Recorriendo ensayos de filosofía moral es difícil encontrar intentos de demostraciones en cuestiones de costumbres, salvo para aquellos aspectos estructurales necesarios que son “condiciones de posibilidad” de todo sistema moral que están en su base, que son de carácter sintético–formal, pero a veces también sintético–material, y que establecen la estructura mínima de todo desarrollo material empírico de una moral. Éste es posiblemente un motivo por el que pocas veces se intente *demostrar* en cuestiones morales, sobre todo en sus aspectos materiales, aunque muchas veces se busque alcanzar algún “*buen fundamento*” para sus principios y normas, es decir un fundamento que responda exitosamente a todas las objeciones que se han propuesto hasta la actualidad. En lo que sigue intentaremos presentar algunas de las condiciones para una moral mínima que no dependa de tradiciones, religiones, o tesis filosóficas insuficientemente fundadas. Ésta sería una moral mínima, que algunos llamarían una “moral pusilánime”, es decir una moral para un alma pequeña, de la que en general sólo se suele requerir su compatibilidad con otras formas superiores de moralidad, que podríamos llamar “morales magnánimas”. Entre otros temas importantes que dejaremos para más adelante, estarán los relativos a las distintas formas de los imperativos categóricos kantianos, las relaciones entre bienes y valores, y el álgebra moral que los organiza.

En los textos de Aristóteles citados arriba ya mencionamos el problema de la diferencia entre un fundamento “matemático” (teórico demostrativo) y uno retórico (práctico imperfecto y sólo persuasivo). En los textos aristotélicos citados se advertía esa distinción entre las formas de argumentar y construir objetos. Una de ellas corresponde a lo que él llamaba *episteme* y otra a lo que denominaba *pistis*, en alguna de sus formas específicas de fundamentación. Algunas de esas

diferencias las desarrollamos detalladamente en trabajos anteriores que hablan de la razón suficiente, la insuficiente y sus especies.<sup>142</sup>

En su *Política* 1253a1–11 Aristóteles consideraba que una de las características esenciales del hombre era la de ser el *animal político* (τὸ ζῷον πολιτικόν), expresión que se interpreta principalmente en dos sentidos. El primero es el *sentido extensional*, que designa a quien vive en una *polis* (ἡ πόλις), palabra que refería a la estructura estatal típica de la Grecia de su tiempo, que constaba de dos partes: un núcleo central habitado, en griego τὸ ἄστυ, lo que hoy consideraríamos propiamente la ciudad, y ἡ χώρα, sus zonas circundantes, económicas y culturales, es decir la región o campo, el país, incluso el espacio. El segundo sentido de *polis*, el *intensional*, era para Aristóteles la comunidad de las personas, que no se definía primariamente por su territorio. Hoy se suele traducir “*polis*” como “ciudad–estado”, una traducción en la que sin embargo no todos los filólogos coinciden.

Hoy se suele entender al *animal político* de Aristóteles en el sentido amplio de “*animal social*”, un animal que sólo puede y quiere vivir en sociedad, y por ello la constituye. Pero la vida en sociedad no es fácil de lograr: su existencia requiere establecer un sistema de “instituciones”, como las reglas para las labores legislativas, judiciales y ejecutivas, y un sistema de educación social que desarrolle en sus miembros las habilidades para discutir y decidir las acciones del todo político y de sus partes, en especial y necesariamente para la defensa exterior y la paz interior.

Ya anteriormente Platón, en su diálogo *El político* (Πολιτικός), había caracterizado la actividad del hombre de estado como un aspecto esencial para la existencia de la ciudad, e indicaba que el político debía obrar como un buen pastor que cuida de las personas particulares de modo de lograr que ellas se unan en un estado, que es el único lugar que torna posible una convivencia pacífica duradera. Fuera del estado y su sistema de instituciones y leyes los hombres inevitablemente lucharían entre sí y se aniquilarían.

Casi todos reconocemos con Aristóteles esa característica esencial de la humanidad como ser social. ¿Podríamos no ser sociales? Sí, pero en ocasiones extremas y por breve tiempo, como es el caso de un grupo de personas que no quieran seguir viviendo, que prefieran morir. En tal caso no requeriríamos constituir una sociedad duradera con su defensa exterior y sus reglas de convivencia interior. En cambio, si, como es habitual, cada miembro de un grupo humano persigue el *fin egoísta originario* de *vivir el mayor tiempo posible*, y recordamos que el ser

---

<sup>142</sup> Ver ROETTI 2014 y ROETTI 2016.

humano es forzosamente gregario, ya que es incapaz de sobrevivir en soledad, esto implica la decisión de perseguir el *fin altruista derivado* de constituir una *sociedad*, una estructura social que los obligue a colaborar para sobrevivir individualmente el mayor tiempo posible. En este caso el fin originario es egoísta, pero una de sus condiciones necesarias para posibilitarlo, es el fin altruista derivado de vivir en sociedad. Además de buscar dicho fin egoísta originario –que implica el fin altruista derivado de constituir una sociedad en la que reine una coexistencia pacífica duradera–, los seres humanos aman la compañía y desean vivir en ella. Sólo podemos desarrollar nuestras capacidades y habilidades en compañía, sea en el crecimiento, sea en el saber, sea en el trabajo o en la amistad y el amor. Es decir, advertimos que existe entre los humanos una esencial benevolencia en la especie: *homo homini sodalis*.

Pero simultáneamente advertimos en nosotros lo dicho por Thomas Hobbes, que el hombre es con frecuencia *homini lupus*. De modo que, aunque la solidaridad pueda ser una cualidad esencial, no es perfecta. Somos seres duales: nuestra benevolencia es imperfecta y defectuosa. La lucha entre humanos tiene muchos motivos, pero todas ellas se subsumen bajo el género de interacciones humanas que se denominan “conflictos”.

## § 7.6. El conflicto

Que se impidan o al menos se dificulten los proyectos de vidas largas y amables de las personas, manifiestan algunos defectos de la vida comunitaria. Podemos llamar “conflictos” a las situaciones o estados de cosas que impiden o dificultan dicha convivencia. Pero ¿qué es un conflicto y cuáles son sus géneros y especies? Y dado que son ellos los que impiden o dificultan una convivencia pacífica duradera, ¿cómo se los puede eliminar o al menos minimizar?

Comencemos precisando qué es un conflicto: Es una situación o estado de cosas en la que los intereses, los fines, las acciones o las valoraciones de los agentes – sean éstos personas, grupos humanos, organizaciones, estados o grupos de estados – son, o al menos parecen ser, incompatibles, y esos agentes entran en un enfrentamiento de alguna especie (si no hubiese ningún enfrentamiento sólo tendríamos una diferencia de opinión o de punto de vista). En resumen, un conflicto surge entre dos o más agentes y su causa es una incompatibilidad real o al menos aparente entre sus objetivos, es decir los intereses, los fines, las acciones o las valoraciones de los agentes, y consiste en acciones de

unos agentes por imponer sus fines, impidiendo la realización de los de sus oponentes.

Las estructuras de los conflictos pueden diferir, por lo que es conveniente intentar clasificarlos. Además, los conflictos desatan distintos tipos de sentimientos en sus agentes, especialmente la ira, y se desarrollan en conductas concretas, como agresiones de distintos tipos, que pueden llevar a destruir bienes de distinta naturaleza, tanto cosas como personas.

### § 7.7. Especies de conflictos

Una clasificación inmediata distingue los conflictos intrapersonales de los interpersonales. De los primeros se ocupa la psicología. Aquí nos interesan los segundos, aquellos que se dan entre personas diferentes, entre grupos sociales, y entre estados o grupos de estados. Otro problema importante es el de la estructura de los conflictos y sus particularidades.

En un conflicto todas sus partes pueden ser agentes, pero hay conflictos con agentes y pacientes. No siempre coinciden esos agentes y esos pacientes: en una pareja el conflicto puede darse entre los cónyuges y las posibilidades son en principio dos, las que a su vez tienen grados: que un cónyuge sea agente y el otro paciente, o que ambos sean agentes y pacientes del conflicto; en una familia los agentes pueden ser los padres y los pacientes los hijos, o a la inversa, y pueden darse variantes; entre estados los agentes y pacientes del conflicto pueden ser los gobiernos, o los agentes los gobiernos y los pacientes sus habitantes, etc. Como vemos hay muchísimas posibilidades.

De lo dicho se sigue que gozar de una vida en común pacífica y duradera no es una situación simple, ya que son siempre posibles los conflictos interpersonales. Por lo tanto, lograr una vida no conflictiva en una comunidad, lograr una paz duradera, es algo que debe ser *instituido*. Y esto requiere instaurar un sistema mínimo de normas, sean tradicionales o positivas, sean de índole moral, legal o económica, y además instaurar autoridades, es decir personas que, como se decía en Roma, tuviesen “*imperium*”, es decir mando y disposición para usar la fuerza y la violencia necesarias para obligar a cumplir las normas instituidas a quienes estuviesen bajo su mando e intentasen violarlas. Sin esas dos condiciones, sistema de normas y personas con mando, y fuerza y decisión para usarlo, no es posible una paz duradera en un grupo humano. Se requiere siempre *jus et imperium*. *Imperium* sin *jus* es tiranía, *jus* sin *imperium* es anomia.

En el comienzo de la reflexión ética y de su lado práctico, la moral, aparecen contradicciones o conflictos, que casi todas las escuelas filosóficas han tratado de superar. Y hay muchos modos de hacerlo. Hay quienes insisten en una eliminación completa de los conflictos como condición para aceptar un estado de cosas, o una acción, como moralmente aceptable, y hay otros que admiten que al menos se minimicen los conflictos hasta el punto en que la conflictividad restante permita una convivencia pacífica duradera. Los conflictos podrían tener consecuencias benéficas. Se podrían admitir balances costo–beneficio como medios para ponderar el mayor bienestar humano que alcanza la resolución de un conflicto.

Por otra parte en la solución de conflictos entre normas aparecen problemas relativos a la justicia, a la decisión de la consciencia como última instancia para la elección entre dos bienes o males, a la existencia de una presunta intuición moral como en Kant, o al equilibrio reflexivo y la coherencia, como sostiene John Rawls en su obra *Una Teoría de la Justicia (A Theory of Justice)*, que resulta de la combinación de las *características de una cultura*, de la *reflexión racional* y de *reacciones emocionales*. En todas las especies de conflictos también juegan un papel los *intereses*, como ya lo admitiera el propio Immanuel Kant en su *Crítica del Juicio*.

Conflictos éticos hay por doquier. Y cuando son relevantes pueden desencadenar contiendas políticas, en los que suelen tener un papel central aspectos religiosos, económicos, sociales o étnicos, pero también aspectos racionales. Ejemplos actuales son los de la eutanasia y el aborto, y los de sus límites morales y legales; o el conocimiento de las características genéticas como criterio de selección de embriones antes de su implantación, el de la terapia con células madre, o el de la tortura, o el del derribo de aeroplanos como medio de lucha antiterrorista, etc.

Otros conflictos son antiguos, incluso antiquísimos, como el de la admisión o rechazo de daños colaterales en acciones de guerra, donde cuenta la magnitud de esos daños; o la calificación de una guerra como justa, o la licitud de la resistencia armada contra una tiranía, o del estado de emergencia que justifica, por ejemplo, un tiro final, etc. En estos conflictos se dan dos efectos, uno de ellos considerado un bien moral y el otro un mal moral. La solución de esos conflictos requerirá ponderar esos bienes y males, y estimar su importancia relativa. Y con tales estimaciones se intentará proponer criterios para decidir si un estado de cosas o una acción son moralmente admisibles o no lo son. Otros conflictos morales contemporáneos surgen en las cuestiones relativas a la globalización, o a las crisis financieras internacionales, y

también en los debates actuales sobre el cambio climático y su control, entre varios otros.

### § 7.8. ¿Valores o bienes?

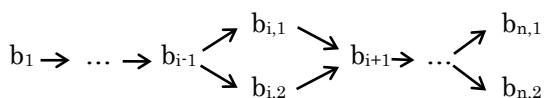
Afirma Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, libro 2, que “*de dos males hay que elegir siempre el menor*” (en latín: *De duobus malis, minor est semper eligendum*). Y concuerda Cicerón cuando dice “*De los males, elegir los menores*” (*Ex malis eligere minima*). Aquí se encuentra una de las fuentes de la noción de valor.

Tanto Aristóteles como Cicerón mandan escoger el mal menor, y esto supone una operación previa de comparación entre males, lo que reclama a su vez la existencia de criterios que permitan graduar los males en cuestión.

Y lo mismo se propone hacer con los bienes: compararlos, acordar cuál es mayor y cuál menor, y elegir cuál se nos manifiesta como el mayor de ellos, según los criterios de comparación admitidos. Hartmann propone los criterios de *altura* y *fuerza*.

La operación que permite otorgar valores es la de *preferencia* (preferir y postergar). Pero para esta operación necesitamos también criterios de comparación, como la altura y la fuerza mencionadas arriba. De los criterios que admitamos y de la operación de preferencia surgirán órdenes parciales (a veces retículos) entre bienes y males.

Hay diversos criterios de comparación entre ellos. Más adelante volveremos a los ya mencionados criterios fundamentales de *altura* y *fuerza* propuestos por Nicolai Hartmann. Ahora esbozaremos sólo un aspecto de esos órdenes parciales entre bienes o males. Un ejemplo de orden parcial en un conjunto de bienes  $\{b_1, \dots, b_{n,1}, b_{n,2}\}$  puede tener por ejemplo la siguiente forma:



La operación de preferencia y los criterios de comparación establecen órdenes parciales muchas veces no lineales, en casos particulares retículos, en los que pueden aparecer pares de bienes o males que se consideran *incommensurables* o equivalentes respecto del criterio de comparación que

se utilice, lo que impide preferir o postergar uno a otro, es decir, al comparar su bondad o maldad no se sabe cuál preferir.

Un ejemplo es el par de bienes  $\{b_{i,1}, b_{i,2}\}$  en el esquema superior. Se puede superar esa indecisión al menos de dos maneras: mediante una elección “al azar”, o apelando a un nuevo criterio de comparación que los torne no equivalentes. Y luego discutiendo si este nuevo criterio es moralmente más adecuado que el previamente admitido. Estas cuestiones son también propias de una teoría de valores.

### § 7.9. El bien y los bienes morales

El concepto de conflicto no sólo es más complejo que el boceto que presentamos, sino que es uno de los más debatidos en la ética filosófica. Y de los conflictos sólo algunos son considerados éticos. Por el momento prescindiremos del tema de los conflictos y nos concentraremos en un problema previo de toda ética: la de los bienes y los males. Después nos preguntaremos por la relación de bienes y males con los tan prestigiosos “valores”. Esta es una relación que es menester aclarar, ya que hoy en la lengua coloquial se usa y abusa de la palabra “valor”, que a veces se presenta como sinónima de la palabra “bien”. Casi nadie parece saber exactamente qué significa “valor” ni cuál es su relación con “bien”.

Los valores no sólo se presentan en los dominios morales, sino también en otros dominios, como los económicos, legales y estéticos. No comenzaremos nuestra discusión con el tema de los valores, ya que, de hacerlo, comenzaríamos con una palabra de significado desconocido, de la que tampoco conocemos sus géneros y especies, sus variantes y niveles, etc. Tampoco sabríamos que el valor es siempre un término *relativo* que pondera una relación de preferencia entre bienes, o entre males. Por eso comenzaremos aquí nuestro tratamiento de la ética como lo hace Aristóteles, a partir de los términos más inmediatos en todo discurso moral, los de “bien” y de “mal”.

Hablamos de bienes y de males en muchos dominios, por lo que deberíamos partir de éstos en sentido amplio y luego determinar cuáles son los bienes y males morales. Para comenzar, “bien” y “mal” también son términos relativos. Un mismo objeto puede ser un bien o un mal para alguien según la situación: un plato de comida es un bien para quien padece hambre, pero es un mal para quien está ahito. Y lo que es un bien para un agente puede ser un mal para otro: golpear a un agresor es un bien para el agredido y un mal para el agresor. Así suelen ser los bienes y males individuales. Esa falta de universalidad es uno de los motivos por los no se consideran bienes o males morales. De modo

que estos últimos deberán satisfacer otras características que los distinguen de los bienes y males meramente individuales.

Además “*bien*” y “*mal*” son expresiones ambiguas en el lenguaje coloquial. Lo unívoco es que siempre las utilizamos para referirnos a lo que apetecemos y a lo que rechazamos. De sus muchas variantes sólo algunas serán consideradas morales, que sin duda se referirán a los objetos y los actos que consideraremos buenos y malos en el orden moral. Estas variantes son las que hay que intentar caracterizar desde un punto de vista próximo al aristotélico.

Al recorrer la historia de la filosofía encontramos dos formas básicas de la noción de bien. La primera es la idea metafísica del bien “en sí”, sea en su forma platónica de idea incluso superior al ser mismo, sea en su forma teológica de Dios como bien supremo. La segunda es la noción de bien *relativa* al querer y al obrar humano. Aquí consideraremos sólo ocasionalmente las nociones metafísica o teológica de bien. Nos limitaremos a discutir sobre el bien humano como relación. Éste se estudia inicialmente como bien humano *lato sensu* y más tarde como bien moral.

Aristóteles no aceptó la doctrina platónica de las ideas. Él rechazó la idea platónica del bien universal separado, que es base de sus manifestaciones individuales e incluso fundamento del ser. Para el Estagirita la palabra “bien” y su opuesta “mal” no sólo son ambiguas, sino que tienen ese tipo de ambigüedad que denominamos “analogía”, que se dice *proporcionalmente* para cada categoría. Tanto una substancia, como una cualidad, una cantidad, una relación, un tiempo o un lugar se pueden juzgar buenos o malos, cada cual a su manera y de acuerdo a su sujeto y circunstancia. Por lo tanto, para Aristóteles no tiene sentido hablar de una idea de bien o mal universal y única.

Por ejemplo, cada trabajador busca producir un bien y evitar un mal particular en una categoría específica, que sólo es proporcional o analógica a los bienes o males específicos de otras categorías. El fin y el mal son nociones analógicas, con sus géneros supremos proporcionales y sus especificaciones. Por lo tanto “lo bueno en sí” como idea no es aceptable en ningún sistema filosófico de talante aristotélico.

Para Aristóteles es un bien (o algo bueno) para un sujeto en una circunstancia determinada aquello que desea, a lo que aspira, o que es el fin de su obrar. Ésta es una caracterización de bien, que puede ser individual, particular o universal, que no tiene por qué ser de naturaleza moral. El bien moral será sólo uno de sus géneros.

Hay especies de bienes para cada profesión. Por ejemplo, la salud es el bien que busca el médico, la victoria el bien que busca el estratega, el edificio el bien que intenta producir el arquitecto, etc. Ésta es una



concepción relacional del bien, compatible que la concepción de bien que defiende Aristóteles.

El Estagirita admitía una jerarquía tanto de bienes como de fines y, si bien rechazaba la idea platónica única, universal y participable de bien, concedía que había al menos un bien supremo en la vida del hombre sabio, en el que todos acordaban y llamaban εὐδαιμονία<sup>143</sup>, que podemos traducir imperfectamente como “felicidad”. Ésta ocurría cuando un ser humano desplegaba la entelequia de su naturaleza, lo que acontecía cuando obraba racionalmente toda su vida.<sup>144</sup> Para Aristóteles ese obrar racional era la actividad científica que conducía al conocimiento de la verdad, la que, junto a otros bienes necesarios, como la amistad, permitían alcanzar la felicidad posible para esos seres imperfectos y mortales que somos. En las tres formas de vida posibles, la eudaimonía del sabio era su forma mejor, y le seguía la del político servidor de la *polis* (aquí se trata necesariamente de la vida del político *virtuoso* que trabaja para la *polis*, no de la del demagogo corrupto, que sólo trabaja para su propio beneficio).

¿Cuáles son las más importantes diferencias entre el bien *lato sensu*, aquí caracterizado, y el bien moral? Comencemos recordando que todo aquello que un ser humano particular desea alcanzar es un bien *para él*, o para su grupo, sea este pequeño o grande, pero entonces pueden ocurrir al menos tres cosas en el universo humano en el que vive: que el objeto deseado por ese ser humano sea también un bien para todos los seres humanos de ese universo, o bien que para algunos también lo sea y para otros sea indiferente, o bien que para los restantes, o para algunos de sus prójimos sea un mal. Caben entonces muchas posibilidades. Entonces es preciso recordar que no todo bien para un ser humano – o grupo humano – particular se puede convertir en un bien moral. ¿Por qué? Aquí podemos mencionar varias razones, pero una es inmediata: Los bienes que son universalizables para todos los seres humanos, o aquellos que son compartidos por algunos y son indiferentes para los restantes, no son conflictivos. En cambio, cuando un bien para un individuo o un grupo particular es un mal para otro individuo o grupo particular, eso impide considerarlo universal, y torna dudosa o incluso imposible su caracterización como bien moral.

Un caso extremo de bien no universalizable lo expresa la frase latina “*mors tua vita mea*”, que en una guerra justifica el mal de la muerte de un enemigo como causa del bien de la conservación de la propia vida. Es un caso simétrico de vida por vida. El mal causado es equivalente al

---

<sup>143</sup>ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1095 A.

<sup>144</sup>ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1097 B–1098 A.

bien conseguido. Cada guerrero desea al menos salvar su vida, aun al precio de la muerte de un enemigo. Son casos en los que no es reprochable moralmente un homicidio, que por lo tanto se puede justificar.

Otros ejemplos famosos del siglo veinte fueron las matanzas de judíos, gitanos, homosexuales y prisioneros políticos por el régimen socialista–nacional alemán, o las matanzas en el Gulag soviético, o las de la revolución cultural de la China comunista, entre muchos otros. Todas esas matanzas fueron de algún modo un bien para los victimarios y sin duda males enormes para sus víctimas. Pero en estos casos los supuestos bienes conseguidos por los victimarios son ínfimos comparados con los males causados a las víctimas, en cantidad y calidad.

Esas situaciones son algunas de las que incitan a comenzar una reflexión moral, ya que las morales parecen reclamar, al menos en muchos casos, alguna forma de universalidad de los bienes. La tarea de alcanzar un acuerdo sobre qué fines, qué acciones, qué circunstancias y consecuencias de las mismas, qué proyectos de vida, etc., se pueden considerar moralmente buenos o malos, parece necesitar habitualmente establecer una posible universalización de los bienes. En este punto nos debemos preguntar, ¿es necesaria la universalidad estricta para que un estado de cosas o una acción sea un posible bien moral, o hay casos en los que basta una condición más débil, como una cuasiuniversalidad finita? ¿O en algunos casos incluso condiciones finitas aún menores, como cierta parcialidad cuantitativa o cualitativa, o incluso casos individuales peculiares? Estos son temas que precisamos considerar.

## § 7.10. Interludio suizo

Una familia alemana tomó el apellido Schweitzer, suizo en alemán, por el origen suizo de sus antepasados. Esa familia tuvo descendientes notables. El último de ellos fue el filósofo francés, sensualista y ateo, Claude–Adrian Helvetius (1715–1771), Helvecio en español, cuyo apellido es la traducción latina del original alemán. Éste advirtió muy pronto que “*la libertad es un misterio*” (*la liberté est un mystère*)<sup>145</sup>, pero lo que aquí nos interesa es su filosofía práctica, que desarrolló a

---

<sup>145</sup>HELVETIUS, Claude–Adrien, en *De l'esprit*, Paris: Durand, 1758, *Discours* 1, cap. 4 (Reedición editada y anotada por Jonas Steffen, Paris: Champion, 2016). El sensualismo de Helvetius construye su filosofía práctica a partir del principio del amor propio (*amour propre*), dato empírico conexo con lo que llamaremos el ‘deseo originario’, aunque puedan diferir las conexiones legales.

partir del principio del amor propio (*amour propre*), el que hace que los hombres busquen satisfacer sus propios deseos e intereses. Bueno será entonces todo medio útil para alcanzarlos, pero como los egoísmos de distintas personas son frecuentemente incompatibles entre sí, aparece el problema práctico de resolver los conflictos egoístas que surgen en un sistema compatible de conductas, de modo de lograr el mayor bien para el mayor número.

Desde el principio los seres humanos advirtieron que eran seres esencialmente sociales, lo que significaba, en primer lugar que no podían sobrevivir en soledad, lo que implicaba que el egoísmo y el placer personal requerían una convivencia amable o incluso gozosa con otras personas, por lo que la realización del propio egoísmo individual originario requería una buena dosis de altruismo derivado, el que obligaba a cada hombre, para poder realizar su propio amor propio o egoísmo, a buscar el bienestar de los demás, para de ese modo lograr una convivencia satisfactoria. Muchos dirían que esto es ser justo con los demás. A dicho orden nos aproximaríamos mediante leyes capaces de hacer felices a los ciudadanos procurándoles el mayor número posible de placeres compatibles. Por doctrinas como ésta Helvecio suele ser considerado un precursor del utilitarismo.

Otro Schweitzer que nos interesa es el germano-francés, alsaciano, Ludwig Philipp Albert Schweitzer (1875–1965), un autor polifacético, de pensamiento muy diferente al de Helvecio, aunque también se encuentren algunas coincidencias entre ellos. Albert Schweitzer fue músico y un gran organista desde su infancia. Además, fue teólogo luterano, médico y filósofo. Su ética se fundó en el respeto – literalmente el temor respetuoso– por la vida (*Ehrfurcht vor dem Leben*) que se manifiesta en textos tales como “*Yo soy vida, que quiere vivir, en medio de vida, que quiere vivir*” („*Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.*“<sup>146</sup>) o “*Bueno es conservar la vida y promover la vida*” (*Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern*) lo que, como veremos, nos conducirá a Kant. De este modo lo bueno se conecta “*a la conservación o promoción material y espiritual de la vida humana y al afán de llevarla a su mayor valor.*”<sup>146</sup> Pero para Schweitzer esta conservación y promoción de la vida no se limita a la vida humana, sino que se extiende a toda vida. Él nos habla de un *respeto por la vida* en todas sus formas, desde las más simples y pequeñas hasta las más complejas y mayores. De allí se desprenden, entre otras muchas

---

<sup>146</sup>Albert SCHWEITZER: „*auf materielle und geistige Erhaltung oder Förderung von Menschenleben und auf das Bestreben, es auf seinen höchsten Wert zu bringen*“, *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, Bd. 2, München 1974, S. 378.

consecuencias, su promoción del vegetarianismo y su rechazo del aborto como política de estado.

Esta tesis del respeto por la vida como fundamento de toda moral merece ser compartida, pero es problemática ya que se trata de un *sentimiento*, quizá el más loable de todos por sus consecuencias, pero sabemos que es sumamente difícil fundar una moral en sentimientos. Además, advertimos que entre los seres vivos distintos de los humanos no es posible instaurar un respeto universal por la vida, ya que en la red de los seres vivos unos sirven de alimento a otros, y esto es inevitable, con excepción de los vegetales que se alimentan de materia inanimada. También tenemos incompatibilidades en los intentos de universalización del respeto por toda vida. Así nos preguntamos si debemos respetar la vida de animales o plantas que pueden matar o dañar gravemente a los seres humanos, o a otros seres que buscamos preservar: ¿Qué pasa con la vida de las ratas, de las serpientes venenosas, de los mosquitos y de otros animales que pueden causar la muerte, epidemias o pandemias? Como vemos el respeto por la vida y el de sus límites es un problema importante que toda ética actual debe considerar, aunque tal vez no seamos capaces de alcanzar soluciones universalmente aceptables, y sobre todo sin vaguedad.

### § 7.11. Cuasiuniversalidad finita o generalidad

En el libro ROETTI 2014 hablamos de “cuasiuniversalidad” para dominios infinitos y de “generalidad” para dominios finitos. En este trabajo sólo trataremos dominios finitos, por lo que consideraremos sinónimos a ambos términos en esos dominios, y daremos una definición pragmática de los mismos dominios *finitos*.<sup>147</sup>

Precisemos qué entendemos con un término “*cuasiuniversal*” en cuestiones morales. En ellas nos interesarán especialmente los deseos, los fines, las decisiones y acuerdos considerados “*cuasiuniversales*”. Este término es vago. Por eso se lo estudia en las lógicas difusas o de la vaguedad (*fuzzy logics*). La extensión de un concepto es universal cuando se dice de *todos* los elementos de su dominio, sin excepciones, y se acostumbra llamar *cuasiuniversal* cuando se dice de ‘*casi todos*’ los elementos de su referencia. Así surge una franja intermedia,

---

<sup>147</sup>Para un desarrollo más preciso de la cuasiuniversalidad para totalidades infinitas (que puede ser relativa a la cardinalidad o a las dimensiones de un espacio topológico) y la generalidad para totalidades finitas ver ROETTI 2014, cap. 8, sección 8.4, pp. 202–206.

forzosamente vaga, entre los objetos que pertenecen y los que no pertenecen a su dominio.

Entonces surgen preguntas obvias: ¿cuántos son ‘*casi todos*’? ¿cuánto es ‘*casi todo*’? Estos términos vagos tienen una extensión que en algunos casos se pueden acordar en ciertos dominios. Intentaremos proponer una definición general.

Sea un dominio finito de objetos  $\mathbf{D}$  que incluya al menos un conjunto no vacío  $\mathbf{C}$ , y éste incluya estrictamente un subconjunto  $\mathbf{S}$  (e. d.  $\mathbf{S} \subset \mathbf{C}$ ). Por tanto, a  $\mathbf{S}$  no pertenecerá al menos un elemento de  $\mathbf{C}$ . Incluso es posible que  $\mathbf{S} = \emptyset$ . Supongamos también que de  $\mathbf{C}$  se sigue al menos cierta consecuencia mensurable en la totalidad o parte del dominio  $\mathbf{D}$ . Veamos ahora cómo se puede comportar el subconjunto  $\mathbf{S}$ .

1. La consecuencia mensurable de  $\mathbf{S}$  en  $\mathbf{D}$  difiere de la consecuencia mensurable de  $\mathbf{C}$  en  $\mathbf{D}$ . Es decir, la consecuencia de  $\mathbf{S}$  en  $\mathbf{D}$  es parte propia de la de  $\mathbf{C}$  en  $\mathbf{D}$ .
2. También podría ocurrir que esa consecuencia de  $\mathbf{S}$  en  $\mathbf{D}$  sea tal que *no podamos distinguirla* de la consecuencia de  $\mathbf{C}$  en  $\mathbf{D}$ . Es este caso, *desde un punto de vista pragmático, el subconjunto  $\mathbf{S}$  es indistinguible del conjunto  $\mathbf{C}$ , respecto de la relación del caso.*

Entonces podríamos decir que  $\mathbf{S}$  contiene *casi todos* los elementos de  $\mathbf{C}$ , *respecto de la relación del caso*. Dicho de otro modo,  $\mathbf{S}$  sería un conjunto casi equivalente a  $\mathbf{C}$ , *respecto de la relación del caso*, ya que los efectos de ambos conjuntos  $\mathbf{S}$  y  $\mathbf{C}$  en  $\mathbf{D}$ , son indistinguibles respecto de la relación considerada.

Todo lo anterior se resume en la siguiente definición:

**Def.** Si un conjunto  $\mathbf{C}$  incluido en un dominio finito  $\mathbf{D}$  tiene un subconjunto propio  $\mathbf{S}$  tal que una relación de  $\mathbf{C}$  en  $\mathbf{D}$  es indistinguible de esa misma relación de  $\mathbf{S}$  en  $\mathbf{D}$ , entonces consideramos a  $\mathbf{S}$  como *casi todo*  $\mathbf{C}$  respecto de esa relación. Y podemos afirmar que el subconjunto  $\mathbf{S}$  es un *cuasiuniversal* del conjunto  $\mathbf{C}$  finito.

Es usual exigir que los estados de cosas y las acciones, para ser consideradas buenas o virtuosas, deban ser universales. Sin embargo, hay casos en que eso no es posible, aunque podamos aceptar la bondad o la virtud de una situación o de una acción sin suponer la estricta universalidad de esos estados de cosas o acciones, como se pide usualmente. En algunos casos puede bastar una cuasiuniversalidad finita, en otros casos una parte estricta, y en algunos tal vez un solo

caso, para considerar bueno o virtuoso un estado de cosas o una acción, como veremos.

### § 7.12. Ejemplo de cuasiuniversalidad finita

Un ejemplo clásico proviene del mundo militar. Supongamos que un regimiento **B** lucha contra un regimiento **C** de unos 900 hombres. Luego de una hora de combate nos preguntamos en qué medida nuestra artillería ha debilitado al regimiento **C**. Hemos visto caer a algunos de sus combatientes. No sabemos cuántos, más de uno, quizás diez o veinte, pero su capacidad de fuego o de daño no parece menguado. Para nosotros su capacidad guerrera permanece idéntica, por lo que el regimiento **C'** actual que combatimos es indistinguible del regimiento originario **C**. Pero entonces podemos afirmar que, desde nuestra situación militar, el actual regimiento **C'** *equivale* al regimiento originario **C**, aunque sea una parte propia del mismo. Si continuara el combate podría llegar el momento en que **C'** mostrara una capacidad de fuego ostensiblemente menor a la del regimiento **C** inicial, pero por ahora eso no ocurre y debemos temer tanto a **C'** como temíamos a **C**. En otras palabras, aunque **C'** sea parte propia de **C**, **C'** es *casi todo C*. Aquí nos limitamos sólo a estas caracterizaciones pragmáticas de las expresiones “casi todo”, “casi todos”, etc., aunque sean posibles otras. Estos son los tipos de cuasiuniversalidad pragmática finita que consideraremos.

### § 7.13. Deseo originario, decisión, acuerdo fundamental y consecuencias

Hay deseos, acuerdos y también decisiones cuasiuniversales finitas en el sentido pragmático arriba señalado. *El deseo de conservar la vida es originario, pero no universal, sino cuasiuniversal. Una consecuencia de ese deseo será la necesidad de fundar una comunidad en la que se dé una convivencia pacífica duradera.* Esto es formalmente invariante, aunque no lo sean sus realizaciones materiales. Kant preanunció esto y mucho más. Así en su *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* nos dice:

*“Por el contrario, conservar su vida es deber, y cada uno tiene además un afecto inmediato hacia ella [...]; cuando el desdichado [...] desea la muerte y sin embargo conserva su vida sin amarla, no por*

*afecto o temor, sino por deber, entonces su máxima tiene un contenido moral.*"<sup>148</sup>

Todos podemos concordar en que desear vivir no funda una máxima moral, pero Kant va más allá y pone el origen de la moralidad en el obrar por deber. Ésta es una de sus tesis más grandiosas, aunque sea difícil de demostrar. El deber se presenta inicialmente como deber individual, pero en la vida moral se nos manifiesta habitualmente como consecuencia de condiciones que permitan la convivencia no conflictiva en un grupo humano. Este origen simple y limitado es el que adoptamos en esta propuesta de construcción de una moral sin fundamentos trascendentes, aunque esto no signifique rechazar otras formas superiores de fundamentación moral, entre las cuales se encuentra también la moral kantiana del deber.

Aunque no sean todos, es cierto que casi todos los miembros de cualquier colectividad humana se comportan *como si* hubiesen acordado continuar viviendo juntos el mayor tiempo posible. Se trata de un acuerdo material implícito: no ha sido legislado explícitamente, pero los miembros de la comunidad actúan *como si* lo hubiese sido. Los suicidas escapan a ese acuerdo, y también los sádicos, que hasta pueden intentar destruir toda convivencia pacífica duradera. Éste es uno de los propósitos que Goethe asigna a Mefistófeles: aniquilar lo creado<sup>149</sup>, la humanidad y el mundo. Sin embargo, estos son casos excepcionales y compatibles con el deseo humano individual cuasiuniversal de continuar viviendo cuanto más se pueda, aunque reconociendo que realizar ese deseo requiere un ámbito de convivencia pacífica duradera, lo que nos induce a establecer la decisión colectiva tácita de instituir dicha forma de convivencia.

Por eso, para fundar una moral mínima, es lícito partir de ese *deseo cuasiuniversal de los seres humanos por sobrevivir sin sufrir el mayor tiempo posible*. Hay experiencia corroborada de la existencia de ese

---

<sup>148</sup> *Dagegen, sein Leben zu erhalten, ist Pflicht, und überdem hat jedermann dazu eine unmittelbare Neigung [...]; wenn der Unglückliche [...] den Tod wünscht, und sein Leben doch erhält, ohne es zu lieben, nicht aus Neigung, oder Fürcht, sondern aus Pflicht, alsdenn hat seine Maxime einen moralischen Gehalt. Cf. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B 9.*

<sup>149</sup> En los versos 1338-1344 de la primera parte del *Fausto* de Goethe, dice Mefistófeles: *Ich bin der Geist, der stets verneint! Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht; drum besser wär's, daß nichts entstünde. So ist denn alles, was ihr Sünde, Zerstörung, kurz das Böse nennt, mein eigentliches Element. (¡Yo soy el espíritu que siempre niega! Y con razón; pues todo lo que surge, merece ser aniquilado: por eso mejor sería que nada surgiera. Así pues, todo lo que vos llamáis pecado, destrucción, brevemente el mal, es mi verdadero elemento.)*

deseo a lo largo de toda la historia humana, y aunque en ocasiones pueda faltar, como ocurre entre los suicidas y los enfermos con dolores insoportables, es tan constante ese deseo, que es lícito admitirlo como una condición posible para la construcción de una moral, ya que la realización de ese deseo implica que la comunidad se organice de tal modo que posibilite la realización del deseo originario. Y eso implicará a su vez un conjunto de normas necesarias para la perduración de esa comunidad que permita realizar una convivencia pacífica duradera.

También Aristóteles es un antecedente de lo aquí afirmado, ya que ese deseo originario, como todos los restantes deseos y proyectos humanos, sólo se pueden realizar en sociedad. El ser humano, como muchos otros animales superiores, es necesariamente gregario, pues no puede sobrevivir en soledad y debe vivir en sociedad para lograrlo, y ama esa compañía. Gran parte de los seres humanos son habitualmente benevolentes. Podríamos admitir la tesis latina "*homo homini sodalis*", o que el hombre es amigo del hombre. Por eso no es errado sostener que en el aristotelismo la estructura política fundamental, la *pólis*, tiene carácter de "teorema", o más precisamente, que es condición necesaria y suficiente para el *posible* desarrollo del fin de cada persona, de su *entelequia*, cuya primera condición es su supervivencia.

Hay otra experiencia cuasiuniversal que limita el carácter gregario, colaborativo y amable entre los humanos, aunque sólo sea una oposición subcontraria. Es la que nos dice que entre los hombres reina la malevolencia, la agresión y el conflicto, conductas que frecuentemente concluyen en violencia. Eso anticipa la expresión latina "*homo homini lupus*", nacida en los *Asinaria* de Plauto<sup>150</sup> y popularizada por Thomas Hobbes.<sup>151</sup> El hombre es un animal peligroso para el hombre, y esto también se puede considerar una experiencia universal.

Kant propone una solución a esa oposición, aunque sólo se trate de una subcontrariedad, y la expresa del modo siguiente:

*"la paz entre los hombres que viven próximos no es un estado natural (status naturalis), sino más bien es una situación de guerra, e. d. aunque no siempre*

---

<sup>150</sup>PLAUTUS, Titus Maccius (ca. 254–184 a. C.), *Asinaria* (Comedia de los asnos), 211 a. C.?, línea 495: "*Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*" (Lobo es el hombre para el hombre, no hombre, cuando no sepa que el otro sea tal).

<sup>151</sup>Un indignante ejemplo reciente fue el de los llamados "Vacunatorios Vip" en la Argentina del año 2021. Consistió en que, ante la escasez de vacunas contra la pandemia de Covid 19, muchísimos privilegiados –miembros del gobierno y partidarios– obtuvieron dosis de vacunas que estaban destinadas a grupos de riesgo, y lo hicieron sin remordimientos, incluso con orgullo, como si se creyeran parten de una casta superior.



*haya un estallido de hostilidades, no obstante, siempre está presente la amenaza de las mismas. Por lo tanto, ella debe ser establecida...*<sup>152</sup>

Hay multitud de doctrinas sobre el bien y el mal, sobre los posibles fundamentos de una moral, sobre la bondad o maldad originaria del ser humano, etc., pero no hallamos en ellas fundamentos suficientes para sostener sus tesis más allá de toda duda, aunque muchos argumentos en favor de cada una de esas doctrinas sean convincentes, incluso en el caso de ser tesis opuestas o aún contradictorias, por lo que parece imposible intentar fundar la totalidad de una moral más allá de toda duda. Aquí hacemos una pregunta pertinente: ¿por qué estaríamos obligados a fundar una moral más allá de toda duda, una moral que sólo consistiera de teoremas semejantes a los teoremas matemáticos? ¿No hay caminos intermedios aceptables?

Aristóteles sostenía, con razón, que el fundamento suficiente se limitaba a la matemática y a pocos dominios más del saber. Pero no por eso rechazaba que una moral pudiera ser una creencia sostenida en cierto sentido como racional, como decimos hoy, es decir una doctrina que carezca de fundamentos suficientes, pero que sin embargo esté *bien fundada*, es decir, que dé cuenta de todas las objeciones que se han propuesto contra ella. De esa naturaleza podría ser una moral que parta de un deseo cuasiuniversal como es el deseo originario que proponemos y cuya realización implica una decisión tácita en un grupo humano, como condición necesaria para la posible realización de ese deseo originario.

Sabemos que la vida es al menos uno de los *bienes supremos* para casi todos los seres humanos. También es fácil advertir que el bien de la vida es *prima facie* – si no hay circunstancias que lo impidan – un *bien universal*, ya que no se encuentran razones necesarias por las que el intento de una persona, o de una comunidad de personas, de vivir el mayor tiempo posible, implique *prima facie* abreviar o suprimir la vida de otras personas de su comunidad o de otra. Pero no todos los seres humanos respetan la vida, la integridad física o moral de sí mismos o de sus prójimos. De allí que ese deseo no sea universal, sino sólo empíricamente cuasiuniversal.

---

<sup>152</sup> KANT 1795, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, zweiter Abschnitt, BA 18: *Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturstand (status naturalis), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muß also gestiftet werden: ...* Ver edición WEISCHEDEL, Vol. 9, p. 203.

## § 7.14. Condiciones de posibilidad para una convivencia pacífica duradera

*Las morales se manejan con preceptos, la ética con argumentos.*

*Las morales, como las creencias, nos tienen, los argumentos los tenemos.*

José Ortega y Gasset

Arriba ejemplificamos la noción de cuasiuniversal. Ahora la presentamos de modo más universal. Sea  $\mathbf{C}$  un conjunto humano y  $\mathbf{S}$  un subconjunto propio de mismo ( $\mathbf{S} \subset \mathbf{C}$ ). Puede ocurrir cada uno de los miembros  $\mathbf{x}$  de  $\mathbf{S}$  persiga cierto fin, pero los miembros  $\mathbf{y}$  que rechazan el fin perseguido por los  $\mathbf{x}$  de  $\mathbf{S}$  son los del conjunto diferencia  $\mathbf{C} - \mathbf{S}$ , pero este conjunto podría tan insignificante y las reglas de  $\mathbf{C}$  ser tales que el disenso remanente, ni por su magnitud ni por sus métodos, represente un peligro para la consecución del fin compartido por los miembros  $\mathbf{x}$  de  $\mathbf{S}$ , de modo que ocurre como si todos los miembros  $\mathbf{x}$  de  $\mathbf{C}$  persiguiesen el fin buscado por los miembros de  $\mathbf{S}$ . Entonces podemos decir que  $\mathbf{S}$  es “casi todo”  $\mathbf{C}$ , o que  $\mathbf{S}$  es un conjunto *cuasiuniversal* de  $\mathbf{C}$ , al menos respecto del fin acordado.

Esta situación se repite para el deseo original de casi todos los miembros de cualquier comunidad humana pensable de vivir sin sufrir el mayor tiempo posible, y para algunas de sus consecuencias, como la *de intentar crear en la comunidad una convivencia pacífica duradera* que posibilite ese deseo originario. Ese deseo en su forma universal se puede considerar culturalmente invariante, aunque no lo sean sus formas específicas. Observamos que no todos, pero sí casi todos los miembros de cada colectividad humana, se comportan *como si* hubiesen acordado – materialmente – *continuar viviendo juntos el mayor tiempo posible*. Esto no supone acuerdos expresos o contratos explícitos, pero las comunidades funcionan *como si*<sup>153</sup> existiesen dichos contratos. Es cierto que existen suicidas, e incluso suicidios masivos, y también hay quienes pretenden destruir toda convivencia pacífica duradera, e incluso quienes aspiren a aniquilar a la humanidad y toda convivencia posible.<sup>154</sup> Sin embargo esas excepciones no anulan la cuasiuniversalidad del deseo originario de vivir sin sufrir el mayor tiempo posible y su consecuencia de convivir de forma pacífica duradera para posibilidad dicho deseo.

En nuestra moral mínima partimos de ese deseo *cuasiuniversal de sobrevivir amablemente el mayor tiempo posible*, lo que implica *vivir en comunidad*, lo que a su vez requiere un conjunto de condiciones y normas

---

<sup>153</sup> Recordemos el *als ob* de Hans VAHINGER (1852 – 1933), *Philosophie des Als Ob* (1911).

<sup>154</sup> Como ejemplo de ello en la nota 15 citamos a Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe, 1ra. parte, vs. 1338–1344.

que permitan ese vivir en comunidad y modelar así nuestro esbozo de moral agnóstica. El deseo originario y su consecuencia inmediata, la decisión de vivir en sociedad, no son aspectos *necesarios*, ya que podrían no adoptarse, pero la mera existencia pacífica duradera en cualquier sociedad supone haber adoptado esa decisión. Y una vez adoptada, ella se constituye a su vez en una condición de posibilidad para el desarrollo de toda moral, la que sólo es posible *en sociedad*.

Esto implica que la paz entre los seres humanos debe ser *instituida*. E instituir la requiere instaurar un sistema de normas que posibiliten esa convivencia pacífica duradera, y esas normas serán de índole moral, legal o económica. La necesidad de instaurar un sistema de normas como el mencionado dependerá del acuerdo social precedente, ese *contrato social virtual* que posibilita una convivencia pacífica estable. Algunas normas que las posibiliten en una segunda capa de condiciones de posibilidad, pueden tener el carácter de ideas regulativas para la formación del orden social y con ello el carácter de *condiciones de posibilidad* políticas y económicas para la existencia de una sociedad pacífica.

### § 7.15. La estructura de una moral mínima. Un esbozo

La discusión anterior se puede simbolizar del modo siguiente:

**Deseo originario:** *Casi todos (los seres humanos) desean sobrevivir sin sufrir el mayor tiempo posible.*

Lo simbolizamos así:

$$Q(x).d_o(x),$$

donde ' $d_o(x)$ ' significa ' $x$  desea sobrevivir sin sufrimiento el mayor tiempo posible' y ' $Q$ ' es el cuantor *cuasiuniversal* 'casi todo  $x$ '.

Este enunciado describe el deseo originario  $d_o$  cuasiuniversal empíricamente corroborado para casi todos los miembros de toda sociedad humana. Sabemos que no es un deseo estrictamente universal y que es egoísta, pero, como veremos, muchas de sus consecuencias son derivadamente altruistas.

Ahora debemos preguntarnos ¿qué significa aquí la frase "sin sufrir"? Todos sabemos que no hay vida sin sufrimiento, por lo tanto, debemos decidir qué entenderemos con esa expresión. Aquí estipulamos la siguiente definición: *vivir sin sufrir* significará *vivir con sufrimientos ocasionales, breves y soportables*.

**Convivencia pacífica duradera:** La principal condición de posibilidad derivada que posibilita realizar el deseo originario  $\mathbf{d}_o$  es la existencia de una *comunidad en la que reine una convivencia pacífica duradera*, lo que abreviamos **cpd**.

Una **cpd** es condición necesaria de  $\mathbf{d}_o$ , ya que sólo su existencia torna posible al deseo originario, más aún, es un deber ser de  $\mathbf{d}_o$ . Por lo tanto, la relación más simple entre  $\mathbf{d}_o$  y **cpd** es la siguiente implicación de segundo orden:

$$\mathbf{Q}(\mathbf{x})(\mathbf{d}_o(\mathbf{x}) \rightarrow \forall(\mathbf{y})(\mathbf{cpd}(\mathbf{y}) \wedge \mathbf{y}(\mathbf{x})),$$

donde ‘ $\forall$ ’ es el cuantor existencial de Hilbert–Lorenzen. La fórmula completa se lee del modo siguiente: *Si para casi todos los (humanos)  $\mathbf{x}$ , si  $\mathbf{x}$  quiere sobrevivir sin sufrir el mayor tiempo posible, entonces existe al menos un  $\mathbf{y}$  que es una comunidad con convivencia pacífica duradera y esos (humanos)  $\mathbf{x}$  están en  $\mathbf{y}$ .*

Como la posibilidad del deseo originario implica la existencia necesaria de una comunidad con convivencia pacífica duradera, podemos fortificar la implicación anterior con la siguiente implicación modal de segundo orden:

$$\mathbf{Q}(\mathbf{x})(\nabla \mathbf{d}_o(\mathbf{x}) \rightarrow \Delta \forall \mathbf{y}(\mathbf{cpd}(\mathbf{y}) \wedge \mathbf{y}(\mathbf{x})),$$

donde ‘ $\nabla$ ’ y ‘ $\Delta$ ’ son los operadores de posibilidad y necesidad en la notación de Hilbert–Lorenzen. Leemos la fórmula de la siguiente manera: *Para casi todas los  $\mathbf{x}$ , si es posible que  $\mathbf{x}$  sobreviva sin sufrir el mayor tiempo posible, entonces es necesario que exista una comunidad con convivencia pacífica duradera y que esas personas  $\mathbf{x}$  vivan en  $\mathbf{y}$ .*

Por otra parte, la existencia de una convivencia pacífica duradera no asegura, pero sí posibilita al menos la supervivencia individual duradera de cada miembro del grupo, lo que simbolizamos así:

$$\forall \mathbf{y}.\mathbf{cpd}(\mathbf{y}) \rightarrow \nabla.\mathbf{Q}(\mathbf{x})(\mathbf{y}(\mathbf{x}) \rightarrow \mathbf{d}_o(\mathbf{x})),$$

que leemos: *“Si existe al menos una comunidad  $\mathbf{y}$  con convivencia pacífica duradera, entonces es posible que, para casi todos los humanos  $\mathbf{x}$ , si  $\mathbf{x}$  está en  $\mathbf{y}$ , entonces  $\mathbf{x}$  busque sobrevivir sin sufrir el mayor tiempo posible.”*

Las reglas que posibilitan una convivencia pacífica duradera tornan posible la supervivencia personal duradera, porque regulan condiciones

extrínsecas a los miembros del grupo que permiten intentar lograr esa supervivencia.

De estas decisiones deductivamente conexas se siguen consecuencias lógicas, jurídicas y económicas que tornan obligatorias, prohibidas o permitidas ciertas acciones entre los miembros de una comunidad humana, cuando se revelan como condiciones de posibilidad de una convivencia pacífica. De modo que, si se ha decidido perseguir **do**, debemos instaurar como normas a sus condiciones de posibilidad.

Una consecuencia jurídica obvia será la necesaria existencia de un sistema judicial, policial y incluso penitenciario (al menos en las sociedades con capacidad económica para sostenerlo) que reprima las acciones que impiden o dificultan la condición de posibilidad derivada **cpd**. Deberemos evitar todo aquello que impida la existencia de **cpd** y por lo tanto todo aquello que dificulte la realización del deseo originario **do** de prolongar la vida amena, sin grandes sufrimientos. Toda vez que se quiera construir un sistema que garantice la convivencia pacífica y estable en un grupo humano, su estructura normativa debe prevenir su posible destrucción.

#### § 7.16. **El axioma de Prior**

Supongamos una comunidad humana cuyas reglas castigaran a sus miembros sin importar cuáles fueran sus conductas. Tal comunidad sería insoportable y necesariamente conflictiva. Nadie en su sano juicio querría vivir en él. Sería inevitablemente conflictiva, al menos entre los administradores del sistema y los particulares que no pudieran escapar a una sanción. Luego no estaría garantizada la perduración de una convivencia pacífica duradera entre todos los miembros del grupo. Pero un sistema que posibilite una convivencia pacífica requiere una estructura normativa (al menos tácita) que prevenga su destrucción. Entonces, por contraposición, resulta que cualquier agente que se comporte conforme a las normas establecidas en el grupo, debe poder evitar todo castigo moral o legal, lo que se expresa con la consecuencia necesaria siguiente:

**Axioma de Prior:** *Para cada agente del grupo es posible comportarse de tal manera, que pueda evitar cualquier sanción.*

Al axioma de Prior lo abreviamos **P**. Fue Arthur Norman PRIOR (1914–1969) quien aparentemente lo propuso por primera vez. Como **P**

es una condición necesaria de **cpd**, podemos aceptar la siguiente implicación:

$$\forall \mathbf{y}(\mathbf{cpd}\mathbf{y} \rightarrow \mathbf{P}(\mathbf{y})),$$

es decir, existe un **y** tal que, si **y** es una **cpd**, entonces en **y** vale el axioma de Prior **P**. También valdría la siguiente implicación modal converso:

$$\forall \mathbf{y}(\mathbf{P}(\mathbf{y}) \rightarrow \nabla(\mathbf{cpd}\mathbf{y})),$$

lo que equivale a decir que, si existe un **y** que satisface **P**, entonces es posible que **y** sea una convivencia pacífica duradera **cpd**.

Del axioma de Prior se deducen numerosas consecuencias. Por ejemplo, algunas formas fuertes del principio de no contradicción<sup>155</sup>. Todos los enunciados y reglas que se deducen del enunciado **cpd** son “trascendentales” o “material–sintéticos *a priori*” en el sentido que Lorenzen da a esa expresión.<sup>156</sup> Es decir, son teoremas y reglas que se siguen del deseo material originario **d<sub>o</sub>** y su condición de posibilidad **cpd**, por lo que por su contenido material trasciende lo lógico, ya que una convivencia estable y pacífica requiere un contenido normativo moral, legal y protoeconómico básico, que sea, por lo menos, cuasiuniversal. Todo ello se resume en la siguiente estructura de condiciones para que en un grupo humano se dé una convivencia pacífica duradera:

- (1) Es posible perseguir el deseo material originario cuasiuniversal **d<sub>o</sub>** de que los seres humanos individuales busquen sobrevivir sin sufrir el mayor tiempo posible.
- (2) La decisión derivada **cpd** de posibilitar una convivencia estable y pacífica está garantizada.
- (3) Las consecuencias material–sintéticas *a priori* que permiten perseguir el deseo originario **d<sub>o</sub>** y de su decisión derivada **cpd** están garantizadas.

Y éstas últimas, **d<sub>o</sub>** y **cpd**, son al menos de los siguientes tipos:

(3a) implica tesis y reglas lógicas (como p. ej. algunas formas fuertes del principio práctico de no contradicción<sup>157</sup>).

---

<sup>155</sup> Cf. ROETTI 2000.

<sup>156</sup> LORENZEN-SCHWEMMER 1975, p. 230, p. 236.

<sup>157</sup> Ibidem.

(3b) son compatibles con consecuencias normativas teóricas, como el principio **P** de Prior.

(3c) tiene por supuesto a normas prácticas morales, políticas y protoeconómicas.

Del deseo originario **d<sub>o</sub>** y su primera condición de posibilidad, la decisión derivada de convivencia pacífica duradera **cpd**, surgen numerosas condiciones de posibilidad subsiguientes que tienen las formas señaladas en los subtítulos **3a**, **3b** y **3c**. Todas ellas tienen el carácter de normas de conducta para los miembros de un grupo, normas que intentan impedir la destrucción del sistema de vida **cpd** y por lo tanto posibilitar la consecución del deseo originario **d<sub>o</sub>**. Algunas de esas normas necesarias son inmediatas, como las siguientes:

- El respeto por la vida humana, que equivale a la limitación del homicidio lícito.
- El respeto por la integridad física y mental de las personas humanas.
- El respeto por el pensamiento y las creencias personales y grupales, en tanto éstas no entren en colisión con otros bienes fundamentales de otras personas o grupos, como son la vida, la integridad física y mental, el pensamiento y las creencias de éstos, etc.
- La posibilidad del desarrollo personal (p.ej. la educación, los proyectos personales compatibles con los bienes fundamentales de los prójimos).
- El respeto por la propiedad privada de las personas respecto de los bienes necesarios al menos para su subsistencia y su desarrollo personal.
- El respeto por el fruto del trabajo y esfuerzo de las personas.
- El respeto por los grupos familiares y de amistad.
- El respeto por las relaciones humanas en tanto éstas no impidan otros bienes ya reconocidos.
- El respeto por el descanso de personas, grupos, etc., en tanto éste no entorpezca la convivencia pacífica duradera de otras personas o grupos.

Es fácil advertir que la observancia de normas generales de esta índole permite dichos respetos, facilitan la existencia de sistemas humanos en los que sea posible una convivencia pacífica duradera **cpd**, y en consecuencia la consecución del deseo originario **d<sub>o</sub>**. Es fácil comprobar que su transgresión dificulta en mayor o menor medida esos propósitos. También es fácil advertir que todas las condiciones enunciadas para una organización social perdurable y próspera son de carácter muy genérico, es decir de escaso contenido material, y que en las sociedades particulares dicho contenido se especifica de acuerdo a

su historia y cultura, lo que produce los diferentes modos de existencia específica de las sociedades particulares.

Todas esas normas, que son condiciones de posibilidad derivadas de **cpd**, son compatibles con normas morales más extensas e intensas, como es por ejemplo el reconocimiento de la igualdad esencial entre los miembros de una comunidad, lo que implica negar que unos miembros de la misma puedan ser propietarios de otros miembros, es decir, que niega la licitud de toda esclavitud, ya que ésta siempre supone negar esa igualdad y cosificar algunas personas. Y todas estas normas se conectan con la idea de dignidad humana como la caracterizara Kant. Todas ellas posibilitan la existencia de una convivencia pacífica duradera, aunque no la garanticen.

Podemos ampliar este sistema de normas, que siempre surgen como condiciones de posibilidad de la decisión fundamental **cpd**, la que a su vez permite la realización del deseo originario **d<sub>o</sub>**. La ampliación se puede producir en dos sentidos, extensional e intensional:

- Entendemos por ampliación extensional una ampliación del sistema de normas que sólo expande el sistema de condiciones de posibilidad para **cpd** y **d<sub>o</sub>** sin modificar la base de la moral que se despliega a partir de **d<sub>o</sub>**.

- En cambio una ampliación intensional será aquella que modifica o amplía la base inicial del sistema moral, que ya no consistirá solamente del deseo originario **d<sub>o</sub>** y de su condición de posibilidad general **cpd**. Las morales más ricas y exigentes son de esta índole. En general ellas conservarán en su base las condiciones mínimas de la moral mínima propuesta, salvo en casos especiales, como aquellas en que la conservación del honor entre parcialmente en colisión con el deseo originario de supervivencia, como ocurre cuando se admite el siguiente principio supremo del honor: *malo mori quam foedari* (prefiero morir que ser deshonrado).

Tampoco debemos olvidar que los antecedentes históricos y el desarrollo material y cultural de una sociedad influyen en el despliegue de las normas mínimas que caracterizan una moral.

### § 7.17. La dignidad según Kant

Recordemos ahora por un momento lo que dice Kant sobre la dignidad humana, comenzando por su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*),



donde afirma que el hombre – todo hombre – es un *fin en sí* (*Zweck an sich*), lo que equivale a decir que *no debe ser nunca sólo un medio para un fin* (*darf nie nur ein Mittel zum Zweck sein*).

El respeto (*Achtungswürdigkeit*) y la dignidad humana (*Menschenwürde*) consisten en el respeto por el otro (*Achtung vor dem Anderen*), en el reconocimiento de su derecho a existir (*Anerkenntnis seines Rechts zu existieren*) y en consecuencia el reconocimiento de la igualdad de valor de todos los hombres.

Kant parte de la siguiente definición:

*“En el reino de los fines todo tiene o bien un precio o una dignidad. Para lo que tiene un precio, se puede poner en su lugar también otra cosa como equivalente; lo que en cambio está por encima de todo precio, por consiguiente, no admite equivalente, eso tiene una dignidad.”*<sup>158</sup>

Precio de mercado tiene todo lo relativo a las inclinaciones y necesidades humanas, y precio afectivo lo que no supone necesidad ni gusto, sino que es conforme a un deleite para el mero juego sin finalidad de nuestras capacidades afectivas:

*“[...]; pero aquello que constituye la condición bajo la cual algo puede ser sólo fin en sí mismo, no tiene meramente un valor relativo, e. d. un precio, sino un valor intrínseco, e. d. dignidad.”*<sup>159</sup>

Para Kant el hombre es un fin en sí mismo y eso es incompatible con ser mero medio para un fin extraño, pues si se lo usa como mero medio se quebranta su dignidad, como ocurre con la esclavitud, la opresión, el fraude o el engaño, entre otros fines externos. Por el contrario, para Kant los seres no racionales sólo tienen un valor *relativo*, como ocurre con las cosas. En cambio, los seres racionales se llaman personas porque por naturaleza son fines en sí mismos, es decir pueden ser ocasional y parcialmente medios, pero jamás meros medios, ya que su fin inmanente supera todo precio.

---

<sup>158</sup> *Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde. Grundlegung..., BA 77.*

<sup>159</sup> *[...]; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d.i. einen Preis, sondern einen innern Wert, d.i. Würde. Grundlegung..., BA 77.*

## § 7.18. Ser y deber ser: ley de Hume y falacia naturalista

La dicotomía ser–deber ser, o ley de Hume, no permite concluir del ser al deber ser, o pasar de enunciados descriptivos a enunciados prescriptivos, ya que son tipos de enunciados estructuralmente diferentes, por lo que una deducción del primero al segundo es imposible. Hume argumenta así:

*En cada sistema de moral que he hallado hasta ahora, siempre he comprobado que el autor procede cierto tiempo en las formas usuales de argumentación, y establece la existencia de un Dios, o hace observaciones sobre asuntos humanos; entonces repentinamente advierto sorprendido, que en lugar de las cópulas habituales, a saber ‘es’ y ‘no es’, sólo encuentro proposiciones que unidas con ‘debes’ o ‘no debes’. Este cambio ocurre imperceptiblemente. Sin embargo, es muy importante. Porque como este ‘debes’ o ‘no debes’ expresa una nueva cópula o afirmación es necesario que sea observada y explicada; y al mismo tiempo que se dé una razón; porque lo que parece totalmente un fundamento para esto, de cómo esta nueva relación puede ser una deducción lógica de otras completamente diferentes [...] Estoy además persuadido de que una pequeña atención subvertiría todos los sistemas ordinarios de moralidad y nos permitiría ver que la distinción de vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones de objetos ni es percibida por la razón.<sup>160</sup>*

Es un tema importante de la metaética: el paso del ser al deber ser. Hume fundamenta su argumento con la división de la consciencia en razón y voluntad. La tarea de la razón es el conocimiento de la verdad. En cambio el objetivo de la voluntad es transformar la realidad según

---

<sup>160</sup>*In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary ways of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given; for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it [...] (I) am persuaded, that a small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason. DAVID HUME: A Treatise of Human Nature (libro III, parte I, capítulo I).*

los deseos y propósitos del agente. La razón no tiene fines y la voluntad no se busca inicialmente una verdad objetiva.

La división de la consciencia en razón y voluntad conduce a Hume a la opinión de que el “deber” supone una participación de la voluntad, ya que en caso contrario no habría ninguna función que dirija la acción. Además, los juicios morales, que no surgen sólo de la razón, no tienen una concordancia plena con los hechos. En el uso diario los conceptos y juicios éticos tienen siempre un contenido descriptivo y prescriptivo.

### § 7.19. Diferencias con la falacia naturalista

A pesar de que tanto la ley de Hume como la falacia naturalista prohíben pasar del ser al deber ser, es preciso distinguirlas. La ley de Humes es una tesis sobre la estructura lógica de las fundamentaciones éticas, mientras que la falacia naturalista es una tesis sobre la semántica del adjetivo moral “bueno”. Éste sería indefinible y por lo tanto no sería reducible a conceptos naturalistas. La ley de Hume afirma que no es posible el paso de enunciados descriptivos a normativos, pero no excluye que haya proposiciones normativas que adjudiquen cualidades valorativas a cualidades naturales, o que haya proposiciones normativas que coloquen ciertos enunciados de deber ser bajo la condición de ciertos enunciados de ser. Con el agregado de tales proposiciones (*principios puente = Brückenprinzipien*) es posible un paso del ser al deber-ser, pero sólo cuando el principio-puente utilizado ya ha sido admitido como válido. En cambio, un paso del deber ser a partir sólo del ser no es lícito. Para ello se requiere al menos haber aceptado otro deber ser.

No todos admitieron principios-puente. George Edward Moore no los admitía. Para él todo paso del ser al deber-ser, incluidos los que reposaban sobre principios-puente supondría una falacia naturalista. Con Moore (*Principia Ethica*, 1903) culminó la discusión sobre la falacia naturalista como paso infundado de enunciados descriptivos a prescriptivos, o paso del ser al deber ser. Pero no todos lo consideraron siempre falaz. Así los defensores del derecho natural sostienen que sería imposible fundar cualquier ética si no se pudiera pasar del ser al deber-ser. Para ellos lo bueno es lo adecuado al ser, es decir lo que corresponde a la esencia inmutable de las cosas. Otros, como John Searle, representante de la doctrina de los actos del habla, nos habla de la “falacia de la falacia naturalista”, afirmando que ya en toda descripción de lo que es, ocurren necesariamente aspectos normativos. No habría descripciones de entes que estén libres de valoraciones. El

deber ser estaría implícito en la descripción de lo que es. También Hilary Putnam admite la posibilidad de derivar enunciados prescriptivos a partir de enunciados que describen estados de cosas. Y Arthur Norman Prior realiza un análisis histórico de la dicotomía ser–deber Ser en su obra *Logic and the Basis of Ethics*<sup>161</sup>, y sostiene que la argumentación de Moore es insuficiente para rechazar una versión inteligente del naturalismo ético. Por su parte Hans ALBERT pone un límite a la falacia naturalista admitiendo principios–puente, como el kantiano “*Pues la acción debe ser en efecto posible, si el deber ser se dirige a ella*” (*Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist, KrV, B576/A548*) y su contrapositiva latina, “*más allá del poder nadie está obligado*” (*ultra posse nemo obligatur*).<sup>162</sup>

Como vemos el tema es controvertido y, según el modo en que se lo caracterice, será posible admitir o rechazar alguna forma de la presunta falacia. Pero en este momento nos acucia otra cuestión: ¿en nuestro intento de fundación de una moral mínima hemos pretendido pasar del ser al deber ser? Y si así fuera, podríamos evitar ese presunto error. Kant lo evitó recurriendo a una fundamentación *formalista categórica* de las normas. En cambio nuestro intento pretende fundar normas a partir de una descripción material: el deseo originario **d<sub>o</sub>**, que es el *quid facti* inicial y que es sólo *hipotético*, ya que no supone ser un dato de la realidad, sino sólo la propuesta de considerar al deseo **d<sub>o</sub>** como un derecho, que determine las condiciones prescriptivas que lo tornan posible. Tal *fundamentación material hipotética* nos permite evitar los aspectos discutibles de la supuesta falacia. Pero esto no dice otra cosa que en nuestro intento de fundamentación de la moral los imperativos materiales no son necesarios, sino sólo hipotéticos. De ese modo debemos admitir que *la fundamentación de todo sistema normativo inmanente o autónomo posee siempre un carácter hipotético, ya que reposa sobre deseos y decisiones que se podrían no seguir, y que por lo tanto no tienen que devenir necesariamente reales, por lo que sus fundamentos nunca serán absolutos, aunque una vez adoptados tienen consecuencias necesarias, como lo pueden ser muchos spectos*

---

<sup>161</sup> PRIOR, Arthur Norman, *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford: University Press, 1959.

<sup>162</sup> Parece entonces que sólo es preciso superar parcialmente la falacia naturalista. Para los “principios puente” (*Brückenprinzipien*) véase Hans ALBERT: *Traktat über kritische Vernunft*, <sup>3</sup>1975, <sup>5</sup>1991, p. 76 ss) y la discusión de Jürgen MITTELSTRASS en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 1995, vol. I, pp. 352–3). Los “principios–puente” pretenden fundar la transición “entre los principios del deber y los enunciados de realidad, y con ello también entre ética y ciencia” (*zwischen Soll-Sätzen und Sachaussagen und damit auch zwischen Ethik und Wissenschaft*).

*estructurales de su álgebra normativa*, como pasa con muchos principios puente, desde la antigüedad y hasta Kant, y para algunos filósofos contemporáneos.

Nuestro propósito es construir una fundamentación normativa inmanente – autónoma de toda religión o tradición –, que se funda en la *decisión* de admitir al deseo originario **d<sub>o</sub>** cuasiuniversal como deber ser, decisión inicial que se podría no haber adoptado, que por lo tanto no es necesaria, pero que una vez adoptada tiene consecuencias necesarias. Podríamos no haber decidido construir una convivencia pacífica duradera en el grupo humano del caso, pero esto dificultaría, e incluso tornaría imposible, perseguir la realización del deseo originario **d<sub>o</sub>**. Si en cambio alguien afirmase que es posible una deducción *categorica* de los sistemas normativos y éste contuviese aspectos materiales, como el deseo originario **d<sub>o</sub>** y su condición de posibilidad **cpd**, entonces sí estaría cometiendo un paso del ser al deber-ser que tendría todo el aspecto de cometer una falacia.

## § 7.20. Algunos comentarios y consecuencias

Lo afirmado hasta aquí no supone que la decisión del deseo originario **d<sub>o</sub>** como derecho y la construcción de una **cpd** que lo torne posible, sean los únicos fundamentos necesarios básicos de una moral agnóstica, de su orden jurídico o de una protoeconomía. Tenemos motivos complementarios, como la búsqueda o el afán de convivencia, de comunión, de amor, de simpatía, tenemos el “instinto social”, etc. Pero todos estos deseos y objetivos adicionales requieren organizar una vida social pacífica, en lo posible amena, lo que no es posible sin normas<sup>163</sup>. Podemos comentar lo dicho recurriendo incluso al existencialista heideggeriano “*ser-con-otro*” (*Miteinandersein*). Cuando agregamos a esto algo que también conocemos por experiencia, como es la siempre posible conflictividad de toda convivencia humana, y el instinto agresivo que todos poseemos, tenemos motivos para intentar regular los conflictos a fin de alcanzar el estado de cosas que llamamos convivencia pacífica duradera **cpd** y que posibilita el deseo originario de una vida larga y amena **d<sub>o</sub>**.

---

<sup>163</sup> Recuérdese el siguiente proverbio de GOETHE, *Gedichte I (Poesías), Sprichwörtlich (Proverbialmente)* 81–82: “*Mir gäb’es keine größere Pein, wär’ich im Paradies allein*” (No habría para mí pena mayor, que estar sólo en el paraíso).

Algunos motivos serían empíricos, como la simpatía en Schopenhauer y la conflictividad en Hobbes. Otros parecen tener un nexo necesario con la decisión fundamental **cpd**, como los existencialistas de Heidegger. La proyección hacia el futuro, como *perseverancia del “ser ahí” o Dasein*, parece tener cierta prioridad, al menos cognitiva, a nuestro punto de partida, el deseo originario **d<sub>o</sub>**, aunque es posible que estemos cometiendo una simplificación y una abstracción, respecto de una estructura moral compleja, que sólo propone un fragmento de lo que pretende ser una moral agnóstica que hemos osado denominar *moral pusilánime* en sentido literal<sup>164</sup>. Ésta sería una moral mínima para seres humanos cuyos objetivos se limitan a los más simples y egoístas, como es el deseo cuasiuniversal **d<sub>o</sub>** de perduración en una vida sin sufrimiento y sus derivados. No debemos despreciar esta moral pusilánime, porque, aunque sea elemental, está subsumida en todas las restantes formas más altas, complejas o excelsas de moralidad. Por supuesto, puede haber excepciones temporarias en el caso de formas morales sublimes, que pueden incluso rechazar ocasionalmente el deseo originario, como ocurre en la moral del santo o el héroe.

La moral agnóstica mínima de la vida humana cotidiana y de su economía, desde que hay memoria, es una moral pusilánime que reposa en esa decisión originaria **d<sub>o</sub>** y en su condición de posibilidad universal, la decisión de convivencia pacífica duradera **cpd**. En nuestras argumentaciones hemos recurrido a esos pocos fundamentos prácticos, pero enfatizamos que ello no significa que **d<sub>o</sub>** y **cpd** sean los únicos fundamentos de una moral, de un orden jurídico o de una protoeconomía.

Algunas formas superiores de moralidad parecen ser requeridas para la aparición de grandes culturas o civilizaciones, o grandes imperios. Sin grandeza de fines y grandeza de medios no se construye ni una alta cultura ni una voluntad imperial, y estas grandezas implican alguna forma de magnanimidad. Siempre hay que recordar que el imperialismo surge cuando un pueblo cree ser una cultura superior que merece y quiere dominar otras culturas, porque de algún modo las considera inferiores, y muchas veces también porque supone que las promueve culturalmente a través de su dominación. Recordemos entre otros casos los conocidos imperios de Persia, Roma, España, Francia, Reino Unido, Estados Unidos y ahora China. La superioridad cultural o moral que creen poseer los imperios puede ser

---

<sup>164</sup> “*Pusilanidad*”, o pequeñez del alma, es el defecto del entendimiento o de la voluntad, o de ambos, que impide representarse, proponerse o perseguir grandes fines. La “*magnanimidad*” o grandeza del alma es su antónimo.

de diversa índole. En algunos casos puede fundarse en la creencia en su superioridad racial, como ocurrió con la Alemania nazi y el imperio británico, el que aún cree poseer dicha superioridad.<sup>165</sup>

En Roma no parecía tratarse de la superioridad racial sino de la superioridad de su *virtus*, es decir de la voluntad y grandeza de sus objetivos, que pretende justificar su voluntad imperial. El caso de español parece más complejo, pues se percibe que uno de los objetivos públicos de su grandeza surge de la misión que asume de difundir la religión católica, que considera la verdadera religión, lo que se manifiesta en el nombre de tantos lugares o ciudades bautizadas, por ejemplo, con el nombre de “Santa Fe de la Vera Cruz”. Hay muchos prejuicios o pretextos que pueden pretender justificar la voluntad de dominio y sumisión de la voluntad del prójimo, que caracteriza a todo imperialismo.

Ya vimos que una vez adoptados el deseo originario **d<sub>o</sub>** y su condición de posibilidad **cpd** se necesitan reglas morales con contenido *material* que los hagan posibles. Sabemos que un ejemplo conspicuo para toda comunidad es la *prohibición al menos limitada del homicidio*, ya que la licitud irrestricta del mismo posibilita la muerte violenta de cualquiera de los miembros de la comunidad, incluida la propia muerte, y en el límite incluso la desaparición de la misma comunidad. El último homicida, el que matara a su último prójimo, ya no podría asegurar su propia supervivencia, pues, como ser humano, requeriría de una convivencia grupal pacífica y perdurable. Es por eso que de **d<sub>o</sub>** y su condición necesaria **cpd** *se deduce necesariamente alguna norma que limite el homicidio*, elimine su amenaza para cualquier miembro del grupo en circunstancias determinadas y que, por lo tanto, garantice la perduración del grupo. Sin embargo, lo que se deduce es una limitación *abstracta* del homicidio, pero *no un contenido concreto de esa limitación*, el que dependerá de la cultura y la historia. De modo que el *mandamiento material abstracto* de “no matarás” se deduce *a priori* de **d<sub>o</sub>** y **cpd**, y queda suficientemente fundado en ellas, pero cualquier *contenido concreto* de esa limitación, *será material a posteriori* y permanecerá siempre discutible, pues se fundamentará de manera insuficiente, es decir no demostrativa, en la historia, la cultura particular y los hábitos del grupo humano del caso. Por eso podemos

---

<sup>165</sup>Más allá de una presunta superioridad racial no se encuentran argumentos históricos o legales que justifiquen, por ejemplo, el dominio británico del Atlántico Sur y sus tres archipiélagos, y que les permitan rechazar los reclamos argentinos. Su voluntad se impone por mera fuerza militar. Los motivos económicos de esa dominación constituyen su valor como “fuerza”, y son obvios, pero carecen de “altura” moral para justificar esa dominación ante el resto del mundo y ante sí mismos.

admitir que las normas concretas de los límites del homicidio están en el reino de los “fundamentos persuasivos”, que son perennemente insuficientes. *En aquellos aspectos de la materia normativa en que se dé una conexión necesaria con las decisiones original **d**<sub>o</sub> y su condición de posibilidad fundamental **cpd**, incluida la cuasi universalidad del asentimiento al contenido de la norma, es posible hablar de una fundamentación suficiente o demostrativa.* En cambio, en las cuestiones normativas materiales que sean determinaciones de sus condiciones–marco, demostrativamente compatibles con el deseo originario y la decisión fundamental, pero que a su vez no se deduzcan de ellas, no se pueden alcanzar más que *buenos fundamentos* siempre insuficientes. El mayor grado de fundamento que podríamos alcanzar en esos casos es el de creencia fundada, pero nunca el de una auténtica *epistème*.

En esos casos la aceptación de una norma material dependerá de al menos:

- (a) su *compatibilidad* con la estructura normativa general; es decir, que sea compatible con sus condiciones de posibilidad;
- (b) su aceptación *cuasiuniversal* (al menos entre los miembros del grupo humano del caso, con su historia y cultura).

Otras normas con contenido material que difieran de las que promueven la conservación de la vida, suelen ser menos definidas en sus determinaciones concretas, lo que significa que existirán más variantes compatibles con las normas que sean consistentes con sus condiciones de posibilidad y que alcancen al menos una aceptación cuasiuniversal. Para que formen parte necesaria de una moral mínima, es preciso que su ausencia impida la realización de **cpd** y por lo tanto de **d**<sub>o</sub>. Estas situaciones ocurren con las normas sobre bienes no compartibles o sólo parcialmente compartibles. Es difícil encontrar bienes ilimitadamente compartibles, aunque algunos se aproximen bastante a ellos, como por ejemplo un concierto dentro del espacio acotado de un teatro, o el disfrute de un paisaje en una región cercana, y casos semejantes. En cambio, otros bienes no son compartibles, como un plato de sopa. Si comparto mi plato de sopa, en el mejor de los casos cada uno de los comensales come medio plato, y éste ya no es el bien originario. Los distintos tipos de propiedades, como los bienes de consumo –comidas, bebidas, etc.–, los de uso –como la morada, el abrigo, etc.– los bienes de producción, los bienes sentimentales –como las relaciones amorosas y familiares–, las relaciones dentro de un grupo primario, los bienes políticos, –como la seguridad interior y la defensa exterior, etc.– los bienes espirituales, –como la ciencia, la religión etc.–



son todos bienes que no se comparten o que sólo son parcialmente compartibles, y ello hace que su posesión pueda ser conflictiva.

Los conflictos son una característica empírica universal de las relaciones entre seres humanos y una tarea esencial de toda moralidad, y *a fortiori* de toda política, consiste en reducir el nivel de conflicto interior y exterior del grupo, para que sea compatible con su conservación: esto es un corolario (un *proprium*) de la decisión fundamental **cpd**. Sus características específicas pueden variar de comunidad en comunidad, de cultura en cultura, de tiempo en tiempo; y también dependerán del desarrollo técnico y científico de la comunidad del caso, pero la condición necesaria para conservar la armonía en una comunidad es que se resuelvan en lo posible los conflictos y se alcance un acuerdo al menos cuasiuniversal.

A partir de estas aclaraciones deberíamos estudiar la relación de una moral agnóstica mínima con otras morales magnánimas o incluso sublimes.

### § 7.21. Moral agnóstica mínima, virtudes y vicios cardinales

Es aconsejable estudiar la relación de una moral agnóstica mínima con las virtudes cardinales clásicas (y sus vicios correspondientes). Al hacerlo no podemos olvidar que estas virtudes tienen grados. Comencemos con la fortaleza.

Los grados supremos de la virtud de la fortaleza (*fortitudo* o ἀνδρεία) no parecen exigibles para una moral mínima, pero sí al menos alguno de sus grados inferiores, ya que su completa ausencia impide la seguridad interior y la defensa exterior del grupo, dos condiciones sin las cuales no es posible una paz duradera y por lo tanto la existencia del grupo y de sus miembros.

Un ejemplo interesante es el de los argentinos. Fueron un pueblo con una gran dosis de fortaleza a lo largo de su historia, desde los tiempos de la emancipación, de la organización nacional y hasta la batalla de Malvinas de 1982. Un ejemplo de esa fortaleza es el siguiente fragmento de la carta del Gral. San Martín al Congreso de Tucumán, en la que reclama la declaración de la independencia:

*“Divididos seremos esclavos, unidos estoy seguro de que los batiremos: hagamos un esfuerzo de patriotismo, depongamos resentimientos particulares y concluyamos nuestra obra con honor”.*

No sé cuántos argentinos se entusiasmarían hoy con ese consejo sanmartiniano. Hoy escasea la fortaleza en Argentina, a pesar de que dicha virtud, al menos en un grado mínimo, material y moral, es la que permite consolidar la paz interior y proveer a la defensa común. Y esta carencia se manifiesta especialmente en una parte de las minorías gobernantes, más interesada en su propio provecho. Pero una sociedad con el vicio por defecto de la cobardía difícilmente pueda perdurar. Se transforma en una tentación para los extraños que sean conscientes de ese vicio. Siempre es fácil crear un conflicto exterior.

Tampoco la temeridad, el vicio por exceso de la fortaleza, asegura la supervivencia, pero ese no es un vicio argentino actual. Dado que se puede considerar un continuo el paso de la cobardía a la fortaleza y de ésta a la temeridad, sus límites son vagos, y es siempre discutible el grado en que se pasa de una a otra.

Vayamos a la segunda virtud cardinal, la prudencia (*prudentia* o φρόνησις) o sabiduría práctica. Ésta permitía conocer el bien y el mal, y conocer cómo mejorar el mundo y nuestras vidas. Los escolásticos la definían como *recta ratio agibilium*, recta razón de las cosas por obrar, para distinguirla del arte (τέχνη o *ars*) entendida como *recta ratio factibilium*, recta razón de las cosas por hacer. Siempre es necesaria una virtud suficiente de la prudencia para lograr una convivencia no conflictiva, condición necesaria en toda moral agnóstica mínima. Sin ella se multiplicarían los conflictos en la comunidad, lo que impediría toda convivencia pacífica duradera.

Por otra parte, parece exigible una dosis abundante de la tercera virtud cardinal o templanza (*temperantia* o σωφροσύνη), para conservar la paz interior del grupo. Ella evita los excesos en el obrar, y su ausencia desata toda suerte de conflictos que pueden desembocar en violencia, tanto interior como exterior.

Finalmente, una dosis importante de la cuarta virtud cardinal, la justicia o rectitud (*justitia* o δικαιοσύνη), es imprescindible para regular y resolver, conforme a las normas morales y legales del grupo, los conflictos que han surgido. Eso la hace imprescindible para preservar la paz interior.

Otros temas que requieren un estudio más detallado son los de la relación entre una moral mínima, el derecho y una protoeconomía.

Concluamos recordando que toda moral es incompatible con una metafísica completamente determinista, como la de un fisicalismo extremo, y lo mismo ocurre con el derecho, la política, la historia y las llamadas ciencias humanas. El derecho y la política tienen regiones descriptivas, pero

son incompatibles con una metafísica determinista, ya que todo sistema normativo requiere un mínimo de libertad. Debemos suponer cierta libertad del querer de los agentes como condición de posibilidad de dichas ciencias, aunque podamos admitir con Helvetius que la libertad sea un misterio. Algo semejante ocurrirá con la economía, ¿o deberemos admitir una economía determinista, predictiva y técnica, y rechazar toda dimensión moral de la misma, como creen algunos economistas?

Podríamos abreviar lo dicho arriba respecto de las condiciones de posibilidad de **do** que son **cpd** y **P**, recordando que esto ya estaba bien expresado en nuestra constitución nacional, que Alberdi nos legó, en la que nos proponía “*constituir la unión nacional, afianzar la justicia, consolidar la paz interior, proveer a la defensa común, promover el bienestar general y asegurar los beneficios de la libertad, para nosotros, para nuestra posteridad, y para todos los hombres del mundo: invocando la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia.*” (Ver Preámbulo de la constitución nacional.) “*Constituir la unión nacional*” es el primer mandato. Sin unión nacional, que implica una convivencia pacífica duradera, no es alcanzable ninguna forma de justicia ni es posible promover ningún bienestar general.

## § 7.22. Libertad y normas

La descripción de la libertad mundana que dimos en capítulos anteriores conduce a la cuestión de la relación entre libertad y norma, entre deber e inclinación, deseo, tendencia. Como sabemos las normas son todas las regulaciones con que convivimos, es decir, convenciones que pretenden determinar la vida cotidiana, como:

1. órdenes legales o estatales,
2. postulados morales universales, como la prohibición de matar, o el mandamiento de amar al prójimo, o la prohibición de cometer traición, deslealtad, o infidelidad,
3. o máximas de la conciencia individual.

Las normas están en una indisoluble conexión con la libertad. Ellas expresan siempre *lo debido* (sea lo obligatorio o prohibido, y su contraparte, lo permitido) en algún ámbito de la vida, y exigen del hombre que desarrolle su existencia de conformidad con ellas. Kant insistió en que un deber sólo puede ser entendido por el hombre, cuando éste se reconoce como quien puede decidirse libremente a favor

o en contra de lo debido. Por lo tanto, sólo puede haber normas cuando hay libertad.

No debemos olvidar que las normas y la libertad pueden estar en conflicto: la libertad puede inclinarse a contradecir y resistirse a lo que manda una norma. Por ello el que busca autodeterminarse, debe reflexionar siempre sobre las normas que le salen al encuentro. Una cuestión esencial es la de si es lícito, y cuándo lo es, desobedecer alguna norma que limita la libertad, y la de si es lícito, y cuándo, que una norma restrinja la autodeterminación.

### § 7.23. Normas externas y libertad

Respecto de las normas externas – prescripciones legales, políticas y sociales –, en general es preciso respetarlas, para no ser tenido por transgresor, infractor o incluso delincuente. Eso vale al menos en esos dominios. Pero hay casos en los que, en defensa de la libertad, puede ser lícito, a veces incluso obligatorio, desobedecer ciertas normas. Hay prescripciones legales que incitan al hombre libre a examinarlas críticamente para ver si son aceptables, y puede llegar el caso en que las considere inaceptables y las desobedezca conscientemente. Este es el caso, por ejemplo, del médico al que se quiere obligar por ley a practicar un aborto, cuando no hay riesgo cierto y seguro de muerte de la madre, y en consecuencia tampoco del hijo por nacer. Aquí el médico libre puede estar convencido de la *obligatoriedad moral de desobedecer la norma legal*, ya que el bien de la vida por nacer es mayor que el bien que intentan obtener quienes proponen el aborto. Lo mismo ocurre con las reglas que limitan la libertad de prensa. Por otra parte, en el derecho de las repúblicas liberales existe el derecho al escrutinio crítico del derecho vigente, escrutinio que, por otra parte, no se podría desarrollar sin crítica.

También frente a muchas disposiciones que producen el estado u otras organizaciones políticas, muchos se podrían arrojar en ocasiones la libertad de criticar y tal vez incluso de obrar en forma incompatible con lo que manda una norma. También aquí el conflicto respecto de relaciones políticas determinadas puede llegar hasta la objeción de conciencia y la subsiguiente negación de la obediencia. Aquí se manifiesta el derecho a ejercer la crítica, derecho que se funda en la libertad. Por ejemplo, un cambio constitucional o legal, incluso si se realiza conforme a procedimientos lícitos, que implique total o parcialmente la destrucción de la república o de su división de poderes y, en consecuencia, la instauración de un despotismo que anule los

derechos fundamentales de las personas, es un caso tal que justifica la objeción de conciencia y la negación de la obediencia.

La lucha entre libertad y normas es más clara en el dominio de las convenciones que ocurren en la sociedad civil. Aquí surge el serio problema de si el agente puede observar o no todas las convenciones que han surgido de la tradición. Aquí esté presente también la autodeterminación que incita al examen crítico de las convenciones.

El escrutinio de las normas legales, políticas y sociales, remite a otros problemas. Cuando en nombre de la libertad se cuestionan las normas, surge el problema básico acerca de cómo se pueden justificar dichas normas. La primera justificación sólida que se nos presenta sería que ellas sirven para conservar la comunidad, la vida propia y ajena, es decir sostener una estructura que posibilite una convivencia pacífica y ordenada duradera. Es la instauración de *“la tranquilidad en el orden”* (orden que implica justicia), como definía San Agustín a la paz: *“la paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde”*.

Una pregunta no habitual pero necesaria es *¿Para qué existe el derecho?* La primera respuesta es: para que la convivencia humana no degenera en el caos, en la violencia del estado de naturaleza. Otra es *¿Por qué hay reglas políticas?* Porque sin ellas la convivencia se disolvería en la anarquía. *¿Para qué hay convenciones sociales?* Para que la convivencia se desarrolle en lo posible sin fricciones en una determinada cultura.

Por eso, si se quiere una convivencia pacífica y ordenada duradera, no se pueden rechazar arbitrariamente las normas vigentes en la comunidad, aunque siempre exista el derecho a someter esas normas a un escrutinio racional. Una piedra de toque para la justificación de una norma de cualquier índole es siempre la medida en que esa norma contribuye a preservar la convivencia pacífica duradera y ordenada en la comunidad determinada.

Otra dificultad bastante frecuente en un sistema normativo es que éstas no formen un dominio completo y coherente. Suelen ocurrir incompletitudes y contradicciones entre ellas. Por ejemplo, la norma de justicia puede entrar en conflicto con la norma de amor al prójimo, la norma del amor a la patria puede entrar en colisión con la norma de amor a la humanidad. Las demandas de la profesión pueden entrar en conflicto con las demandas de la familia, etc.

Tales antinomias normativas posibles nos remiten nuevamente a la libertad. Porque aquí se trata de que el hombre se decida por respetar lo mandado por una norma o no hacerlo, y esto sólo lo puede hacer a

partir de su autodeterminación, que pone en acción su libertad de elección en su espacio de juego. Por lo tanto, en el dominio de las normas exteriores no existe sólo libertad en el sentido de un espacio de juego no regulado por las normas, sino además la más profunda libertad de elegir y decidir, en cuyo fondo se encuentra su autodeterminación. La libertad de elegir y decidir es la que finalmente decide sobre qué normas deben ser obedecidas y cuáles no, en caso de conflicto, aunque una interpretación razonable buscará conservar coherentemente todas las normas que pretendan regular de modo razonable la convivencia humana. Esto lleva inevitablemente a discutir el tema de la justicia.

En el conflicto entre normas y libertad esta última puede tener prioridad. Algunas normas, aunque no todas, tienden a tornarse inadecuadas ante condiciones cambiantes. La costumbre tiende a absolutizarlas y eternizarlas, aun cuando los tiempos modifiquen muchos de los fundamentos que produjeron su adopción, como la prohibición de comer carne de cerdo y otros animales “impuros” entre los judíos, o la prohibición de beber alcohol entre los musulmanes. Por ello es importante que el sistema normativo permanezca flexible mediante la crítica racional y perdure la libertad de modificarlo racionalmente conforme a las condiciones históricas de la humanidad, aunque ciertas normas sean necesarias, y por eso inevitables, de modo tal que permitan posibilitar la convivencia pacífica duradera en una comunidad.

Sin normas el hombre no puede vivir en comunidad. Incluso cuando alguien se rebela contra ciertas normas, se ve obligado a proponer y adherir a otras nuevas. Su rebelión lo torna entonces creador de nuevos usos y costumbres, de un nuevo derecho, de nueva política y de una sociedad modificada.

La libertad resta vacía y formal cuando no se presenta en realizaciones concretas. Ella no es mera *libertad de* algo, sino *libertad para* algo. Pero aun cuando adopta nuevas normas, el hombre conserva la libertad de revocarlas, de modo que continúa siendo señor de las propias decisiones normativas que lo obligan. También aquí lo originario es la libertad.

Las normas son finalmente consideradas un medio para poder ser verdaderamente humano, y por lo tanto para ser libre. Las normas posibilitan una distribución de libertades, derechos, obligaciones y prohibiciones entre los miembros de una comunidad. De aquí surge una máxima para el trato con la libertad y las normas, considerando que no puede haber libertad humana sin normas, ni normas sin libertad, y que la libertad tiene prioridad. Podemos formular como idea regulatoria

para la libertad, entendida como espacio de juego, al siguiente principio:

*Tanta libertad como sea posible.  
Tanta normatividad como sea necesaria.*

Ésta es una idea característica de la doctrina que habitualmente denominamos 'liberalismo'. Dónde estén los límites de la libertad y la normatividad será cuestión discutida y cambiante con los tiempos, la cultura y la historia, aunque haya normas necesarias para la mera existencia de una comunidad que conviva en forma pacífica duradera. El contenido concreto de los aspectos históricos que puede tener un espacio de juego se debe discutir en las situaciones históricas, culturales y técnicas concretas, que se modifican con el tiempo.

Esto se confirma al considerar una relación íntima entre libertad y legalidad. Las normas se crean para el desarrollo pacífico de la convivencia y ésta es condición de posibilidad de la existencia y la realización del ser humano. Pero al ser humano le pertenece el ser libre. Un hombre completamente sometido ya no sería hombre en sentido propio. Para serlo se requiere un espacio de juego no normado en que se pueda autodeterminar.

Las normas limitan ciertamente la libertad del hombre, pero simultáneamente le permiten, dentro de los límites que imponen, ser libre en mayor medida que si viviese en una situación de libertad de elección en un espacio de juego ilimitado, es decir en una situación carente de normas (el llamado *status naturae*). Las regulaciones políticas, al menos en las repúblicas liberales, buscan asegurar para la libertad humana la existencia del mayor espacio de juego compatible con el de los restantes miembros de las mismas.

Incluso las prescripciones convencionales de la vida social contienen mandamientos y prohibiciones, pero con ellos buscan, en la medida en que sean aceptados en una sociedad, configurar la convivencia de modo que el agente se pueda mover y obrar lo más libremente entre los otros agentes.

Por lo tanto, en un sistema de convivencia liberal hay ciertamente normas, pero todas ellas se organizan de modo de posibilitar entre los seres humanos las mayores libertades de elección y los mayores *espacios de juego compatibles*. Aquí también se advierte una primacía de la libertad frente a la norma.

## § 7.24. Libertad y abnegación

Las normas externas – legales, políticas y sociales – se relacionan con la convivencia y tienen en ella un fundamento último. Pero la convivencia requiere que muchas veces un ser humano que respeta los espacios de libertad de los otros, se deba negar a sí mismo, cuando solamente de ese modo posibilita la persistencia de una convivencia libre. Esto acontece concretamente sólo si cada uno de los miembros del grupo concede al otro un espacio de libertad.

¿Pero no se pierde la propia libertad con esta abnegación respecto del otro? En general se sostiene el siguiente punto de vista: en la abnegación hacia el otro el espacio de libertad propio ciertamente se limita, pero esta limitación del propio espacio de libertad, cuando es acompañada por la correspondiente limitación de los espacios de libertad de sus prójimos, amplía su espacio de libertad restante: por lo tanto siempre es necesario conceder espacios de libertad a los prójimos para posibilitar la ampliación del espacio propio, pero esto implica aceptar obligaciones y prohibiciones. Sólo mediante ellas alcanza la libertad humana su forma peculiar y su mayor amplitud, y no se reduce a una mera y vacía posibilidad.

Quien facilita su libertad al prójimo, promueve simultáneamente su propia libertad. Porque quien obra siguiendo sólo su capricho, puede destruir la convivencia, producir anarquía y destruir con ello el suelo sobre el que puede sustentar su propia libertad. Por ello del pensamiento crítico sobre la posibilidad de una convivencia pacífica duradera surge la necesidad de la autolimitación de la propia libertad. Y puesto que esta autolimitación del propio querer es la de un ser libre con autodeterminación, ella no es un acto forzado.

El límite que se impone la libertad personal con el respeto de la libertad del prójimo, debe ser una cuestión de la propia libre decisión por la *abnegación*. Así se conserva la libertad como un cuidado por el existir y la libertad del prójimo. Lo que significa que por la libertad del prójimo bajo ciertas circunstancias se debe sacrificar una parte de la propia libertad posible.

Esto es particularmente evidente en el caso de la esfera política. Para alcanzar la libertad común se debe negar una parte de la propia libertad. Naturalmente es incierto si se podrán evitar los peligros que acechan a esa libertad abnegada. Pero no existe otro camino para salvar la propia libertad, que transformarla parcialmente en un cuidado por la libertad del prójimo.

## § 7.25. Normas morales y libertad



Las normas morales son reglas propuestas a los hombres por una autoridad determinada, ya *exterior*, como la familia, la escuela, las iglesias o la sociedad, ya *interior*, como la *conciencia moral*. Estos sistemas de normas exteriores e interiores se pueden solapar, y estos solapamientos pueden ser compatibles o no serlo. Los mandamientos y prohibiciones morales que nos vienen del exterior pueden ser percibidos como compatibles con el sistema interior de normas morales del agente, y por lo tanto libremente aceptados, o entrar en conflicto con éstas. Éste es un problema adicional a considerar.

Es importante una diferencia esencial entre las normas morales interiores y las exteriores, sean normas legales, políticas o sociales. Se suele decir que las exteriores sólo existen para conservar la convivencia pacífica duradera de una sociedad, es decir, que sirven a un fin exterior al sujeto. Además, su transgresión trae habitualmente consecuencias no queridas por el transgresor, al menos en las sociedades bien organizadas. En cambio, las normas morales interiores pretenden tener una vigencia absoluta, aunque su transgresión no produzca sanciones externas para el transgresor. Por ejemplo, el mandamiento de amor al prójimo no ordena *relativamente*:

*Debes amar al prójimo porque es útil  
y promueve la convivencia social*

(o porque te conviene, o porque si no lo amas serás castigado).

Una argumentación utilitarista, individual o social, es habitual en las normas legales, políticas y sociales, pero no en las normas morales interiores. El mandamiento de amar al prójimo predica *absolutamente*:

*Debes amar al prójimo incondicionalmente y en todo caso*  
(aunque no te convenga, aunque nadie te castigue por no amarlo,  
y aunque amarlo te dañe).

Del mismo modo la obligación moral de ser leal y evitar la traición no dice relativamente:

*Debes ser leal y no cometer traición,  
porque si fueras desleal se dañaría la sociedad*  
(o te castigarían, o serías perjudicado),

sino que afirma absolutamente:

*Debes ser leal y no cometer traición incondicionalmente*

(aunque no se dañara la sociedad, ni temieras ningún castigo o perjuicio).

Su carácter absoluto e incondicional parecen ser dos características necesarias de las normas morales interiores que las distinguirían de las normas exteriores, con lo que superarían toda moralidad utilitarista, la que a su vez puede ser ingenua (egoísta) o astuta (altruista por egoísta inteligente). Hay que estudiar estos caracteres absolutos e incondicionales, que implican normas morales universales, o al menos cuasiuniversales, que admitan incluso limitaciones ulteriores en dominios morales especiales.

En esta situación se revela la oposición decisiva entre normas y libertad. Las normas morales externas son condicionales, pero no se las puede desobedecer sin peligro cierto de castigo (en las sociedades bien organizadas, con *imperium*). Las normas morales internas son incondicionales, pero se las puede desobedecer sin peligro de castigo exterior, y sólo permanezca el castigo interior de la “mala conciencia” y el desasosiego moral.

Sin embargo, las normas morales internas tienen algo en común con las normas morales externas: ni las primeras ni las segundas constituyen dominios clausurados y muchas veces contienen inconsistencias. Frecuentemente hay contradicciones internas y externas. Con ello retorna también para ellas cierta libertad de elección entre normas morales. Por ejemplo, si me quiero autoafirmar, lo que se puede entender como una obligación moral, esto puede entrar en conflicto con el amor al prójimo. Y si hay conflicto entre esas normas morales, muchas veces no podemos encontrar una síntesis que resuelva racionalmente el conflicto, más allá de toda duda. Algo similar ocurre en el caso de un médico que por el mandamiento de veracidad se considera obligado a informar al paciente su verdadero estado, en tanto que el mandamiento de compasión y su propia responsabilidad médica lo podrían obligar a ocultar al enfermo el avance de su enfermedad, al menos temporariamente.

También se dan conflictos entre las normas morales internas y, por ejemplo, algunas normas externas legales. Así una norma legal fundamental, como la justicia, puede entrar en conflicto con la norma moral interna fundamental del amor al prójimo.

Por estas antinomias entre normas, del mismo o de diverso tipo, es conveniente conceder prioridad a la libertad de autodeterminación y cierta posibilidad de elección entre normas. Por eso se puede considerar que los mandamientos y prohibiciones morales son apelaciones de la conciencia, a los cuales debe responder la libertad de decisión y autodeterminación de un modo racional sintético.

Por supuesto, la libertad, para existir como tal, no es incompatible con las normas morales interiores o exteriores. Por el contrario, el ser humano puede decidirse, precisamente por ser libre, a cumplir los mandamientos morales de ambas índoles, y esto incluso luego del examen crítico de los mismos. En tal caso el ser humano cumple con las normas morales porque se lo ordena su libertad y porque se lo exige su conciencia. Este *libre sometimiento* es la forma de obediencia que conviene al hombre libre: él dice sí a lo obligado, no por cobardía o por necesidad de ser dirigido en aquello que su libertad aún no ha descubierto, sino por libre decisión, que puede decir sí o no, pero que finalmente se decide por el sí luego de una reflexión.

## § 7.26. Conclusión

Finalmente podríamos preguntarnos cuál es el fundamento de las normas morales interiores. Mientras las normas externas – legales, políticas o sociales – tienen su fundamento en requisitos para la existencia de la sociedad y tienen por lo tanto una justificación utilitaria, una vez que nos hayamos decidido por una convivencia pacífica perdurable, esto no vale para las normas morales interiores. Éstas parecen reclamar siempre una fundamentación absoluta. No obstante, la historia de la filosofía muestra que se han cuestionado todos los fundamentos absolutos propuestos para dichas normas, pero no los propuestos para las normas externas, que son relativas y útiles para la convivencia. Este tema exige rediscutir el problema de la conciencia moral.

Nuestro propósito de fundamentación agnóstica de una moral mínima es modesto. No se propuso demostrar, sino sólo alcanzar un sistema de normas de convivencia insuficientemente fundadas que intente alcanzar a lo sumo un buen fundamento. Y los fundamentos que hemos buscado sólo pretendieron ser cuasiuniversales. El deseo cuasiuniversal **d<sub>o</sub>** propuesto puede ser rechazado, por lo que se lo propuso sólo como un deseo cuasiuniversal que acordamos considerar un derecho. Nuestra aproximación al problema moral advierte que acordar el derecho a perseguir **d<sub>o</sub>** obliga a decidimos por una convivencia pacífica duradera **cpd** en la comunidad humana del caso, ya que el hombre no sobrevive sin compañía. Esta convivencia es una condición necesaria universal para poder perseguir el deseo originario. De ella se siguen muchas condiciones de posibilidad derivadas más específicas, cuyo conjunto constituye el conjunto de normas que constituye el sistema moral buscado. Pero éste es aún un sistema

abstracto. Su concreción dependerá de la historia, la cultura y las técnicas disponibles en una civilización determinada.

Interrumpimos aquí este boceto de moral escéptica mínima. Aunque toda moral depende de la existencia de la libertad, tema ya discutido en capítulos anteriores e íntimamente conectado con la antinomia entre libertad y determinismo, y sus respectivos fundamentos, no es posible demostrar su existencia como autodeterminación y libre albedrío, pero todo sistema moral posible requiere esa existencia, por lo que, para construir cualquier sistema moral, debemos *postularla*. Concluimos entonces en estado aporético, recordando nuevamente el carácter misterioso de la libertad. Antes las arremetidas del determinismo absoluto muchas veces ella parece incluso un milagro. Pero no podemos terminar el capítulo sin recordar lo que ya advertimos en el capítulo en que tratamos el problema de la libertad: que ésta es una *condición pragmática de posibilidad para poder enunciar incluso la tesis determinista, que la supone, por lo que un determinismo extremo comete una contradicción pragmática*. La libertad es incluso una condición pragmática de posibilidad para la mera enunciación de un enunciado cualquiera. Con esto también repetimos a Kant: *solo puede haber ética si hay libertad*. Ésta, la Autonomía es una condición necesaria de toda ética, frente a una Heteronomía impuesta. Y respecto del deseo originario **d<sub>o</sub>** podemos agregar lo siguiente: la representación y la voluntad obran en nosotros simultáneamente. Cuando percibimos **d<sub>o</sub>** inmediatamente lo deseamos y lo proponemos como un derecho. De modo que **d<sub>o</sub>** tiene dos aspectos, uno descriptivo y otro prescriptivo, sean simultáneos o sucesivos. Y sobre esta base doble, con su inevitable aspecto prescriptivo, se inicia la construcción de una moral mínima.

## Capítulo 8

### BIENES

En páginas anteriores expusimos algunos posibles inicios de una moral mínima, sus bienes esenciales y anticipamos ciertas relaciones formales que existen entre bienes y valores, y que los diferencia. También anticipamos que nuestro tratamiento de la ética insistirá en la prioridad del bien sobre el valor. Un motivo para ello será que la estructura de los bienes es parte de la de los valores y no a la inversa. Comencemos pues con una clasificación posible de los bienes y especialmente de los bienes morales, y algunas tesis relativas a los mismos, que aparecen en la historia de la filosofía.

#### § 8.1. Una clasificación posible de los bienes

Hay diversas especies de bienes y diversas clasificaciones posibles de los mismos. La primera y formal es entre bienes *graduados* y *no graduados*. Otra, también formal, los clasifica entre *binarias*, *ternarias* y *n-arias*. Una clasificación posible de bienes es la siguiente:

**Bienes del placer** (o **bienes hedonistas**). Estos son bienes generalmente *graduados ternarios*, con grados positivos para los bienes placenteros, indiferentes, y negativos, para los males del dolor o la pena. Hay una enorme variedad de placeres, comenzando por los placeres fuertes *físicos* del comer, el beber y del sexo. Luego están los *placeres psíquicos*, asociados a la imaginación o fantasía, como los recuerdos agradables, los del humor y la alegría, del equilibrio, de la paz y la serenidad. Éstos

son placeres más débiles, pero más valiosos que los anteriores y nos aproximan al ideal griego clásico de la felicidad. También tenemos los *placeres intelectuales*, como los que acompañan la consciencia de la ampliación del conocimiento, los *placeres lúdicos*, que surgen en el desarrollo de un juego o diversión, los *placeres emocionales*, como los de la simpatía al participar del amor de una familia o un grupo de amigos, y los *placeres de la contemplación*, que se manifiestan en el disfrute estético en general, como el que surge al escuchar buena música o contemplar un gran cuadro. En general podemos decir que la satisfacción de una necesidad produce un placer, que puede ser de diversa fuerza e importancia.

**Bienes económicos.** Son aquellos bienes escasos en que surgen los mercados. Generalmente la transferencia de esos bienes tiene un precio monetario o de alguna otra índole. Los bienes no económicos son libres y carecen de mercado, como el aire y el agua, en regiones en que se dan sin exceso ni defecto. Muchos bienes del conocimiento son también bienes económicos, especialmente los que provienen de las ciencias.

Los bienes económicos admiten muchas clasificaciones. Se los puede clasificar por su duración, por su propiedad, por su usufructo, etc., pero ninguna de ellas es perfecta o exhaustiva. Una clasificación aceptada casi universalmente es la que se basa en su *función*. Ésta los clasifica en *bienes de consumo*, *bienes de uso*, *bienes intermedios* y *bienes de producción* (*bienes de equipo* o *de capital*). Ellos también tendrán fuerzas e importancias diferentes.

**Bienes vitales.** Sus ejemplos más conspicuos son los bienes necesarios para la vida, como la bebida, el alimento, el abrigo y la morada. También pueden considerarse bienes vitales las partes de un cuerpo humano, unidas o separadas de su organismo de origen, por ejemplo, para su trasplante, injerto o investigación. Los problemas bioéticos que surgen en esos dominios son enormes. También son bienes vitales los relativos a la salud, como los medicamentos y los procedimientos médicos. En general se admite que éstos son bienes especiales que no se reducen a meros bienes de mercado. Por lo tanto, no se pueden reducir a simples bienes económicos. Por lo general está limitado el derecho a lucrar con ellos. Kant decía que para los seres humanos sus partes, unidas o separadas, tienen dignidad y por ello también están por encima de todo precio, es decir son *res extra commercium*.

**Bienes sociales.** Son aquellos bienes independientes de quién los suministre y están destinados a satisfacer las necesidades de todas las personas de una comunidad, con independencia de su riqueza. Carecen de la limitación de los bienes privados, pues su uso simultáneo es posible (al menos dentro de ciertos límites), ya que su consumo particular no reduce significativamente su disposición para otras personas. Ejemplos de dichos bienes son la libertad, la justicia y la seguridad. También se suelen considerar bienes sociales a salud, la educación, incluso la honestidad social, la tolerancia, la paciencia y el respeto mutuo entre los miembros del grupo. Los límites del dominio de estos bienes son seguramente vagos y por eso discutibles.

**Bienes de organización.** Estos bienes surgen de las relaciones entre personas y subgrupos de una comunidad. Las organizaciones pueden ser privadas, como una familia o empresa, o universales como un estado o un conjunto de estados. La Unión Europea (UE) es una organización pluriestatal con muchos bienes propios, entre los que se encuentra incluso su moneda, el euro, y su sistema de salud, su derecho de tránsito y residencia, de trabajo, etc. La OTAN es también una organización pluriestatal, pero, a diferencia de la UE, es una organización militar, tal vez aún hoy la más poderosa del planeta. El MERCOSUR es también una organización pluriestatal, no militar, menos organizada y menos poderosa. Los bienes de organización suelen incluir sistemas legales que establecen relaciones entre las personas y comunidades, y un sistema de protecciones para ellas.

**Bienes espirituales.** Son bienes intangibles, como el conocimiento, el arte, las diversas culturas humanas y sus variantes. Estos bienes también tienen grados, que permiten valorarlos. Cuando hablamos de bienes espirituales es lícito referirse a sus formas superiores, es decir a las consideradas más importantes, como lo son las obras de arte más excelsas, y las formas superiores de la filosofía, la matemática y las ciencias en general, pero también de los sistemas morales eminentes.

**Bienes morales.** Son aspectos de los sistemas de usos y costumbres que cada comunidad estima como reglas correctas del obrar. No hay sociedades que carezcan de un sistema moral que establezca qué acciones y qué hábitos se consideran admisibles y cuales no lo son, para ciertas personas en determinadas circunstancias. Algunos hábitos morales de gran universalidad son la *honestidad* (del latín *honestas*, *-tis*, y ésta de *honos*, *-ris*), cuyo significado remite a la decencia, al decoro,

el pudor o la justicia en el obrar. También son ejemplos de bienes morales:

el *respeto*, que manifiesta la estima o aprecio hacia el prójimo, y manda tratarlo como alguien importante,

la *gratitud*, que valora y agradece las obras positivas de los prójimos para con nosotros,

la *lealtad*, que obra ante los otros conforme a lo prometido,

la *tolerancia*, la que, dentro de ciertos límites, respeta el aspecto, las creencias y las obras de personas diferentes,

la *solidaridad* o colaboración desinteresada con los fines lícitos de los otros,

la *generosidad*, que comparte liberalmente los bienes propios,

la *responsabilidad*, que manda cumplir las obligaciones asumidas,

la *compasión*, que percibe el mal del prójimo e intenta socorrerlo,

la *humildad*, que evita considerarse superior a los prójimos, al menos en el aspecto esencial de su dignidad humana.

Cuando estos bienes morales son usuales, se denominan virtudes, que son hábitos del obrar no sólo aceptados, sino apreciados y promovidos. Hay muchos otros bienes y virtudes morales, además de los mencionados.

Muchos de estos bienes y virtudes morales tienen sus límites, más allá de los cuales dejan de ser tales. Un caso típico es el de la virtud de la tolerancia, que cuando es excesiva deja de ser un bien, ya que no toda creencia, ni toda obra de un agente tiene que ser tolerada. Sobran los ejemplos, como son los delitos tipificados en los códigos penales, y muchas otras conductas reprobables, aunque sean extrañas al derecho positivo. Por ejemplo, no podemos tolerar el homicidio, salvo por autodefensa, o el robo, o las ofensas, u otros delitos.

Los bienes morales mencionados, y otros, son transmitidos desde la niñez por las familias o personas consideradas moralmente prestigiosas, como suelen ser los maestros y profesores. También las religiones y las culturas en general son consideradas, por la gran mayoría de sus fieles y personas cercanas a esas creencias, como autoridades morales, por lo que terminan asumiendo un gran papel en el establecimiento y la trasmisión de las que se consideran buenas costumbres. No podemos olvidar que, en toda sociedad, la violación de las normas que establecen los tipos de acciones considerados buenos acarrearán castigos sociales de alguna índole, las que en las sociedades más desarrolladas se tipifican en sistemas jurídicos penales.

Entre los bienes morales hay jerarquías que permiten conceder más valor a unos bienes que a otros. Sabemos que la virtud de la lealtad es



esencial en una amistad, pero si un amigo comete un delito y la policía nos interroga, en las culturas más desarrolladas se considera correcto preferir la honestidad a la lealtad.

Sin embargo, el orden de estas valoraciones puede variar, según las circunstancias en que ocurran los bienes o los males, las virtudes o los vicios. De modo que la importancia que asignamos a bienes y a males, a virtudes y vicios, no son invariables y pueden cambiar con las culturas y las circunstancias. Así si en una ocasión festejamos con música un acontecimiento venturoso, si ella no molesta a los vecinos, éstos pueden comprendernos, admitirla y *tolerar* nuestra conducta. Pero si nuestra música tiene un volumen excesivo y ocurre en horas de descanso, nuestros vecinos tendrán todo el derecho de no tolerar nuestra conducta y exigirnos que no los fastidemos. Entonces también la *intensidad*, o la *fuerza*, de los bienes y los males, como de las virtudes y los vicios, pueden modificar el valor de una conducta. Incluso puede transformar un bien en un mal, o viceversa.

Es necesario ser consciente de que los bienes morales son imprescindibles para posibilitar una convivencia social pacífica duradera. Como sabemos en las comunidades más desarrolladas estos bienes se complementan con códigos jurídicos que imponen penas y castigos para algunas acciones de personas determinadas en circunstancias concretas. Penas y castigos que se agregan a las sanciones consuetudinarias existentes en toda cultura.

Los bienes morales y sus valoraciones tienen además un aspecto *subjetivo* y otro *objetivo*:

(1) Son *subjetivos* aquellos aspectos que remiten a una persona que es su sujeto activo. Pero esto implica la libertad personal, ya que tener fines e intenciones implica la libertad de la persona, y que por lo tanto pueda valorar y obrar sin coerciones. En esto se revela la presencia de una conducta moral.

(2) Por otra parte son *objetivos* los aspectos que se dicen de la persona como objeto pasivo, pues hablar de bienes morales y sus virtudes remiten a conductas, que son el resultado objetivo de un obrar que en muchos casos es libre.

De este modo los enunciados sobre bienes y virtudes remiten de dos maneras a los agentes morales: como sujeto activo y como objeto pasivo. Esta tesis sobre los aspectos subjetivos y objetivos, respecto de valores, fue propuesta en HARTMANN 1956, p. 152 (ver Bibliografía).

Lo dicho revela la flexibilidad del sistema de bienes morales respecto de su valoración, cualquiera sea su carácter. De la clasificación de bienes ensayada hasta aquí también surge que los géneros de los bienes, incluidos los bienes morales, se solapan, ya que un bien puede pertenecer a varias especies o géneros de ellos. En términos conjuntistas decimos que la intersección de las especies y géneros de bienes habitualmente no es vacía.

**Bienes estéticos.** Ésta es una categoría de bienes de muy difícil o imposible caracterización. ¿Es posible decir qué es lo bello, qué no lo es, y que es lo feo? Desde antaño muchos sostuvieron que la *simetría* es una característica de los objetos considerados bellos, sean estos naturales o artificiales, sonoros o visuales. Es una tesis sostenible, pero no podemos considerarla necesaria, ya que la simetría puede faltar en un objeto considerado bello. Incluso hay apartamientos de la simetría, generalmente pequeños, que permiten pasar del mero agrado a la auténtica belleza. Pero tenemos sin embargo una diferencia *formal* muy importante entre los bienes morales (y otros bienes) y los bienes estéticos: estos últimos no nos obligan, carecen de un deber ser, y su no realización no produce culpa. Están allí gratuitamente, abiertos al goce para quien los contemple. Así como el deber ser de los bienes éticos no “determinan”, como ocurre en la realidad natural, los bienes estéticos determinan aún menos que los éticos.

Volvamos a sus aspectos materiales. Si nos limitamos a algunas bellezas naturales nos podemos preguntar ¿qué simetrías fundan la belleza de paisajes como el de la entrada por Bariloche al lago Nahuel Huapi, o el de la Bahía de Río de Janeiro, o por qué es bello el monte Cervino y sus alrededores? Tal vez sea imposible decirlo.

Además, hay muchas relaciones geométricas que parecen contribuir a la manifestación de la belleza, como la sección áurea, las proyecciones perspectivas, muchas relaciones geométricas, a veces complejas, entre las partes de un todo, que organizan muchas pinturas o esculturas. Y las relaciones de armonía y contrapunto entre sonidos y silencios, en las estructuras sonoras en que consiste la música. Pero todo ello no explica totalmente el surgimiento de la belleza, por ejemplo, de la belleza de un rostro, aunque también aquí entren a jugar relaciones geométricas, que contribuyen parcialmente a su belleza, pero no la explican en su totalidad. Las relaciones geométricas son esenciales pero parciales en la manifestación de la belleza de un rostro, ya que su manifestación parece reposar además en aspectos indescriptibles que agrega la naturaleza o el artista. De este modo lo que podríamos

denominar la *esencia de la belleza* continúa siendo un misterio para nosotros.

Otra distinción habitual que se predica entre los bienes y los males es la de *intrínsecos* y *extrínsecos*, es decir, hay objetos o conductas que se dicen buenos o malos por sí mismos o que se dicen tales sólo respecto de otros. Por ejemplo, una sensación placentera o agradable, de cualquier especie, se suele considerar un bien intrínseco. Y un dolor es un mal intrínseco. En este punto por podemos preguntar si hay una sola especie de bienes intrínsecos, o hay varias.

Hay muchas doctrinas. Para los hedonistas hay una única especie de bienes, que son los placeres, y éstos son bienes intrínsecos. De modo que los hedonistas serían monistas respecto de los bienes y los males. Otros autores admiten también bienes y males extrínsecos, es decir, conductas u objetos que no son buenos o malos en sí, sino para otros.

Un ejemplo obvio es el de un paquete de dinamita, que no es bueno ni malo en sí, sino sólo respecto de otro objeto o acción. Si es una bomba para eliminar a seres humanos, sería un mal extrínseco, en cambio si fuese un explosivo para abrir un túnel, sería un bien extrínseco para quienes realizan o se benefician de esa tarea.

Sobre sistemas de bienes como los anteriores se establecen las preferencias y postergaciones que establecen la importancia relativa de los mismos y su orden, es decir, el resultado de la operación de valoración. Eso lo trataremos en el capítulo siguiente.

## § 8.2. Aspectos estructurales de los bienes y males

*“Quien tiene un porqué para vivir puede soportar casi cualquier como.”<sup>166</sup>*

Partiremos de la concepción *subjetiva* del bien como objeto del deseo o preferencia del sujeto. Esta idea ya se encuentra en la Grecia de los sofistas y sobrevivió a lo largo de la historia de la filosofía, hasta volverse predominante en la filosofía moderna. Su tratamiento fue en algunas ocasiones relativista y en otras no, como en el caso del trascendentalismo kantiano. John Locke renueva la concepción subjetiva del bien cuando afirma que *“aquellos que tienen la capacidad de producirnos placer es lo que llamamos un bien, y lo que tiene capacidad*

---

<sup>166</sup> Friedrich NIETZSCHE. Citado por Viktor FRANKL en *El sentido de la vida*, p. 132.

de producirnos dolor llamamos un mal'.<sup>167</sup> También Spinoza participa de esta tradición del bien subjetivo, cuando nos dice que

“no nos movemos, queremos, creemos que es bueno, sino que juzgamos que es bueno porque nos movemos hacia ello, lo queremos, apetecemos y deseamos”.

Lo que esta vieja tradición revela es una relación necesaria entre los términos querer y bien, y sus relativos: una de concepciones de la voluntad es la de *facultad de querer*, de *apetecer*, y *lo que se apeteece se llama bien*. El bien sería el correlato objetivo del acto subjetivo de apetecer de la voluntad. No hay bien sin apetecer, ni apetecer sin bien.

Comenzaremos con los bienes y males genéricos y luego sus especies mencionadas arriba.

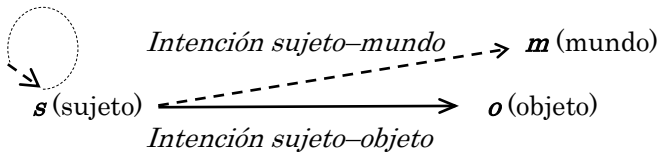
¿Qué *forma* debe tener una situación o un estado de cosas para que uno de sus aspectos se constituya como un bien o un mal para un sujeto? Los bienes y los males se manifiestan como extremos de relaciones. Ahora bien, ¿qué tipo de relaciones? Las más simples en que podemos pensar son las *relaciones binarias* entre un *sujeto s* (individual o plural) y un *objeto o* (singular o múltiple). El objeto *o* sería el bien o el mal que se constituye en esa relación con *s*. Ésta es una versión simplificada, ya que toda relación entre un sujeto *s* y un objeto *o* siempre se da en un mundo *m*. Si el sujeto consciente *s* *desea* o *apetece* el objeto *o*, ese desear *constituye* a *o* en un bien para *s* en el mundo *m*. Y si *s rechaza* a *o*, ese rechazar *constituye* a *o* como un mal para *s* en ese mundo *m*. Los conceptos genéricos de “*bueno*” y “*mal*” se dan como extremos de relaciones de un sujeto consciente que *desea* o *apetece* un objeto de un mundo, o que *rechaza*, *repudia* o *aborrece* un objeto de ese mundo. De este modo un esquema más realista requiere una relación al menos ternaria entre *s*, *o* y *m*, en que *m* es el mundo en que se manifiesta el objeto *o* para el sujeto *s*. El mundo *m* incluye también al propio cuerpo de *s*. Entre los humanos la relación del sujeto *s* consigo mismo o, siguiendo a Kant, su *apercepción trascendental*, acompaña siempre las otras intenciones y las torna posibles. Aquí debemos admitir que esta relación compleja se refiere sólo a los seres humanos, para los cuales suponemos siempre una *apercepción trascendental* que lo constituye en sujeto en un mundo y un tiempo, con percepción del presente, retención del pasado y protensión del futuro. De otros seres vivos, como los animales, sólo podemos conjeturar la estructura intencional de estas relaciones. En la

---

<sup>167</sup> Locke 1690: *An Essay Concerning Human Understanding* II, 21, 43. Ver también Abbagnano, Nicola: *Dizionario di Filosofia*, Torino, UTET, 1961, 99.

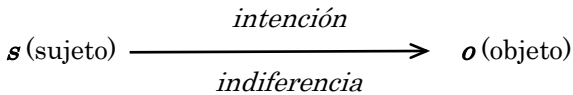
relación propuesta advertimos que la intención completa se especifica en tres intenciones parciales que se requieren mutuamente: la intención parcial del sujeto *s* con el objeto *o*, la intención del sujeto *s* con el mundo *m*, en la que se manifiesta la intención antes mencionada, y la apercepción kantiana o autoconsciencia del sujeto sobre sí, en la que se manifiestan los dos aspectos previos de la intención plena. El esquema se manifiesta de modo imperfecto como sigue:

*Intención autoconsciente*  
*(Apercepción trascendental)*



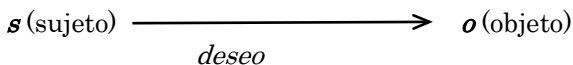
Este esquema no parte de bienes o males, sino de la relación de un sujeto *s* consigo mismo (apercepción), con un mundo *m* en que aparece el objeto *o*. No tenemos aún ni bienes ni males, sino sólo un objeto para un sujeto en un mundo, y la relación entre sujeto y objeto puede ser inicialmente indiferente, como algo simplemente percibido, no calificado aún por un deseo ni un rechazo. Por lo tanto, la manifestación de lo bueno y lo malo para un sujeto *s* en un mundo *m* supone una estructura aún más compleja.

Aquí supondremos siempre un sujeto *s* autoconsciente en un mundo *m*, mundo en que a *s* se le dan objetos *o*, que son acontecimientos o estados de cosas. Esto nos permite simplificar nuestro esquema anterior a una simple relación binaria entre el sujeto *s* y el objeto *o*, estructura simple no calificada que corresponde a una consciencia o percepción de un objeto todavía indiferente para el sujeto:

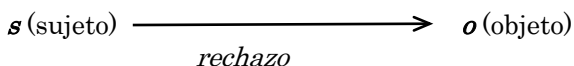


Éstas se califican de dos maneras básicas:

la del bien, que califica la relación como deseo:



y la del mal, que la califica como repudio:



Hay motivos para aceptar estas simplificaciones: además del sujeto  $s$  y el objeto  $o$  de una percepción, los dos elementos que constituyen a un objeto indiferente en un bien o mal para alguien, son un deseo o un rechazo, en un mundo ya implícito para un sujeto que se autopercibe, ya que sólo en él se manifiesta cualquier objeto  $o$ , independientemente de que éste sea considerado como objeto indiferente, deseado o rechazado. Las estructuras binarias previas serán más fáciles de comparar con la estructura al menos ternaria, y en general  $n$ -aria, en la que se manifestarán los valores.

Nuestra aproximación a una idea general de bien (y de mal) está alejada de la maravillosa pero indeterminada concepción de Bien de Platón –que trasciende y precede incluso al ser–. Es más cercana a la noción de Aristóteles, quien prefiere limitarse a *lo bueno humano* ( $\tau\omicron\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\iota\nu\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}\nu$ ).

Los deseos y los rechazos en general admiten grados, aunque haya excepciones. Los grados ya aparecen incluso al comparar expresiones como *no desear*, *rechazar*, *aborrecer*, *repudiar* y *repeler*, que parecen manifestar grados crecientes de aversión. Lo mismo ocurre con la intensidad del agrado, que puede variar, como *estimar*, *desear*, *amar*, *idolatrar*, *adorar*, de modo que, según sean las relaciones entre ellos, podremos postular *grados* entre los bienes y entre los males. Cuando el desear y el rechazar sean graduados, podremos introducir el caso más simple de la operación de preferir y postergar. Con ello comenzará a constituirse la noción de *valor*. Nuestro signo para la definición será ‘ $\rightleftharpoons$ ’, y los signos para la negación, la conjunción, disyunción exclusiva y restantes constantes metalingüísticas serán los mismos que usamos en el lenguaje objeto: ‘ $\neg$ ’, ‘ $\wedge$ ’ y ‘ $\vee$ ’, etc. Así obtenemos las siguientes definiciones:

- (1)  $B_s o$  ( $o$  es bueno para  $s$ )  $\rightleftharpoons s$  desea  $o$ ,
- (2)  $M_s o$  ( $o$  es malo para  $s$ )  $\rightleftharpoons s$  rechaza  $o$ ,
- (3)  $I_s o$  ( $o$  es indiferente para  $s$ )  $\rightleftharpoons \neg B_s o \wedge \neg M_s o \rightleftharpoons \neg(s$  desea  $o) \wedge \neg(s$  rechaza  $o)$ .

A partir de estas definiciones podemos definir los conceptos de *no bueno* y *no malo* del modo siguiente:

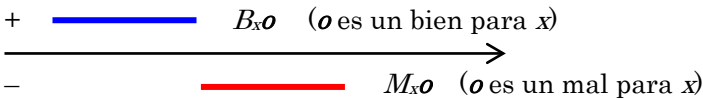
$$\neg B_s o \rightleftharpoons M_s o \vee I_s o, \quad \neg M_s o \rightleftharpoons B_s o \vee I_s o.$$

Frecuentemente tenemos tres opciones: un estado de cosas  $o$  en un mundo  $m$  puede ser deseable, indiferente o rechazable para un sujeto  $s$ . Por lo tanto, podemos afirmar como tesis metalingüística la siguiente disyunción exclusiva:

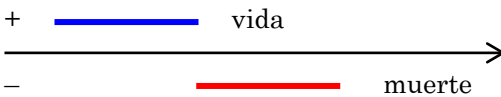
$$B_s o \vee I_s o \vee M_s o,$$

Es decir, para todo objeto  $o$  respecto de un sujeto  $s$  en cualquier mundo  $m$ ,  $o$  es bueno, indiferente, o malo.

Comencemos distinguiendo dos tipos básicos de sistemas. El primero es el de los sistemas binarios de bienes y males, que tienen un polo positivo, el bien, y un polo negativo, el mal, y carecen de todo término intermedio que podamos llamar indiferente. Lo representamos como sigue:

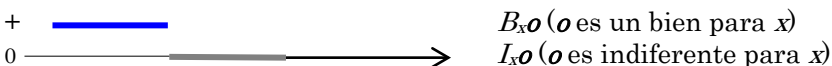


Un ejemplo de sistema de este primer tipo es el del par {vida, muerte}, entendida ésta como fin de la vida, par que al menos para los seres vivos suficientemente complejos carece de un tercer término indiferente que sea ni-vida-ni-muerte. Por eso el sistema {vida, muerte} es binario sin un tercer término indiferente:



En este sistema binario sin grados la vida se presenta como un bien de valor superior al de la mayoría de los otros bienes, graduados o no graduados, y la muerte como un mal con un disvalor inferior que el de la mayoría de los males, graduados o no. En general se considera máximo al valor del bien vida, y mínimo al disvalor del mal muerte.

El segundo tipo de sistemas es el de los sistemas ternarios de bienes y males, con un polo positivo +, el bien, uno negativo -, el mal, y un término intermedio, indiferente o nulo 0, entre bien y mal. Se representa del modo siguiente:



Un ejemplo es el de {placer, ni-placer–ni-dolor, dolor}. En estos diagramas la abscisa representa los estados de cosas y la ordenada la valoración que ordena esos bienes, indiferencias y males. Lo indiferente 0 se representa en la línea intermedia entre la región de valoración negativa – y la de valoración positiva +. En discursos más complejos añadiríamos una coordenada temporal para representar los posibles cambios de valor de los bienes en el tiempo.

De los desarrollos anteriores pasamos a ciertas tesis básicas de una región importante de la lógica modal, que es la *lógica deóntica o normativa*, de la que la *lógica jurídica* será uno de sus desarrollos. Aunque hubo esbozos previos, el desarrollo de la lógica deóntica comenzó con Leibniz en sus *Elementa juris naturalis*, en las que determinó que las estructuras de las relaciones lógicas modales entre *possibile* (posible), *impossibile* (imposible), *necessarium* (necesario) y *contingens* (contingente) son isomorfias con las nociones deónticas *licitum* (permitido), *illicitum* (prohibido), *debitum* (obligatorio) e *indifferens* (indiferente). La lógica modal básica comienza con tres conceptos básicos y sus negaciones: *necesario–innecesario*, *posible–imposible*, *contingente–no contingente*. Y a ellos corresponden los tres pares de conceptos deónticos fundamentales y sus negaciones: *obligatorio, no-obligatorio*; *prohibido, no-prohibido*; e *indiferente, no-indiferente*.

Los conceptos deónticos se pueden predicar tanto de estados de cosas como de acciones de sujetos o clases de sujetos  $s$ . Es habitual que  $O_s p$  abrevie que la acción (o el estado de cosas)  $p$  es obligatoria para el sujeto  $s$ .

Cuando decimos *no-prohibido* pensamos en *permitido*. Pero este concepto tiene al menos dos sentidos:

1. en sentido *relativo* permitido implica que no es obligatorio  $\neg p$ , que simbolizamos  $\neg O_s \neg p$ , que también es compatible con que  $p$  sea obligatorio.
2. en sentido *absoluto* significa dos cosas: ni es prohibido ni es obligatorio  $p$ , es decir que  $p$  es indiferente o facultativo, lo que expresamos así:

$$I_s p \leftrightarrow E_s p \wedge E_s \neg p$$

es decir, es indiferente  $p$  para el sujeto  $s$ , si y sólo si es permitido  $p$  y permitido  $\neg p$  para  $s$ . Usamos  $E$  (inicial de *erlaubt* = *permitido* en alemán) para no confundir *permitido* con *prohibido*  $P$ .



La notación deóntica mínima, con  $p$ ,  $q$ ,  $r$  y otras fbf, es la siguiente:

- $O_s p$  abrevia “es obligatorio  $p$  para  $s$ ”,  
 $P_s p$  abrevia “es prohibido  $p$  para  $s$ ”,  
 $E_s p$  abrevia “es permitido  $p$  para  $s$ ”,  
 $I_s p$  abrevia “es indiferente (o facultativo)  $p$  para  $s$ ”.

Las siguientes equivalencias surgen de esas definiciones y son inmediatas:

1.  $O_s p \leftrightarrow P_s \neg p \leftrightarrow \neg E_s \neg p$ ,
2.  $O_s \neg p \leftrightarrow P_s p \leftrightarrow \neg E_s p$ ,
3.  $\neg O_s \neg p \leftrightarrow \neg P_s p \leftrightarrow E_s p$ ,
4.  $\neg O_s p \leftrightarrow \neg P_s \neg p \leftrightarrow E_s \neg p$ .

Así leemos 1: Es obligatorio  $p$  para el sujeto  $s$ , si y sólo si es prohibido  $\neg p$  para  $s$ , si y sólo si no es permitido  $\neg p$  para  $s$ . Y las variantes correspondientes para 2, 3 y 4.

Los axiomas básicos de un sistema estándar de lógica deóntica son los siguientes:

**Principio del permiso:**  $P_s p \vee P_s \neg p$

Que leemos: un acto (o un estado de cosas)  $p$  está permitido para el sujeto  $s$ , o está permitida su negación  $\neg p$  para  $s$ , o ambos”.

**Primer principio de distribución deóntica:**  $P_s p \vee q \leftrightarrow P_s p \vee P_s q$

Es decir: el permiso de la disyunción de los actos o estados de cosas  $p \vee q$  para el sujeto  $s$ , equivale a la disyunción del permiso del primer acto o estado de cosas  $p$  para  $s$ , o del permiso del segundo acto o estado de cosas  $q$  para  $s$ , o ambos.

**Segundo principio de distribución deóntica:**  $O_s p \wedge q \leftrightarrow O_s p \wedge O_s q$

Es decir: La obligación de la conjunción de los actos o estados de cosas  $p \wedge q$  para el sujeto  $s$ , equivale a la conjunción de la obligación del primer acto o estado de cosas  $p$  para  $s$  y la obligación del segundo acto o estado de cosas  $q$  para  $s$ .

En un sistema normativo, sea de naturaleza moral o jurídica, los operadores deónticos se definen respecto de la existencia o ausencia de sanciones. Si ‘S’ es el signo de sanción, ‘ $\vdash$ ’ el de deducción y ‘ $\nVdash$ ’ el de no-deducción, entonces obtenemos las siguientes definiciones primitivas:

$O_s p \equiv \neg p \vdash_s S$	es obligatorio $p$ para $s$ equivale a que de $\neg p$ se sigue una sanción para $s$ .
$P_s p \equiv p \vdash_s S$	es prohibido $p$ para $s$ equivale a que de $p$ se sigue una sanción para $s$ .
$E_s p \equiv p \nmid_s S$	es permitido $p$ para $s$ equivale a que de $p$ no se sigue sanción para $s$ .
$E_s \neg p \equiv \neg p \nmid_s S$	es permitido $\neg p$ para $s$ equivale a que de $\neg p$ no se sigue sanción para $s$ .
$I_s p \equiv p \nmid_s S \wedge \neg p \nmid_s S$	es indiferente $p$ para $s$ equivale a que ni de $p$ ni de $\neg p$ se sigue sanción para $s$ .

También valen las siguientes implicaciones:

$\vdash O_s p \rightarrow E_s p$	que equivale a	$\neg p \vdash_s S \rightarrow p \nmid_s S,$
$\vdash P_s p \rightarrow E_s \neg p$	que equivale a	$p \vdash_s S \rightarrow \neg p \nmid_s S.$

Y son claramente inválidas sus implicaciones conversas: de ‘es permitido  $p$  para  $s$ ’ no se sigue que  $p$  sea obligatorio para  $s$ , ni de ‘es permitido  $\neg p$  para  $s$ ’ se sigue que sea prohibido  $p$  para  $s$ .

La invalidez de una fbf la indicamos anteponiéndole el signo “\*”. De ese modo podemos expresar implicaciones contradictorias, como las que escribimos a continuación:

* $O_s p \rightarrow I_s p$	que equivale a	* $\neg p \vdash_s S \rightarrow p \nmid_s S \wedge \neg p \nmid_s S,$
* $P_s p \rightarrow I_s \neg p$	que equivale a	* $p \vdash_s S \rightarrow p \nmid_s S \wedge \neg p \nmid_s S.$

La primera afirma que la obligación de una fbf implica su indiferencia y la segunda pretende que la prohibición de una fbf implica su indiferencia. Ambas afirmaciones son obviamente contradictorias, como se deduce de las definiciones de obligación, prohibición e indiferencia que dimos más arriba. A partir de expresiones de esta índole comienza la construcción de una lógica deóntica.

### § 8.3. El bien moral

Hasta aquí sólo hemos considerado estados de cosas o actos buenos, indiferentes o malos para sujetos, pero no las calificamos *moralmente*, como buenas, indiferentes o malas, o de cualquier otro modo ético. Comencemos con un lema medieval especialmente adecuado para la guerra: *Mors tua vita mea* = Tu muerte es mi vida. Sean dos sujetos,  $s_1$  y

*s<sub>2</sub>*. Ambos quieren vivir, pero *s<sub>2</sub>* quiere matar a *s<sub>1</sub>* y el único medio del que *s<sub>1</sub>* dispone para evitarlo es anticiparse y matar a *s<sub>2</sub>* antes de que éste lo intente. ¿Podemos juzgar como conducta *moralmente* lícita al homicidio de *s<sub>2</sub>* por *s<sub>1</sub>*? En muchas ocasiones podemos juzgarlo así, pero el problema no es simple, ya que admite variantes y matices. Así fundar su moralidad parece requerir *descubrir* o *postular* previamente cuáles son los bienes y males morales fundamentales y cuáles son sus dominios de validez. Aquí hablamos de “*descubrir*” o “*postular*” dichos bienes y males, ya que ambos procesos pueden ser independientes entre sí. Muchos filósofos han considerado que algunos bienes y males morales fundamentales se *descubren*. Otros en cambio sostuvieron que éstos se postulan o proponen. Las morales que surjan de estos diferentes puntos de partida no tienen por qué coincidir.

Muchas interpretaciones del lema medieval antes citado aparecen en diversos ámbitos del obrar, especialmente en los dominios en los que haya *competencia*, como ocurre en los dominios del arte, del deporte, la economía y la política, y no sólo en el de la guerra. Incluso acontece en la vida de los campos de concentración, como cuenta Viktor Frankl en su libro *El hombre en busca de sentido*. Allí relata que era habitual que un prisionero intentara cambiarse por otro en la lista de los que serían *desplazados* a un campo de exterminio, ya que ser desplazados significaba la muerte. De modo que salvar la propia vida implicaba condenar a muerte a otro prisionero. Y este procedimiento no implicaba necesariamente un sentimiento de culpa para quien lograba desplazar a otro prisionero, ya que el bien deseado era el de preservar su propia vida, que él prefería a la conservación de la vida del otro prisionero. En todos estos casos tu derrota es mi victoria, de modo que, como deseo mi victoria, en estos casos mi vida, también deseo sin culpa tu derrota, en estos casos tu muerte.

Preguntémonos ahora ¿cuántos grados tiene el lema propuesto? Es fácil encontrar al menos cuatro grados:

**Primero:** *te mato y sigo viviendo.*

En muchas ocasiones, por ejemplo, en una guerra, éste puede ser el único grado disponible.

**Segundo:** *te daño de modo tal que no seas capaz de matarme y yo siga viviendo.*

Este grado es posible en muchas ocasiones, incluso en una guerra.

**Tercero:** *obro de modo tal que la situación resultante de mi acción te impida matarme y yo siga viviendo.*

Este tercer grado también puede darse en múltiples circunstancias, incluida la guerra.

**Cuarto:** *obro de tal modo que a lo sumo retraso tu capacidad de matarme, aunque puedes volver a intentarlo.*

Pero entonces no evito que en el futuro me puedas matar.

Los tres primeros grados son casos particulares de un consejo de Niccolò Macchiavelli, quien decía que quienquiera tratase de evitar la venganza de un enemigo, debería atacarlo primero, y así impedirle vengarse, lo que nos recuerda la doctrina de la guerra preventiva.

¿Cuál de esos grados debería elegir? Suponiendo que quiero seguir viviendo, ciertamente buscaría evitar el cuarto grado, ya que en esa situación mi obrar no impediría que mi enemigo me pueda matar en algún tiempo futuro, por lo que no me aseguraría el fin buscado, que es continuar viviendo. Por eso mi obrar buscara evitar ese grado, ya que permite una contradicción pragmática: el objetivo de mi obrar entra en contradicción con el resultado de mi obrar. Me quedan los tres grados previos. Si nos fuera posible elegir entre ellos, podríamos preguntarnos ¿cuál de los tres sería el técnicamente más conveniente? Ésta es una pregunta sobre la superioridad pragmática. Pero una pregunta de índole moral es más difícil que una pragmática: ¿cuál de los otros tres grados restantes sería *moralmente* más defendible?

Detengámonos en una situación previa no moral: un caso de táctica militar. Sea un combate entre dos regimientos enemigos. Si soy un combatiente, ¿me convendría matar o herir a un enemigo? Una doctrina militar tradicional, sostenida hasta hace poco, dice que es preferible herir y no matar al enemigo, porque su muerte casi nunca debilita la acción hostil, ya que el muerto no siente dolor y se lo puede dejar simplemente en su lugar o retirarlo del campo de batalla. El combate puede continuar casi sin variaciones. En cambio, un herido no sólo debe ser enviado a retaguardia, ya que además siente dolor y debe ser atendido por varios compañeros. Eso desorganiza mucho las líneas, ya que ocupa personal que no puede combatir. En guerras pasadas se estimaba que un herido ocupaba cinco veces más personal que un muerto y el proceso era mucho más costoso en medios y tiempo.

Ahora discutamos modos de obrar que se suelen considerar típicamente morales. Por ejemplo, si sostengo que debo obrar de modo tal que la situación resultante de mi acción impida que mi enemigo me mate o me dañe, pero que simultáneamente ni lo mate ni lo dañe físicamente. Es decir, que el resultado de mi obrar busque preservar mi vida y la de quien la amenaza. Podría intentar obrar de tal modo que mi posible asesino sea condenado a prisión hasta después de mi propia

muerte, lo que le impediría matarme.<sup>168</sup> El fundamento de esta forma de obrar no es pragmática, como las previamente discutidas. Se suele decir que es de naturaleza moral, aunque pueda entrar en colisión con un modo más simple y seguro de conservar mi vida. Lucrecia Borgia era pragmáticamente más eficiente en alcanzar sus fines, usando venenos potentes, aunque pocos considerarían que su obrar fuera moralmente aceptable.

Pero ¿por qué podemos llamar moralmente bueno a un obrar que es pragmáticamente ineficiente o menos eficiente? Podríamos fundarlo en algunos *bienes* objetivos cuasi-universalmente reconocidos y en las *normas* que dirigen el obrar humano para la realización de esos bienes. Uno de esos bienes cuasi-universales que no se proponen como originariamente morales, es la conservación de la propia vida, que muchas veces se considera un bien supremo y participa del contenido deseo originario *do*. Pero la vida ajena participa también del carácter de bien supremo, al menos *prima facie*. También la integridad personal, física, psíquica y honorable, son considerados bienes muy importantes que se originan también en el mismo deseo originario. Estos aspectos necesarios para la realización de ese deseo originario y su condición de posibilidad, la convivencia pacífica duradera, se pueden *postular* como principios morales (pero *no demostrar*). Y las conductas que tornan posible esa convivencia y en consecuencia el deseo originario, serán conductas que los posibilitan. Además, por razones lógicas, deberemos adoptar la *norma* de conservar los bienes compatibles y evitar en lo posible todo obrar y todo estado de cosas que entre en conflicto con esa postulación del deseo originario y la convivencia pacífica duradera. Desde Kant muchos exigen además que la *máxima* del nuestro obrar sea compatible con esa *norma*.

¿Pero por qué esos bienes y esas normas se consideran morales y no bienes, normas y máximas de otras especies? Habitualmente no consideramos objetos morales a los bienes o normas estéticas, o económicas, entre otras.

Es notorio además que los bienes, normas y máximas morales son de un carácter esencialmente personal o social. Esto no nos puede extrañar, ya que la gran mayoría, en ciertas ocasiones la totalidad, de los bienes, normas y máximas morales tratan de la regulación de relaciones humanas, en vista a la conservación de los bienes que previamente postulamos como morales.

---

<sup>168</sup> Nuestro obrar debería lograr también que el encarcelado no se pueda comunicar con el exterior para contratar o convencer a un sicario o cómplice de que me mate.

Otro problema central de la moral es el de la *compatibilidad* de los bienes, las normas y las máximas. En ciertas situaciones la preservación de todas las vidas de una comunidad – lo que equivale a la conservación de una *convivencia* – es posible, pero no siempre lo es: si alguien me busca para matarme y la única opción para salvar mi vida es matar antes a mi atacante, tenemos un caso de incompatibilidad entre las dos vidas, ambos bienes importantes. *In abstracto* ambas vidas son compatibles e igualmente valiosas, pero no *in concreto*, porque (1) se han tornado incompatibles y (2) porque además para cada sujeto su vida importa más que la de su oponente.

Aquí se advierte que los juicios morales sólo inicialmente se pueden juzgar *en abstracto*, porque finalmente se deciden en situaciones concretas, ponderadas desde perspectivas particulares. Aquí tocamos uno de los problemas fundamentales de toda moral, el de los *conflictos* entre bienes, normas y máximas, y sus posibles soluciones.

#### § 8.4. Conflictos

Retomemos la estructura formal que comenzamos a desarrollar en el capítulo anterior. En base al deseo originario  $d_0$  la vida de cada ser humano se puede postular como un bien superior. Es lo que normalmente hacen casi todas las personas. La transición es difícil, pero simultáneamente las personas consideran que tienen derecho a ese bien máximo. Pero dicho derecho equivale a la prohibición de matar para toda otra persona. El deber derivado de construir una convivencia pacífica duradera  $cpd$  implica conservar todas las vidas, en la medida en que ellas sean compatibles en situaciones concretas. ¿Es  $d_0$  un bien moral, además de ser un bien buscado por casi todos? Si no hubiera un deber ser oculto, podríamos sostener que, el deseo de una persona de continuar su vida, no nos obliga a respetarlo. Si  $s_1$  quiere seguir su deseo originario  $d_0$  de continuar viviendo, ¿cómo podría seguirlo, si a cualquier  $s_2$  le estuviera permitido matarlo? Por lo tanto, que  $s_1$  pueda seguir su deseo originario implica que para todo  $s_2$  esté prohibido matarlo. Esa sería una prohibición inicial para cualquier agente  $s_2$ , pero ella equivale el derecho derivado para  $s_1$  de seguir su deseo originario  $d_0$ . Se trata de una equivalencia pues, si  $s_1$  tiene el derecho de perseguir  $d_0$ , entonces  $s_2$  tiene prohibido matarlo, y si  $s_2$  tiene prohibido matarlo, entonces  $s_1$  tiene el derecho de perseguir  $d_0$ . De modo que aquí aparece un deber ser doble, que es prohibición para  $s_2$  y derecho para  $s_1$ . Nuestra moral mínima comienza entonces con el

*postulado moral* de **d**<sub>o</sub> como deber ser, que no comete la falacia naturalista del ser al deber ser, sino que *postula* de ese deber ser originario que posibilita la realización de **d**<sub>o</sub>.<sup>169</sup>

Retomemos nuestra discusión: ¿todo deber ser moral *se descubre* o *se postula*? Hemos visto que es necesario postular algunos en un diálogo moral. ¿Pero la postulación y el descubrimiento se dan *in toto* o *in parte*? Ésta es una cuestión compleja, ya que algunos bienes morales parecen ser reconocidos como tales por nosotros, en tanto que otros parecen requerir una postulación comunitaria. Un ejemplo de estos últimos es la decisión de los Testigos de Jehová de rechazar las transfusiones de sangre, decisión que no se funda en razones médicas, sino que se basa en creencias religiosas. Diferente es su rechazo a participar en guerras, lo que sí puede tener *fundamentos* morales con argumentos importantes, por ejemplo, al considerar las consecuencias de una guerra sobre la vida y el bienestar de los combatientes y de los pueblos involucrados. No obstante, estas creencias morales pertenecen a una ética de la *convicción*, no de sus *consecuencias*. Estas últimas podrían justificar tal vez una guerra que hubiera sido rechazada por las convicciones morales iniciales.

Se reconoce empíricamente como bien cuasi-universal al deseo originario **d**<sub>o</sub> de una larga vida sin dolor, y éste se torna un objetivo social. El deber de construir una comunidad pacífica duradera **cpd** es consecuencia del derecho a posibilitar **d**<sub>o</sub>. Y todas las obligaciones y prohibiciones del obrar de los agentes que posibilitan **d**<sub>o</sub> y **cpd** serán leyes morales, algunas necesarias y otras suficientes.

Muchas veces se considera a Kant como un representante de la *ética de la convicción* o *Gesinnungsethik*. Al menos de ese modo entendía Max Scheler la ética kantiana, aunque eso sea discutible, ya que lo que Kant discute es el problema de *si, cuando una acción tiene consecuencias legales u objetivamente buenas, eso es motivo suficiente para considerarla moralmente buena*. Hay ejemplos interesantes. Uno muy conocido es el del sobrino que ayuda a vivir y a superar los sufrimientos de su tío soltero,

---

<sup>169</sup> Un ejemplo importante del contenido de este deber ser se manifiesta también en la cuestión de la licitud o ilicitud del aborto, ya que el fruto humano por su constitución biológica –hoy hablamos de información genética– es desde su fecundación un ser humano. De allí se deduce la obligación de evitar un aborto en todo caso en que ello sea posible.<sup>169</sup> Todo aborto es un homicidio cometido contra un ser humano inocente en una etapa inicial de su desarrollo. Y el homicidio, en las sociedades que lo admiten para ciertos delitos, es una pena aplicada sólo a condenados por crímenes muy graves, una condición ausente en el caso del aborto.

viejo y débil. Concedamos que esas acciones sean *objetivamente* buenas. ¿Hace eso que sus acciones también sean *subjetivamente* buenas, es decir *moralmente* buenas? Supongamos que el sobrino lo auxilia para lograr que el tío lo premie nombrándolo su heredero. La norma moral *objetiva* que manda comportarse de ese modo, es buena, pero difícilmente aceptaríamos que el motivo o *máxima subjetiva* del sobrino también lo sea. Su fin *aparente* es el bienestar de su tío, pero el fin *subjetivo*, real y oculto de su voluntad es ser designado su heredero. Hay una discrepancia entre el resultado observable del obrar y el querer inobservable de la voluntad, lo que causa la discrepancia objetiva–subjetiva. En cambio, si el motivo o máxima de su acción consistiese en aliviar los sufrimientos y la vida del tío, entonces estaríamos dispuestos a considerar que su acción es moralmente buena. El fin aparente y el fin real de la voluntad del sobrino coincidirían. En ese caso la voluntad subjetiva persigue un fin reconocido como un bien objetivo, y la voluntad es buena porque hay coincidencia entre el bien objetivo y la máxima subjetiva de su voluntad. El obrar del sujeto es moralmente bueno porque su querer desea el bien objetivo del caso. En este caso su voluntad merece ser llamada, siguiendo a Kant, una “buena voluntad”.

¿Pero qué pasa cuando el agente *crea* que el fin objetivo que busca realizar es bueno, aunque en su comunidad no haya consenso de ello? En ese caso podríamos tener un mal que el agente busca realizar porque cree que se trata de un bien. Se podría suponer que en tal caso para Kant esa voluntad también se debería considerar una buena voluntad, ya que hay acuerdo entre su creencia equivocada en una ley moral, que no es tal, pues no persigue un bien objetivo, y la máxima de su voluntad que pretende realizarlo. En una situación conflictiva tal no parecería posible negar el carácter de buena voluntad de un obrar que busca realizar un mal porque cree que se trata de un bien objetivo. Un escape posible del dilema sería limitar la cualidad de buena voluntad a las acciones que intentan realizar fines que conducen a resultados considerados objetivamente buenos por casi todo el mundo, pero parece una solución discutible: equivocarse en una ley moral no implica mala voluntad.

Pero la solución kantiana no se refiere, ni a las acciones contrarias, ni a las conformes con la ley moral, ya que éstas pueden ser motivadas por otros fines subjetivos diferentes del fin objetivamente bueno.<sup>170</sup> Para él la

---

<sup>170</sup> „Ich übergehe hier alle Handlungen, die schon als pflichtwidrig erkannt werden, ob sie gleich in dieser oder jener Absicht nützlich sein mögen; denn bei denen ist gar nicht einmal die Frage, ob sie aus Pflicht geschehen sein mögen, da sie dieser sogar widerstreiten. Ich setze auch die Handlungen bei Seite, die wirklich pflichtmäßig sind, zu denen aber Menschen unmittelbar keine Neigung haben, sie aber dennoch ausüben, weil



bondad de la acción depende de que *el fin subjetivo concuerde con la ley moral objetivamente buena, y esta coherencia es la que permite hablar de una buena voluntad*:

*“pues para aquello que debe ser moralmente bueno no basta que sea conforme a la ley moral, sino que debe ocurrir por la misma voluntad; en caso contrario esa conformidad es solamente muy fortuita y precaria, porque el fundamento deshonesto por cierto a veces producirá acciones legales, pero la mayoría de las veces acciones contrarias a la ley.”<sup>171</sup>*

De modo que la ética kantiana no se limita a ser una ética de la convicción, ya que el resultado objetivo previsto de la acción y su coherencia con el fin subjetivo tiene un papel esencial para Kant, ya que es lo que hace de la voluntad una buena voluntad. Esta caracterización kantiana del bien moral y la buena voluntad es sumamente importante para la construcción de una ética sostenible.

Otra aproximación a la construcción de la ética y la política es la de Max Weber, quien define su *ética de la convicción* o *Gesinnungsethik* diciendo que en ella *“el valor propio del obrar ético debe bastar para su justificación”*.<sup>172</sup> Aquí debemos preguntarnos si es realmente justo quien obra conforme a su convicción moral, incluso en el caso de que las consecuencias de su obrar no sean consideradas aceptables por otros agentes morales. Pero podríamos considerarlo justo *en primera instancia*. Para Weber el concepto complementario de la ética de la convicción es la *ética de la responsabilidad* o *Verantwortungsethik*. Una ética tal es aquella que no sólo juzga las acciones por la coherencia de las intenciones de sus agentes con sus convicciones, sino también y especialmente por las *consecuencias* posibles de su obrar.

Ambas especies de ética no son excluyentes. Weber es claro al respecto cuando dice que:

*“Debemos comprender que todo obrar orientado éticamente puede estar bajo dos máximas fundamentales indisputablemente diferentes y*

---

*sie durch eine andere Neigung dazu getrieben werden.“ Grundlegung der Metaphysik der Sitten, AA IV 397.*

<sup>171</sup> *„Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmals aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird.“ Grundlegung der Metaphysik der Sitten, AA IV.*

<sup>172</sup> *„der Eigenwert des ethischen Handelns [...] allein zu seiner Rechtfertigung genügen soll“.* Max Weber: *Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaft,* in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7a. ed., Tübingen: Mohr Siebeck, 1977, p. 467.

*opuestas: puede estar orientada conforme a una ética de la convicción o a una de la responsabilidad. Y la ética de la responsabilidad con la falta de convicción. No es que la ética de la convicción sea idéntica con la irresponsabilidad y la ética de la responsabilidad sea idéntica con la falta de convicción. Naturalmente no se trata de eso. Pero hay una profunda oposición, entre si se obra bajo la máxima de la ética de la convicción – hablando religiosamente: Cristo obra y coloca el éxito en manos de Dios – o si bajo la de la ética de la responsabilidad: cuando se tiene que responder por las consecuencias (previsibles) de su acción.”<sup>173</sup>*

De ese modo una ética de la convicción sería una ética *no situada*, en tanto que una ética de la responsabilidad sería una ética *situada*, una cuyas decisiones tienen en cuenta que las consecuencias de esas decisiones se consideren moralmente aceptables. De ese modo una ética de la convicción sería *absoluta*, en el sentido de que ordena hacer lo que manda la convicción moral del caso, con independencia de sus consecuencias, que habitualmente dependen de la situación. En cambio, una ética de la responsabilidad sería *relativa* a la situación y por lo tanto variaría con ella. Dicho de otro modo, una ética de la convicción sería una ética *prima facie*, con principios independientes de toda situación, mientras que una ética de la responsabilidad sería una ética *secunda facie* que adapta la ética *prima facie* a la situación del caso, aunque intente ser coherente con sus convicciones éticas iniciales.

Los mandamientos mosaicos se pueden interpretar también como una moral mínima *prima facie*. Así su quinto mandamiento ordena *No matarás*, sin matices, pero luego, y en varios libros del antiguo testamento, como el *Éxodo* y el *Deuteronomio*, aparecen varias leyes que no sólo permiten matar, sino que obligan a hacerlo. Así ocurre con la obligación de matar a las hechiceras o a los homosexuales<sup>174</sup>, o incluso a quienes maldijeran a sus padres.<sup>175</sup> Esto guarda cierta

---

<sup>173</sup> „Wir müssen uns klarmachen, daß alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unausragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann ‚gesinnungsethisch‘ oder ‚verantwortungsethisch‘ orientiert sein. Nicht daß Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber es ist ein abgründtiefer Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet: ‚Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim‘ – oder unter der verantwortungsethischen: daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat.“ Max Weber: *Politik als Beruf*, en: *Gesammelte Politische Schriften* (ed. J. Winkelmann), Tübingen: Mohr Siebeck, 1988, 5a. ed. pp. 551-552.

<sup>174</sup> Aún con más dureza se expresa Pablo de Tarso en su *Primera Epístola a los Corintios* 6, 9-10, donde extiende el castigo a un más allá eterno, cuando dice: “Ni los afeminados, ni los homosexuales (...) heredarán el Reino de Dios.”

<sup>175</sup> Veamos los siguientes ejemplos: Ex. 21, 12, “Quien hiera a un hombre de suerte que muera, será muerto sin remisión”, 14, “En cambio, cuando uno se acalora contra su

semejanza con una ética original de la convicción independiente de la situación, y otra derivada ajustada a la situación, aunque sea imposible reducir la doctrina weberiana a la moral del antiguo testamento judío.

El paso de una *Gesinnungsethik* no situada a una *Verantwortungsethik* situada, se da de muchas maneras. Así la constitución alemana actual prohíbe compensar una vida humana con otra. En cierto momento se propuso una ley de seguridad aérea que, en casos de ataques terroristas con aviones secuestrados, permitiera atacar dicho avión, aun si eso causaba la muerte de pasajeros no terroristas. Este principio parece haber sido utilizado con el último avión derribado el 11 de septiembre de 2001. Éste es un caso típico que considera lícito compensar la muerte de quienes viajan en el avión con las posibles víctimas que causaría un ataque terrorista exitoso. En cambio, el *Tribunal Constitucional Federal* alemán (*Bundesverfassungsgericht*) consideró inconstitucional dicha norma y por lo tanto nula. Y decidió considerar lícito el derribo del avión sólo en caso de que todos los ocupantes del avión atacante fueran terroristas (*quaestio disputata*).

Hasta ahora nos hemos ocupado preferente de bienes para un individuo o grupo, pero no de bienes universales. Los deseos individuales o grupales pueden ser completamente arbitrarios y desprovistos de cualquier dimensión moral, estética, económica o política. Incluso pueden ser considerados inmorales. En este punto se nos presenta el problema de cómo se pasa de estos conceptos genéricos a los conceptos específicos que realmente nos interesan, que son los de lo bueno y malo moral, de sus relaciones y de las doctrinas que se derivan de ellos. Con ello continuamos la discusión ya iniciada.

Un criterio habitual, que se supone que ocurre al pasar al dominio moral, es el criterio de universalidad, el que nos recuerda la noción kantiana del imperativo categórico. Es usual admitir que una condición necesaria para la moralidad de una norma es su universalidad, sin excepciones, aunque esa universalidad no sea empírica. Lo moral también parece requerir al menos un esbozo de la noción kantiana de dignidad, en el sentido de exigir que todas las personas incluidas en una acción no sean consideradas como simples medios para otro fin, sino además como fines en sí mismas, o seres más allá de todo precio.

---

*prójimo, matándole con alevosía, de mi propio altar le podrás prender para que muera*", 15 "Quien hiera a su padre o a su madre será muerto", 16 "Quien rapte a un hombre, ya lo haya vendido, ya se halle en su poder, deberá ser muerto", 17, "El que maldiga a su padre o a su madre, será muerto", Ex. 22, 17 "No permitirás vivir a hechicera alguna." Ex. 22, 18, "Cualquiera que yaciera con bestia deberá ser muerto", entre otros.

El imperativo categórico es una exigencia incondicional que se presenta a la voluntad de cada ser racional y que no depende de características particulares del mismo, ni de sus tendencias, necesidades o circunstancias,

*“...ya que el imperativo más allá de la ley sólo contiene la necesidad de la máxima de ser adecuada a esa ley, pero la ley no contiene ninguna necesidad a la que ella sea limitada, de modo que no resta sino la universalidad de una ley a la cual la máxima de la acción se debe adecuar, y cuya conformidad solamente el imperativo presenta como necesario.”<sup>176</sup>*

Son oportunas algunas palabras respecto de las *máximas* y los *imperativos*. Estos últimos pueden ser hipotéticos o categóricos. Los hipotéticos abundan. Ejemplos son “tú debes estudiar” o “tú debes trabajar”, que no son ni incondicionales, ni universales. Son hipotéticos tácitos, aunque su forma parezca categórica. Según Kant, por ser hipotéticos carecerían de valor moral, pues en su filosofía lo moralmente bueno reside en la voluntad, de modo que dichos imperativos serían moralmente neutrales.

Siguiendo a Kant los *imperativos categóricos* tienen dos principios, uno *subjetivo* y otro *objetivo*:

1. la *máxima* es el *principio subjetivo*, que expresa la regla del obrar que el sujeto de un querer se impone a sí mismo.
2. la *ley moral universal* es el *principio objetivo* que la razón práctica propone.

Kant expresa de cuatro formas el imperativo categórico, aunque *todas ellas coincidan en que se debe obrar conforme a una máxima que se pueda convertir en ley universal*. Esas formas son las siguientes:

**Fórmula de universalización (*Universalisierungsformel*):** *Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre simultáneamente como principio de una legislación universal (Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.)* Immanuel KANT: *Kritik der praktischen*

---

<sup>176</sup> „... da der Imperativ außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime enthält, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt war, so bleibt nichts als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein der Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt.“ Immanuel KANT: AA IV, 420.

*Vernunft* (KpV), A 54, § 7 *Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft*.

**Fórmula de ley natural (*Naturgesetzformel*):** *Obra como si la máxima de tu acción mediante tu voluntad debiera tornarse una ley natural universal (Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.) Immanuel KANT: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (breviter GMS), BA 52.*

**Fórmula del fin propio (*Selbstzweckformel*):** *Obra de modo que la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre la consideres simultáneamente como fin, nunca como mero medio. (Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.) Immanuel KANT: GMS, BA 66.*

**Fórmula del reino de los fines (*Reich–der–Zwecke–Formel*):** *Por lo tanto, cada ser racional debe obrar como si él mediante su máxima siempre fuera el miembro legislador en el reino de los fines. (Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.) Immanuel KANT: GMS, BA 83.*

El reino de los fines (*Reich der Zwecke*) es un estado hipotético propuesto en la *GMS* (4: 439). Consiste en el ideal o utopía de un mundo en que todos los seres humanos son tratados no sólo como medios, sino siempre también como fines en sí mismos, es decir seres que tienen dignidad.

Del Reino de los Fines sólo participan seres racionales, capaces de deliberación moral, que deben optar por actuar por leyes que implican una necesidad absoluta. Es la “*unión sistemática de diferentes seres racionales bajo leyes comunes*” establecidas por el imperativo categórico, que son las normas para juzgar las acciones individuales. En él se cumple la forma subjetiva del fin en sí mismo del imperativo categórico, por la cual cada uno trata a sus semejantes como fines en sí mismos. Ese todo sistemático es el Reino de los Fines.

En tal Reino las personas obedecen leyes universales, que ellos mismos legislan, por lo que son soberanos. Pero son simultáneamente súbditos, porque obedecen las leyes que legislan. Dicho conjunto *autolegislado* de leyes universales constituyen la utopía del Reino de los Fines, que es el objetivo inalcanzable de la organización del género humano, pero la humanidad está moralmente obligada a realizarlo, y

cada persona debe obrar como si su realización dependiera de su propio obrar.

Tenemos la forma del imperativo categórico, pero nos falta su *contenido*, y éste debe surgir de la razón. Pero el ser humano no es sólo racional, ya que puede obrar por motivos no racionales, incluso contrarios a la razón. *De esta posibilidad de obrar por motivos contrarios a la razón proviene la diferencia esencial entre la física y la ética, las dos ciencias con contenido empírico que considera Kant.* La física es un dominio necesario, sin libertad, donde la razón obliga. En la ética *hay libertad*, por lo que *la razón no obliga, sino que sólo prescribe lo que debe ser.* Esta libertad para obrar contra la razón, que propone un deber ser, es lo que requiere que sus principios morales no sean imperativos hipotéticos, sino categóricos.

Otra aparente contradicción es la que parece existir entre la *universalidad* del imperativo categórico y la *cuasi-universalidad* pragmática del deseo de continuar viviendo en forma pacífica duradera, del que hablamos anteriormente. Pero no se trata de una contradicción, pues el imperativo categórico sólo exige que la *máxima* remita a la universalidad de la ley moral, aunque ésta no se realice empíricamente, ya que su realización depende de la voluntad libre de los agentes, que pueden seguir lo que manda la razón o lo que mandan sus inclinaciones. Si el hombre fuese un ser totalmente racional, puesto que el contenido del imperativo categórico – o principio moral objetivo – se deduce conforme a Kant de la pura razón, entonces siempre obraría conforme a la razón, por lo cual no necesitaría una norma con la forma de un imperativo categórico. Pero el hombre no produce los principios que determinan su voluntad sólo a partir de su razón, por no ser totalmente racional, sino sólo parcialmente, y tiene una voluntad sensualmente afectada. Su voluntad es movida también por afectos e inclinaciones, las que se basan sobre el sentimiento del placer y el displacer.<sup>177</sup> Un ser totalmente racional no necesitaría imperativos categóricos sino sólo hipotéticos:

*“Todos los imperativos se expresan mediante un deber y mediante éste muestran la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad, que según su condición subjetiva no está determinada necesariamente (una coacción).”*<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin–Göttingen: Akademie der Wissenschaften, 1900ss, IV, p 427.

<sup>178</sup> „Alle Imperative werden durch ein Sollen ausgedrückt und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner

Por su razón el hombre es *autónomo*, es decir, *se da su propia ley* y se subordina libremente a la “*coerción*” (*Nötigung*) del imperativo categórico. Y gracias a esa autonomía adquiere el hombre dignidad (*Würde*) y se torna un *fin en sí mismo* (*Zweck an sich*).

No olvidemos que los imperativos categóricos por su forma son normas sin contenido, es decir *criterios para el examen del valor moral de acciones y normas*. Para saber si una acción es moralmente correcta, se debe generalizar su regla, abstrayendo la relación con las personas del caso para alcanzar la máxima universal. Pero para que una acción se considere éticamente valiosa, se requiere además que su máxima sea consistente en los tres aspectos siguientes:

1. No haya contradicción de contenido (que tenga *consistencia lógica*).
2. No haya contradicción en la determinación de la buena voluntad (que las acciones bajo esa máxima caigan bajo el concepto de acciones de buena voluntad).
3. No haya contradicción en la máxima que determina un deber incondicional o imperativo categórico, e. d. debe ser una instrucción para la voluntad, que le permita obedecer de modo incondicional.

### § 8.5. Algunas consideraciones sobre las máximas kantianas

Hay al menos cinco interpretaciones de las máximas kantianas:

1. la *interpretación lógica*, que puede ser estricta o universal,
2. la *pragmática trascendental*,
3. la *consecuencialista*,
4. la *teleológica* y
5. la *de capacidad de acción racional*.

Todas ellas son parcialmente problemáticas, ya que los ejemplos kantianos de aplicación al imperativo categórico no se corresponden plenamente con ninguna de ellas. Hay también cuestiones pendientes en la doctrina kantiana, por ejemplo, si la doctrina del imperativo categórico permite derivar también mandamientos positivos y no sólo prohibiciones, y qué ocurre con las acciones indiferentes y su relación con dicha

---

*subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung).*“ IMMANUEL KANT: *Gesammelte Schriften*, Berlin–Göttingen: Akademie der Wissenschaften, 1900ss, IV, p 413.

doctrina. También resta la cuestión de cómo se determina el opuesto de una máxima. ¿Éste es su contradictorio, su contrario o su subcontrario? No parece ser un tema resuelto. Y hay más cuestiones por resolver. De todos modos, podemos admitir que la doctrina del imperativo categórico fue un gran hallazgo de la moral kantiana que podemos adoptar al menos en sus grandes rasgos. Y también podemos admitir, al menos como tesis parcial, que lo moralmente bueno en el obrar implica al menos la presencia de una buena voluntad.

Y no nos olvidemos de las *reglas de plata y de oro*, que recorren toda la historia de la humanidad. La primera, la de plata, es positiva y dice:

*“Trata a los demás como quisieras ser tratado por ellos.”*

La segunda, la de oro, es negativa y más frecuente, y dice:

*“No trates a los demás como no quisieras ser tratado por ellos”.*

Sin embargo, no son reglas universalmente aceptadas. Ya John Locke cuestionó que estas reglas pudieran ser fundamento del derecho natural, ya que argumentaba con razón que quien las oyese por primera vez y las comprendiese, pediría un *fundamento para su observancia*. Y esto obligaría a quien la propusiera, a argumentar en su favor, lo que la tornarí­a dependiente de un principio anterior del cual se dedujera.<sup>179</sup>

Tampoco a Kant convencieron las reglas de oro y de plata. Él comenzó advirtiéndole que estas reglas no son imperativos categóricos, sino hipotéticos, ya que proponen un fin de la acción: evitar a otros hombres aquello que uno no quiere para sí, o hacer a otros lo que uno quiere para sí. De modo que la universalidad buscada concierne a las acciones y no a las máximas, a diferencia de lo que ocurre con el imperativo categórico.

Algunos ven a la *fórmula del fin propio* (*Selbstzweckformel*) del imperativo categórico (*Obra de modo tal que siempre tengas a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de otro cualquiera, siempre como fin, nunca meramente como medio*) como una variante de estas reglas, pero Kant lo rechaza en una nota al pie, que dice que son reglas de reciprocidad trivial y limitada, ya que no se pueden tornar en reglas universales por no contener *“el fundamento de las obligaciones para consigo mismo, ni de las obligaciones de amor para con los otros,*

---

<sup>179</sup> LOCKE, John: *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690.



*ni finalmente de las obligaciones debidas de unos a otros...*<sup>180</sup> De modo que lo que alguien quiere que se le haga, o no quiere que se le haga, no es universalizable, ya que puede diferir al menos de un sujeto a otro, de un tiempo o un espacio a otro, y de una cultura a otra cultura.

En 1903 George Bernard SHAW ironizó sobre estas reglas al decir “*No trates a los demás como quisieras que ellos te trataran. Su gusto podría no ser el mismo que el tuyo.*”<sup>181</sup> Así un masoquista debería atormentar a su prójimo, y de ese modo se convertiría en sádico. Irónicamente podríamos decir que *la única regla de oro es que no hay regla de oro.*

Por su parte Hans Kelsen considera a dichas reglas como fórmulas sin contenido. Equivaldrían al principio de no causar ningún dolor, sino sólo placer a los demás. Pero un principio de dicha naturaleza derogaría todo orden legal y todo sistema moral. Por ejemplo, no estaría permitido castigar a un delincuente, ya que, en general, nadie quiere ser castigado. Para Kelsen las reglas mencionadas sólo adquirirían sentido en un orden normativo positivo, en el que una persona se tuviera que comportar respecto a las demás, como éstas se deben comportar entre sí, conforme a las normas que impone el orden normativo. Tanto la regla de oro como la de plata, y el mismo imperativo categórico kantiano, suponen un orden legal o moral previo ya vigente, que es universal de diversos modos. Por lo tanto, las reglas del caso *sólo expresarían que se debe respetar el sistema legal o moral existente.*<sup>182</sup>

## § 8.6. De regreso a una moral mínima

Hemos iniciado nuestra propuesta de una moral mínima a partir de un *deseo originario egoísta* **d**<sub>o</sub>, empíricamente cuasiuniversal, que comparten casi todos los miembros de un grupo humano: el deseo de *vivir el mayor tiempo posible sin grandes sufrimientos*. También recordamos que, como el ser humano es necesariamente gregario, pues es incapaz de perdurar en soledad, y además ama vivir en compañía, si quiere tornar posible ese deseo, debe perseguir el *fin altruista derivado*

---

<sup>180</sup> „kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen uns selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere [...], endlich nicht der schuldigen Pflichten gegen einander.“ KANT, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS). Akademie-Ausgabe, Kant Werke IV, p. 430, nota al pie.

<sup>181</sup> SHAW, George Bernard: *Maxims for Revolutionists* (1903), en *Man and Superman: a Comedy and a Philosophy*, London: Constable and Company, 1931/1947, p. 211.

<sup>182</sup> KELSEN, Hans (1953): *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart: Reclam, 2016, pp. 38–42)

de constituir una *sociedad*, es decir fundar una comunidad que *prescriba* a sus miembros *convivir en forma pacífica duradera cpd*. Nuestro deseo originario es egoísta, pero su principal condición necesaria, **cpd**, deriva de **d<sub>o</sub>** como primera regla moral *formal*.

Siempre acecha el peligro de cometer la falacia naturalista, pero la evitaremos. Evitaremos pasar del ser al deber ser. ¿Cómo lo haremos? Del modo siguiente: de la percepción de **d<sub>o</sub>**, decidiremos libremente que es un derecho perseguir **d<sub>o</sub>**. No pasamos de una descripción de lo que es a una norma de lo que debe ser, sino que *decidimos libremente* que es un derecho **d<sub>o</sub>**, derecho que *podemos acordar o no acordar*, pero una vez acordado eso *implica una serie de consecuencias de haber tomado esa decisión d<sub>o</sub>*, por ejemplo, la prohibición *prima facie* de no matar al prójimo. Una consecuencia del derecho a **d<sub>o</sub>**, es la de construir una sociedad en la que reine una paz duradera **cpd**. Ella torna posible el deseo originario, y puede acordarse o no acordarse, pero una vez acordada, sus condiciones de posibilidad, constituyen la base normativa del sistema moral mínimo que proponemos. Consideremos las bases de la moral mínima adoptada y las condiciones necesarias que implica.

## § 8.7. Condiciones necesarias

§ 8.7.1. **¿Hay que respetar las vidas humanas?** De otro modo, ¿debe haber restricciones al homicidio? Sí, estas restricciones son necesarias, pues si no lo fueran, sería imposible la convivencia pacífica y regresaríamos al estado de naturaleza, en la que la lucha de todos contra todos permite el asesinato gratuito de cualquier persona, sin necesidad de justificarlo.

Pero tengamos en cuenta que el mandamiento de “no matar” no es material, sino *formal*. Y su materia se modifica según el espacio, el tiempo y la cultura en que acontece. Si ellos cambian, se modifican los delitos punibles con la pena de muerte. Hoy sería difícil condenar a muerte a los homosexuales por el mero hecho de serlo, pero matarlos era una obligación en el Antiguo Testamento judío<sup>183</sup>. Lo mismo ocurría con las hechiceras y adivinas, y en muchos otros casos.

---

<sup>183</sup> Levítico 18, 22: *No te ayuntarás con varón como con mujer, es abominación. Levítico 20,13: "Si alguno se ayuntare con varón como con mujer, abominación hicieron: ambos han de ser muertos; sobre ellos será su sangre."*

Actualmente conservamos incluso algunos homicidios lícitos de alcance universal, como el homicidio por autodefensa, cuando no hay otro modo de salvar la propia vida. Una justificación surge de la frase latina ya mencionada: *mors tua, vita mea*. De modo que podemos afirmar que el mandamiento “no matarás” es un *mandamiento formal*, que funciona como condición de posibilidad para una vida pacífica duradera en el seno de una comunidad determinada, pero este mandamiento formal cambia su contenido *material* con el espacio, el tiempo y la cultura.

**§ 8.7.2. ¿Se debe respetar la integridad personal de las vidas humanas?**

Sí, porque si no se la respetara, habría conflictos que también destruirían la convivencia pacífica duradera que buscamos. Éste es también un mandamiento formal, ya que hay situaciones de conflicto en las que conservar la propia vida, o la integridad personal de un agente y sus familiares y amigos, puede requerir dañar al agresor o usar la violencia para evitar que el agresor ataque. En muchas morales se suele ordenar que el daño provocado sea el *menor posible* compatible con el fin buscado, pero este mínimo es vago y muchas veces difícil o aún incluso imposible de acordar, por lo que el grado de daño admitido permanecerá discutible, unos lo aceptarán y otros lo rechazarán.

**§ 8.7.3. ¿Se deben respetar los bienes de las personas y de los grupos humanos?**

En el decálogo mosaico encontramos los mandamientos de no hurtar, no robar, no apropiarse de los bienes ajenos, mandamientos que perduran hasta hoy y que también constituyen condiciones necesarias para una convivencia pacífica duradera, ya que surgirían conflictos si alguien privara de sus alimentos a una persona o grupo, usurpara sus viviendas u otros bienes necesarios para la supervivencia, como son en nuestros días la electricidad o el gas, o los medios de movilidad. Es cierto que el límite de la propiedad privada es una cuestión disputada desde la antigüedad. Esos son límites ambiguos y sin duda vagos, y se modifican con el tiempo y la cultura de un grupo humano.

El problema de la propiedad se tornó especialmente crítico con la irrupción del marxismo, que reemplazó a la persona individual como sujeto de la historia por las que denominó “clases sociales”, y propició la desaparición de toda forma de propiedad privada de los bienes de producción. Esto merece un par de precisiones:

1. En el siglo diecinueve las dos clases sociales en lucha eran, según Marx, la burguesía y el proletariado. Marx aseguraba que esa lucha

terminaría en una revolución en la que el proletariado vencería a la burguesía. Luego seguiría un período llamado *dictadura del proletariado*, que concluiría en una sociedad sin clases, el *comunismo*, con el que se llegaría a una sociedad sin clases, el final feliz de la historia.

2. La revolución marxista–comunista triunfó en Rusia en 1917 y se expandió por el mundo, pero la praxis comunista del siglo XX produjo una terrible ola de violencia y muerte que duró más de setenta años y concluyó con estados pobríssimos y carentes de libertades personales y políticas. Es un tema suficientemente conocido. Aquí sólo recordamos que el comunismo marxista sólo prohibía la propiedad privada de los bienes de producción. En cuanto a la propiedad privada de los bienes de uso y consumo, los países comunistas las restringieron parcialmente y de diversas maneras. Tampoco hubiera sería posible eliminarlas completamente.

Una de las consecuencias de la adopción del comunismo con régimen de partido único y economía central planificada fue que los pueblos con ese régimen no se pudieran desarrollar, salvo en aspectos de supervivencia, como la defensa y la ciencia en el caso de Rusia y algunos de sus aliados, y hoy China, pero no alcanzaron, ni buscaron, el bienestar de sus poblaciones. Después de ese fracaso casi todos retornaron a alguna forma de propiedad privada de los bienes de producción y los pocos que aún no lo hicieron, como es el caso de la Cuba actual, persisten con una población que sobrevive en condiciones miserables, regida por un sistema político totalitario de partido único. Pero incluso esa sociedad tiene clases, contra lo que profetizaba Marx, pero ellas son diferentes a las del sistema burgués: en el tope está una nueva clase alta, política y militar, la *nomenclatura*, cuyos miembros gozan de bienestar económico y de ciertas libertades. Abajo está un nuevo proletariado, que carece incluso de bienes habituales entre los más pobres de una sociedad medianamente desarrollada, como disponer de jabón, papel higiénico o remedios simples como la aspirina, sus libertades personales son exiguas y está sometido al arbitrio de la nueva clase alta.

El problema de la propiedad afecta desde las personas hasta las naciones. Los conflictos territoriales y de otros intereses son también conflictos de bienes por los que las partes compiten. Es cierto que quien posee una fuerza superior puede usurpar violentamente los bienes de una persona o grupo, incluso los bienes territoriales de una nación, como testimonia la historia de los diversos colonialismos. Pero una usurpación

no resuelve el conflicto, sino que lo instala y lo puede tornar permanente, indefinido en el tiempo, si la parte usurpada no acepta la usurpación. Estos conflictos se pueden resolver, o bien mediante un nuevo uso de la fuerza que permita a la víctima recuperar lo usurpado, o por un acuerdo negociado de buena fe que sea aceptado por las partes en conflicto. Por otra parte, no hay resultados seguros y únicos para estos conflictos. Las soluciones pueden ser muchas y novedosas. Lo único que podemos agregar es que el mandamiento tradicional de justicia, *suum cuique tribuere*, que tiene también un carácter formal y cuya materia es ambigua y vaga, y que cambia con el paso del tiempo, las culturas y la historia, sigue siendo una condición necesaria para eliminar esos conflictos.

§ 8.7.4. ¿Se debe respetar el honor y la dignidad de las personas? Un antiguo lema patricio dice *potius mori quam foedari* (antes morir que deshonorarse). Él considera al honor como un bien incluso superior al bien de la vida, que en tal caso no sería un bien supremo. O sería un bien supremo como el honor. Éste ideal caballeresco hoy pocos lo entienden, ya que vivimos en un tiempo en que se promueve la cobardía, que es un vicio fácil de aprender. Pero lo comprendieron nuestros héroes, desde los albores de la independencia hasta la batalla de Malvinas. Desde entonces se adoctrinó a la juventud argentina, y a otras juventudes, en la cobardía.

¿Cómo definimos al honor? Sabemos que éste inspira respeto en los terceros y supone una conducta irreprochable en el sujeto honorable, al menos en el dominio de las conductas conexas con las que predica. El honor es considerado también como una componente de la personalidad que obliga a la persona a persistir en las conductas difíciles en que consisten las conductas honorables. Como dice en dialecto el escudo de armas de la hermosa y querida ciudad alemana de Münster: “*Ehr is Dwang gnog*”, en alto alemán “*Ehre ist Zwang genug*” (El honor es suficiente obligación). El honor es así una cualidad moral vinculada al deber, a la virtud, al mérito y al heroísmo. Está íntimamente unido a las virtudes militares y se le asignan dos sentidos: uno subjetivo, o de cómo la persona siente su propia relación con sus prójimos, y otro objetivo, que remite a la reputación de la persona en la sociedad.

El honor es una forma específica de la virtud genérica de la dignidad. En su forma contemporánea esta última se encuentra en la declaración universal de los derechos humanos (*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos*) y también en la forma de finalidad en sí del imperativo categórico kantiano (*Los seres humanos constituyen fines en sí mismos y no pueden ser utilizados*

*solamente como medios de otras personas*). También debemos recordar su inextricable conexión con las virtudes militares. En latín el caballero debe tener “*honor, -ris*”, es decir ser “*honestus*”, lo que recuerda que la “*honestas*” es inicialmente una virtud militar, como también lo fue la propia “*virtus*”, que remitió originariamente al “*vir*” o varón, que se relaciona con la “*vis*” o fuerza.

El honor tiene además una característica común con otras virtudes morales: tiene grados. Se puede ser honorable en grado sumo, o en grado menor, e incluso serlo en grado ínfimo, aunque conservando la integridad y rectitud necesaria para pertenecer como miembro moral de una comunidad. Para ello no se requiere poseer un grado supremo de honor, pero si uno ínfimo. El honor como virtud graduada anticipa el tema de los valores.

La dignidad es una virtud propia de la especie humana, por lo que conviene a cualquier ser humano, independientemente de su origen, sexo, edad, *status* social etc., pero no se considera en general como propia de los restantes seres vivos e inanimados. Sin embargo, actualmente algunos filósofos, como la italiana Paola Cavalieri y el australiano Peter Singer, promueven el *Proyecto Gran Mono* (*Great Ape Project*), que extiende la dignidad y sus derechos a los orangutanes, los gorilas y los chimpancés, extensión que algunos intelectuales consideran razonable. No entraremos aquí en esa discusión. Sólo recordemos que tal expansión es ambigua y vaga, por lo que es inevitable preguntarse ¿hasta dónde sería admisible la expansión de derechos típicamente humanos al mundo animal, incluida la dignidad? Ésta es tal vez una cuestión irresoluble. Aquí sólo recordaremos que hasta la actualidad la historia de la filosofía reservó esas virtudes a la humanidad, por lo que podemos afirmar que al menos los seres humanos tienen dignidad y, en ciertos casos, honor. Es menester recordar dos autores fundamentales para el tratamiento de la dignidad humana: Immanuel Kant, especialmente por su versión subjetiva del imperativo categórico, y Johann Christoph Friedrich Schiller, uno de sus primeros críticos y uno de los mayores literatos en lengua alemana. Nos referimos especialmente a su maravilloso ensayo “*De la gracia y la dignidad*” (*Über Anmut und Würde*).

Buscamos una convivencia pacífica duradera. La calumnia, el insulto y el desprecio en un discurso destruyen dicha convivencia. Las guerras muchas veces comienzan con las palabras, de modo que, si queremos conservar una convivencia pacífica debemos cuidar también el lenguaje. Vale la pena recordar el famoso adagio romano: *suaviter in modo, fortiter in re*. Respetemos por ende a los congéneres con nuestra palabra, aunque no compartamos ni su palabra, ni su pensamiento, ni

su obrar. Así al menos una parte de la comunidad involucrada no estará contribuyendo a destruir el modo de vida buscada, pacífico y perdurable, que queremos conservar. Esto no supone renunciar a la fortaleza del contenido de nuestros dichos, ni de nuestras acciones.

§ 8.7.5. Otra fuente de conflictos que puede debilitar e incluso destruir una convivencia pacífica duradera tiene que ver con el acceso a la información y sus límites. ¿Cuáles son los límites admisibles de la difusión de información personal, íntima? ¿Pero también, cuáles los límites de la información que personas, organizaciones, y muchas veces naciones, pretenden mantener secreta? El acceso a toda la información secreta de las naciones puede derivar en serios conflictos, incluso bélicos. Evitarlos nos obliga a buscar modos de *regular* el acceso a ciertos tipos de información con el propósito de asegurar una sociedad pacífica duradera.

Adviértase que aquí sólo hablamos de la necesidad de *regular* el acceso a la *información íntima de los individuos* y un fragmento, lo más pequeño posible, de la información que organizaciones y naciones pretenden conservar secreta para preservar su seguridad. No propugnamos el secreto de cualquier información. Por el contrario, defendemos el libre acceso a la mayor porción de información disponible, especialmente la de las naciones, ya que la libertad y seguridad de las personas requiere la difusión más amplia posible de las acciones de los gobiernos en cualquier cuestión que incida en la vida, los bienes, la seguridad y la dignidad de personas y grupos.

## § 8.8. El bien y el mal

Retornemos brevemente al misterio del bien y el mal. Por miles de años filósofos y teólogos se han preguntado cómo es posible que el mal exista y han propuesto numerosas soluciones, ninguna plenamente satisfactoria. Si admitiésemos la existencia de un Dios creador, omnisciente, omnipotente e infinitamente bueno, ¿cómo sería posible la existencia del mal? Ahí surge el problema de la justicia divina o Teodicea.

En latín sólo tenemos el vocablo *malum* para el mal. En alemán tenemos dos conceptos, uno genérico – *Übel* o *Schlechte* – y otro específico – *Böse*. *Übel* remite habitualmente a lo molesto o doloroso en general, mientras que *das Böse* coincide casi siempre con *el mal moral*. Éste implica lo malo, pero no todo lo malo es moralmente malo. Para

Kant *Übel* es un estado de cosas involuntario que produce molestia o dolor, por lo que es moralmente indiferente, mientras que *das Böse*, como resultado del libre obrar de una mala voluntad, es moralmente reprochable.

Inspirándose en San Agustín de Hipona, Gottfried Wilhelm Leibniz caracterizó tres tipos de males: el *mal metafísico*, el *mal físico* y el *mal moral*. El *mal metafísico* es propio de la finitud e imperfección de lo creado, finitud e imperfección necesaria para que haya diferencia entre el creador, que es infinito y perfecto, y la creación. El *mal físico* es la pena, el dolor y la muerte. Y el *mal moral* es la culpa o el pecado, que supone la libertad. Hay quienes agregan que, bajo la multiplicidad de todos los males, se encuentra “lo malo en sí”, que sería la raíz o causa de los restantes males. Esto hace *pendant* con la concepción platónica de la idea de bien, que es causa de todas las formas particulares de bienes. El bien platónico precede incluso al propio ser.

Una cuestión debatida desde la antigüedad es la de si el mal es sólo la ausencia de bien (*privatio boni*), como sostiene San Agustín, o si tanto el bien como el mal existen independientemente. De modo que nos encontramos con dos concepciones fundamentales del mal:

1. El *mal como privación* es ausencia, imperfección o baja intensidad de un bien. Así el mal de la ceguera es carencia completa del bien de la visión y la miopía uno de sus grados defectuosos. Algunos teólogos entendieron que el mal como privación era la ausencia de Dios. Grandes defensores de esta tesis metafísica del mal–privación fueron Plotino, San Agustín y en cierto aspecto Santo Tomás de Aquino.

2. El *mal como perversión*. Esta concepción concede realidad al mal y se origina al menos con el maniqueísmo, escuela que se origina con Mani o Manes (\*215–†276), quien afirmaba la existencia de dos principios contrarios y eternos que luchaban entre sí, el bien y el mal, la luz y las tinieblas.

La existencia del mal sería inevitable para el ser humano. Esto no ocurriría si éste fuera totalmente racional, pero sabemos que no lo es, ya que tiene tendencias sensuales que la razón en ocasiones puede dominar, pero otras veces es incapaz de vencer. En esos casos la máxima del obrar no trata al prójimo como fin en sí mismo, y por eso no puede aspirar a convertirse en ley universal.<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup> Kant Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.



Santo Tomás de Aquino (\*1225–†1274) propuso una solución que compatibilizaba esas dos concepciones del mal como privación y como perversión. Siguiendo a Aristóteles concedía que lo bueno coincidía con el ser, ya que todo lo que es, en tanto que es, es bueno. Por lo tanto, ser y bondad serían equivalentes (*esse et bonum convertuntur*). En ese sentido lo malo no sería real y consistiría sólo en un defecto. Pero este principio sería sólo *óntico*, es decir relativo al ente como tal. En cambio, en la ética podríamos *conceder realidad al mal moral*, aunque sólo *como fenómeno mental*, no como existencia extramental autónoma. Por supuesto, esta solución no es la única posible. Hay varias soluciones posibles para la oposición privación–perversión respecto al mal.

### § 8.9. Los hábitos, la virtud y el vicio

El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define al hábito o costumbre como un "*modo especial de proceder o conducirse adquirido por repetición de actos iguales o semejantes, u originado por tendencias instintivas*" (RAE 2006), y también "*acciones que tendemos a realizar varias veces en el día, que podemos diferenciar entre vicios y virtudes*." Los hábitos universales perjudiciales para el individuo o la sociedad se denominan vicios y los favorables, virtudes. Dicha definición es próxima a la que da Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, donde define a los hábitos como conductas por las cuales nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones. Los hábitos perfeccionan la realización de una actividad, de modo que se habla de ellos como de "segundas naturalezas". A veces en lugar de hábitos se habla de costumbres.

Las ciencias humanas han intentado encontrar leyes para los hábitos o costumbres. Ejemplos de ellas son:

1. *Un acto frecuentemente percibido será más fácil de realizar que otro infrecuente.*
2. *La repetición favorece la reproducción y la vuelve un hábito.*
3. *La repetición habitual disminuye el esfuerzo de su reproducción.*
4. *La repetición frecuente de una especie de acto disminuye la duración requerida para reproducirlo.*
5. *La repetición habitual de una especie de acto tiende a tornarla paulatinamente menos consciente.*
6. *La repetición atenúa la tonalidad afectiva de los actos repetidos.*
7. *La actividad motriz y la actividad intelectual, a diferencia de la afectiva, son avivadas y acrecentadas con el hábito.*

También se han propuesto métodos considerados útiles para romper con los hábitos o costumbres indeseables. Tales son la sustitución de la acción habitual originaria por una nueva, o la repetición del hábito nuevo hasta que su realización ya no importune, o alejar al individuo del estímulo que lo induce a realizar determinada conducta, especialmente por apartamiento, repetición o castigo.

En suma, un hábito o costumbre es una especie de conducta que se ha tornado casi natural, generalmente por repetición, y que en un grupo humano se suele convertir en una convención casi inconsciente.

Llamar “virtud” o “vicio” a un hábito lo califica moralmente y parece suponer la universalidad de su bondad o maldad en un grupo humano, aunque la situación no sea tan simple. Supongamos que la inmensa mayoría de los habitantes de una comunidad considera buena la emisión de grandes cantidades de dinero, porque creen que su distribución les proporcionará un aumento de poder de compra. Pero eso es falso, porque el aumento de dinero, que casi nunca produce un aumento proporcional de la oferta de bienes, no tiene ese efecto. El aumento de la cantidad de dinero no aumenta usualmente la inversión ni la producción, y produce inflación, la que tornará ilusorio el aumento de ingresos buscado. Por otro lado, la autoridad monetaria, que conoce los efectos de la emisión sin aumento de la inversión y la producción, si emite en esas condiciones, hará que la economía no crezca. Pero si crece la población, ello traerá consigo un empobrecimiento per capita de la sociedad. Por todo eso los economistas saben que deben ser cuidadosos con la emisión, si no quieren empobrecer a la población. La creencia popular en que el hábito de emisión ilimitada produce aumento de

riqueza es contradictoria con sus efectos, por lo que se la puede juzgar no sólo falsa, sino además económicamente viciosa.<sup>185</sup>

De las costumbres citadas ¿cuáles serán virtuosas, las de la mayoría ignorante o las de la minoría educada? Teniendo en cuenta el paso del tiempo, concluimos en que es la mayoría la que tiene una conducta viciosa y la minoría una virtuosa. De modo que la bondad o la maldad de una conducta no depende del número. (Estamos frente a un caso típico de falacia *ad populum*.) Los pocos pueden ser virtuosos y la muchedumbre viciosa. Y esto es habitual en todas las sociedades, pero más frecuente en sociedades ignorantes. La consideración del tiempo de la acción es también esencial. En el corto plazo el aumento de sueldos por emisión beneficia a la mayoría, pero basta dejar pasar meses o días para que la inflación producida licue el aumento, haga huir la inversión y produzca efectos económicos que empobrecen a la población. Un bien de corto plazo produce un mal de largo plazo. Por eso es necesario reconsiderar el problema de la universalidad de los bienes, hábitos, virtudes y vicios, respecto del tiempo, el espacio y la cultura.

Sin embargo, hay cierta forma de universalidad, no material sino formal, que también es condición de posibilidad de los bienes morales, de la moralidad de los hábitos y del carácter virtuoso o vicioso de una especie de conducta. Ésta es una universalidad que surge de un deber ser, pero ya sabemos que el deber ser debe ser fundado. En nuestra propuesta de fundamentación de una ética mínima el deber ser de las normas surgió del deseo originario **do** y de la norma derivada que la posibilita, la convivencia pacífica duradera **cpd**, que es la decisión del grupo de obligarse a crear una sociedad tal. De esta condición de posibilidad formal, se sigue una serie de normas materiales que la posibilitan. Estas condiciones son un deber ser, pero no cometemos la falacia naturalista, ya que no se funda en una descripción del ser, sino de una decisión sobre lo que debe ser, sobre lo que se debe hacer o evitar para permitir **do** y **cpd**, y esto es una decisión libre que se puede adoptar o evitar.

---

<sup>185</sup> No todas las minorías ilustradas tienen siempre la razón. Un contraejemplo clásico es la famosa "ley seca" de los Estados Unidos de 1920 a 1933. Una minoría intelectual y religiosa, que había estudiado el tema moral y social, creía que dicha ley contribuiría a disminuir el alcoholismo tan difundido en ese país. Pero se trataba de una ley muy impopular. La inmensa mayoría de la población rechazó esa prohibición. Por otra parte, la ley seca no disminuyó la producción ni el consumo de bebidas alcohólicas, pero promovió el delito, las mafias y las defunciones por alcoholes venenosos. El fin de la ley favoreció la lucha contra las mafias. Fue una falacia *ad verecundiam*.

## § 8.10. Resumen de una fundamentación de ética mínima

De las múltiples opiniones acerca de la posibilidad de una ética fundada, desde Aristóteles se ha intentado una fundamentación “científica” de la misma. Creemos que la forma en que hemos encarado la construcción de una ética mínima se sostiene al menos como una disciplina insuficiente fundada, pero con buen fundamento. En el capítulo anterior dimos un esquema de la misma, para lo que partimos de al menos dos situaciones empíricas:

- (1) El deseo originario **d<sub>o</sub>**, potencialmente universal, de cada ser humano de vivir sin sufrir el mayor tiempo posible.
- (2) El carácter social de los seres humanos, que no sólo es condición de posibilidad para intentar perseguir el deseo originario, sino que ellos son además incapaces de vivir en soledad en casi todos los aspectos de su existencia. No sólo necesitan colaborar para perdurar, sino que además disfrutan vivir en sociedad en innumerables ocasiones.

Recordemos que Kamlah comenzaba su antropología con la experiencia fundamental de que “los seres humanos somos todos menesterosos” (*bedürftig*). La colaboración humana es la que permitió desarrollar las sociedades actuales con su nivel científico-técnico en constante desarrollo. Y no sólo eso, desde los inicios de la humanidad ella permitió a las personas escapar de sus predadores, y les permitió incluso comer en una acción colaborativa. Podemos desarrollar nuestras capacidades y habilidades sólo en compañía, sea en la supervivencia, el crecimiento, el saber, el trabajo o el amor. Es decir, advertimos que existe entre los humanos un inicial y necesario carácter colaborativo y una benevolencia específica: *homo homini sodalis*.

---

Pero nuestro deseo originario **d<sub>o</sub>** no es necesariamente universal, ya que hay quienes pueden rechazarlo voluntariamente. Pero cuando decidimos facilitar dicho deseo originario, dado el inevitable carácter social de los humanos, esa decisión tiene consecuencias. Decidirse por el deseo originario, implica perseguir una *convivencia pacífica duradera*, y ésta requiere elaborar un sistema de formas de vida, es decir de reglas de convivencia que permitan alcanzar ese fin de paz duradera en el grupo humano del caso, y posibilitar así que podamos perseguir el deseo originario.

¿Podríamos no ser sociales? Sí, pero en ocasiones extremas y por breve tiempo, como es el caso de un grupo de personas que no quieren seguir viviendo, que prefieren suicidarse. En tal caso no buscaríamos constituir una sociedad duradera con su defensa exterior y sus reglas

de convivencia interior. En cambio, si como es habitual, cada miembro de un grupo humano persigue el fin egoísta originario de vivir el mayor tiempo posible, como es un ser esencialmente gregario que no es capaz de vivir en soledad, esto implica la decisión de perseguir el fin altruista derivado de constituir una sociedad que obligue a cada uno a colaborar para sobrevivir individualmente. El fin originario **d<sub>o</sub>** es egoísta, pero su primera condición necesaria es el fin altruista derivado **cpd** que posibilita esa sociedad. Para ello se deben establecer unas bases mínimas que impliquen una moral teórica básica, que en buena parte resultará consistente con las morales empíricas conocidas.

Nos faltan algunos temas imprescindibles. Una vez compartido por casi todos los seres humanos el deseo originario **d<sub>o</sub>** de vivir una larga vida sin sufrimientos, ese deseo implica la condición de posibilidad formal de organizar una convivencia pacífica duradera **cpd** en una comunidad, y ello a su vez implicaba una serie de conductas para que dicha convivencia se tornara posible. Todas esas condiciones de posibilidad constituyen el *deber ser* mínimo, el núcleo de las virtudes necesarias para que las personas de esa comunidad puedan perseguir libremente sus fines compatibles fundamentales.

Sabemos que siempre es posible que las acciones de algunas personas pongan en riesgo la permanencia del deber ser de nuestra condición de posibilidad inicial **cpd**, y por lo tanto amenacen la persecución del deseo originario **d<sub>o</sub>**. ¿Qué haremos en esos casos? Una respuesta inevitable es que deberemos prevenir de algún modo la comisión de dichas acciones o, al menos, si se cometen, encontrar medios para evitar su repetición. Esto se logra casi siempre apartando a sus posibles autores de las situaciones que le permiten o inducen a cometerlas y, si no obstante ello, las cometen, imponerles un castigo dirigido a disuadir su repetición, ya sea por los mismos autores, ya por sus prójimos. Todo esto conduce a crear un sistema de justicia, uno de policía, y un sistema penal, cuyas acciones intenten preservar para las personas el sistema de convivencia pacífica duradera, gracias al cual, aumenten las posibilidades de que las personas de la sociedad persigan su deseo originario.

No es necesario reiterar que las reglas particulares que posibiliten un sistema pacífico duradero pueden cambiar con el tiempo, el espacio y la cultura, pero todas estas condiciones específicas, diversas y cambiantes, suponen una base normativa universal común, aunque bastante formal, que respete la vida individual, la supervivencia, la integridad física de las personas, sus bienes y su dignidad. Estas son algunas de las condiciones necesarias para la constitución de una moral mínima, el comienzo de su deber ser.

Una última cuestión importante tiene que ver con los encargados del sistema judicial, policial y penal necesario para asegurar el deseo originario **do** y su deber ser derivado. Se trata de los *custodios*. En Roma se preguntaban ¿Quién custodia a los custodios? (*Quis custodit custodes?*). De otro modo: ¿Cómo nos defendemos de los delitos posibles de aquellos que deben evitar y reprimir esos mismos delitos? Desde esta perspectiva toda política presenta dos grandes dominios, el del *ejercicio del poder* y el del *control del poder*. Aquí enfatizamos el segundo dominio, ya que la tendencia a abusar del poder es inevitable entre los seres humanos. Así nos lo recuerda el gran iluminista francés Charles-Louis Montesquieu (1689–1755)<sup>186</sup>: “*Es una experiencia eterna que todo hombre que tiene poder es llevado a abusar de él [...] Para que no se pueda abusar del poder, es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder detenga al poder.*”<sup>187</sup> Pero ¿cómo limitamos el poder y evitamos sus excesos? Éste es uno de los grandes problemas que desde sus orígenes intentó solucionar el liberalismo. La historia occidental ha encontrado algunos métodos adecuados para evitar los abusos de poder. Su principal propulsor, Montesquieu, desarrolló algunas ideas previas, ya presentes en autores como Locke. En su libro *De l'esprit des lois* (1748) Montesquieu propugnó la división del poder total en tres poderes, llamados *puissance législative*, *puissance judiciaire* y *puissance exécutive*, es decir poder legislativo, poder judicial y poder ejecutivo. La limitación del poder total requiere su división en los tres poderes mencionados, que estarán separados y articulados de tal manera que cada uno de ellos controle a los restantes y resista ser dirigido por ellos. La separación de los poderes no es una cuestión meramente formal, sino material o real, porque requiere que cada uno de dichos poderes esté dotado de su correspondiente *imperium*, es decir de fuerza y voluntad para ejercerla. Esto es imprescindible para establecer un sistema, como el norteamericano, de “*controles y balances*”, que impidan los posibles excesos de cada poder respecto de los restantes. Sólo de este modo se puede establecer en una sociedad un sistema de gobierno tal que todos los seres humanos puedan vivir en paz y con la mayor libertad personal compatible con la mayor libertad de sus prójimos, de modo que no tengan que temer por las acciones de los otros. Este sistema republicano es el que surge de la propuesta de Montesquieu.

---

<sup>186</sup> Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu.

<sup>187</sup> « *C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser (...) Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir.* » *De l'esprit des lois*, libro XI, cap. 4 (la negrita es nuestra).

Los mutuos controles y balances son esenciales para constituir un gobierno con ciudadanos sin miedos mutuos. Si el ejecutivo pudiera legislar, podría hacerlo para alcanzar sus intereses particulares o de partido. Y si tuviera el derecho de juzgar en cualquier conflicto, sea entre particulares o entre un poder y personas o grupos, podría interpretar las leyes existentes del modo en que le conviniera. Algo semejante ocurriría si otorgáramos capacidad ejecutiva y judicial a la legislatura, en cuyo caso el legislador podría imponer y aplicar leyes arbitrarias que le permitieran ejercer una tiranía. Lo mismo ocurriría si otorgáramos poder ejecutivo y legislativo a los jueces, lo que también podría degenerar en tiranía. En todos los casos otorgar a un poder las capacidades de otro poder, permite construir tiranía. Por eso es esencial la separación y los controles mutuos y balances de los poderes, para construir un sistema de gobierno donde haya derechos y libertades para las personas individuales y se pueda así asegurar a todos una convivencia pacífica duradera, con sus deberes derivados, que permita perseguir el deseo originario de vivir el mayor tiempo posible sin sufrimientos.

¿Pero no puede degenerar y destruirse un sistema equilibrado de poderes como el que propone Montesquieu? Por supuesto que sí, puede destruirse. No hay sistema político perfecto, inmune a su corrupción y destrucción. Sin embargo, el sistema propuesto por Montesquieu y sus variantes son el mejor esquema de poder que se ha inventado que permita construir un poder limitado que otorgue la mayor libertad compatible a los ciudadanos. Pero siempre deberemos estar alertas y vigilantes ante los peligros de corrupción y destrucción.

Concluamos recordando que el sistema mínimo de moral que proponemos no define el bien moral como universal. Su punto de partida es empírico, ya que *describe* (ser) el deseo cuasiuniversal **d**, pero no comete la falacia naturalista, pues *no deduce* de ello su carácter obligatorio, sino que postula libremente el derecho de seguir ese deseo original cuasiuniversal, aunque podría no haberlo postulado. Pero una vez postulado ese derecho **d**, de él se deduce como deber ser la obligación de establecer una comunidad que posibilite una convivencia pacífica duradera **cpd**, que es una condición de posibilidad formal de **d**. Realizar ese gran mandamiento genérico implica obligar a serie de conductas específicas o materiales, las que llamamos “virtudes”, las conductas que tornan posible **cpd**, y prohibir un género de conductas específicas, las que imposibilitan **cpd**, los llamados vicios. El resto de las especies de conductas que no amenazan la realización de una **cpd**, serán indiferentes, es decir, no serán ni obligatorias, ni prohibidas.

Así se puede establecer, con las variantes materiales que impliquen el tiempo, el espacio y la cultura, la base de un sistema moral mínimo, que no podemos fundar absolutamente, porque su inicio es sólo cuasiuniversal y cuasi-formal, pero sí puede ser bien fundado, es decir, puede superar todas las objeciones que se les hayan propuesto hasta la actualidad.

¿Es necesaria esta moral mínima? ¿Está acaso contenida en toda moral consistente más exigente? La respuesta es positiva. Consideremos el caso del conflicto entre los bienes de la vida y del honor. Para que se pueda preferir la muerte por honor a la vida sin honor, el héroe debe haber vivido. Condición del heroísmo es la duradera vida previa. El héroe debe nacer, crecer y educarse, desarrollar su voluntad y temple hasta estar preparado para el sacrificio supremo, si éste fuese necesario, lo que podría no ocurrir, en cuyo caso seguirá viviendo entre las personas no educadas para el sacrificio extremo. Hay una diferencia esencial entre un bien como la vida y uno como el honor. Ambos son bienes supremos y pueden entrar en conflicto, pero el primero, la vida duradera, es un bien básico *fuerte*, y necesario para el desarrollo de los restantes bienes. El segundo, el honor, no es un bien fuerte, sino uno alto y excepcional, y que sólo puede surgir en una comunidad que se conserva, protege a sus miembros y se defiende. El carácter de esos bienes supremos difiere. El de la vida es *fuerte*, el del honor es *alto*, pero sólo en una sociedad que persiga el primero, **do**, se pueden desarrollar los hábitos que permiten la manifestación del segundo. Esta oposición entre fuerza y altura de los bienes será uno de los temas de los que nos ocuparemos en el capítulo siguiente.



**Capítulo 9**  
**VALORES**

## § 9.1. El concepto de valor

En el capítulo anterior propusimos para el bien y el mal una relación binaria entre un sujeto  $s$  y un objeto  $o$ . Ésta tenía tres variantes: la *indiferencia*, que correspondía a la mera consciencia del objeto o estado de cosas  $o$ , el *deseo*, que convertía a  $o$  en un bien para  $s$ , y el *rechazo*, que convertía a  $o$  en un mal para  $s$ .

Ahora intentaremos desarrollar algunos aspectos de la teoría de los valores, doctrina que surgió en forma plena en el siglo XIX, aunque incluso se encuentren antecedentes en las éticas de la filosofía griega, como por ejemplo en la aristotélica. El concepto de valor proviene del griego ἄξιος, en español *valioso*, motivo por el cual la teoría de los valores se llama *axiología*.

Bienes y valores tienen estructuras diferentes. La estructura para bienes y males la simplificamos como una relación binaria. En cambio, la estructura básica de las valoraciones requiere una *relación al menos ternaria* que puede tornarse *n-aria*, con un  $n$  incluso muy numeroso. En una valoración la relación consta de un sujeto  $s$  (singular o plural) y al menos un par de objetos  $o_1$  y  $o_2$ , que ese sujeto ya deseó o rechazó, es decir, calificó como bienes o males. La operación de valoración concederá un valor relativo a esos bienes o males.

Solicitar a un sujeto  $s$  que pondere o *valore* los bienes  $o_1$  y  $o_2$  equivale a pedirle que establezca entre ellos una *relación de preferencia*. El acto de preferir y postergar es el que otorga cierto *valor* a un bien o cierto *disvalor* a un mal. Dado un conjunto de bienes (o males) siempre se los puede valorar, es decir preferir o postergar unos a otros, recurriendo a relaciones de preferencia, particulares o universales. Las más difundidas, y consideradas universales, son las que propusiera Nicolai Hartmann, a saber, las de *altura* y *fuerza* de un valor.<sup>188</sup> La diferencia entre la

---

<sup>188</sup> Nicolai Hartmann propuso esas dos relaciones de preferencia básicas, en general opuestas: habitualmente a mayor altura, menor fuerza, y a mayor fuerza, menor altura del valor de un bien. Por lo tanto, cuando se elige un bien por la altura del valor, se le prefiere a su fuerza, y cuando, por el contrario, si se prefiere la fuerza del valor, se subestima su altura. Es decir, también se valora entre altura y fuerza. Como hay varios criterios de preferencia, no hay un único valor para un bien o un mal. Ver HARTMANN 1925: *Ethik*, Berlín-Leipzig: Walter de Gruyter, 3a. edición 1949.

estructura de relación de los valores y la de los bienes es lo que nos permite afirmar la primacía del bien respecto del valor, ya que la estructura elemental de un bien es binaria y la de un valor es al menos ternaria, y la relación de los bienes es una parte de la relación de valoración. *La operación de valoración ordena los bienes según un criterio de valoración, y les otorga un valor, es decir una posición para cada bien en un conjunto ordenado, conforme al criterio utilizado.*

El objetivo principal de este capítulo es el estudio de algunas de las estructuras que surgen del estudio de las relaciones entre los bienes y los valores. Facilitaremos esa tarea recordando brevemente las tesis que sostuvieron algunos grandes axiólogos del siglo XX, entre los cuales se encuentran sin duda Max Scheler y Nicolai Hartmann. Luego haremos unos breves comentarios a las tesis de otros importantes axiólogos de ese siglo, ya que en él se desarrollaron los trabajos más importantes sobre las operaciones de valoración, sus resultados, los valores, y sus principales clasificaciones.

Nuestro estudio es estructural, es decir se centra en el estudio de las estructuras y operaciones que se requieren para que los objetos no sólo se constituyan en bienes o en males, sino especialmente en el de las estructuras en que se organizan los valores y disvalores, y las relaciones que permiten asignar un valor a los bienes y los males. Todo esto intenta culminar en las condiciones por las que algunos bienes o males se constituyen en bienes o males morales.

## § 9.2. La ética material del valor de Max Scheler

Franz Brentano y Friedrich Nietzsche iniciaron el desarrollo de la teoría del valor, con sus conflictos y aporías. Max Scheler, en su obra fundamental de 1913, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (El formalismo en la ética y la ética material del valor)*, reconoció la precedencia de Nietzsche en esta cuestión. La teoría del valor de Scheler se opuso a una ética de bienes. Su hipótesis central sostenía la existencia de una *experiencia moral (sittliche Erfahrung)* por la que los valores se manifestaban a través de los actos de valoración. Es una tesis defendible, pero que, cuando se observa bien, supone al bien como fenómeno previo. Dice Scheler: *Los valores son ... como fenómenos de valoración ... objetos genuinos, que difieren de todos los estados*

---

*sentimentales*.<sup>189</sup> Como vemos es una tesis que rechaza el psicologismo y sostiene un modo de ser separado de los valores respecto de los actos mentales. El valor no surge de un acto mental. El acto mental sólo puede manifestar al valor, el que “existe” (o consiste) con independencia de su manifestación mental.

Scheler afirma que un valor se manifiesta en una intuición originaria irreductible a algo previo, como serían los bienes. Es una tesis discutible. Él compara los valores con los colores: el amarillo por ejemplo no es reducible a ningún otro color.<sup>190</sup> La aprehensión de los valores no requeriría tampoco ningún proceso inductivo: “*Bajo ciertas circunstancias basta una sola acción o un único ser humano para que en él podamos comprender la esencia de estos valores.*”<sup>191</sup> Esta es una comprobación que Scheler funda firmemente.

Comparemos lo anterior con la concepción socrática del bien. Para Sócrates, lo bueno, incluido el bien moral, la virtud y la habilidad del hombre, se reconocen en el autoanálisis y no son creencias subjetivas: su correlato es objetivo y previo. Esto no difiere mucho de la objetividad que Scheler asigna a los valores: éstos serían objetos ideales que se manifiestan en una intuición emocional, pero además serían los objetos éticos originarios, irreducibles a los bienes y a su negación, los males. Esto ya contradice la opinión de la mayoría de los filósofos occidentales, entre ellos Platón y Aristóteles, que siempre consideraron a los bienes como fenómenos éticos primitivos. La tesis del carácter original del valor y secundario del bien, es uno de los aspectos más curiosos y discutibles de algunas doctrinas axiológicas del siglo XX.

Según Scheler la intuición objetiva de los valores nos proporciona un sistema jerárquico con cuatro modos básicos, llamados *modalidades de valores autónomos* (*Selbstwertmodalitäten*), cuyos nombres en español, latín y alemán son los siguientes:

1. *Valores sensibles (sinnliche Werte):*

*agradable (iucundum; angenehm) y desagradable (molestum; unangenehm).*

2. *Valores vitales (Lebenswerte):*

*noble (nobilis; edel) e innoble, vil o torpe (vilis, turpis; gemein).*

---

<sup>189</sup> *Werte sind ... als Wertphänomene... echte Gegenstände, die von allen Gefühlszuständen verschieden sind.* Max SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (abreviaremos SCHELER 1913–1916, p. 14)

<sup>190</sup> HENCKMANN, Wolfhart: *Max Scheler*. München: Beck Verlag, 1998, p. 103. ISBN 3 406 41943 7 (*Beck'sche Reihe*, vol. 543; *Denker*).

<sup>191</sup> „*Es genügt unter Umständen eine einzige Handlung oder ein einziger Mensch, damit wir in ihm das Wesen dieser Werte erfassen können.*“ *FE*, p. 9.

3. *Valores espirituales (Geistige Werte):*

*justo (iustum; recht) e injusto (iniustum; unrecht), bello (pulchrum; schön) y feo (foedus, deformis; hässlich, scheußlich), verdadero (verum; wahr) y falso (falsum; falsch).*

4. *Valores absolutos: santo (sacrum; heilig) y profano (profanum; profan).*

De estos modos autónomos se siguen *valores derivados* o *consecutivos (Folgewerte o Konsekutivwerte)*, que se manifiestan a partir de las reacciones de los seres humanos frente a sí mismos, o frente al arte, la ciencia y la legislación. Ejemplos son los valores siguientes:

*Gustar (agradar) (diligere; gefallen) y disgustar (desagradar) (irritare; missfallen).*

*Aprobar (approbare; billigen) y desaprobar (abigere; missbilligen), Estimar (aestimare; achten) y desestimar (menospreciar) (despicere, abominare; missachten),*

*Útil (utilis; nützlich), nocivo (dañino) (noxius, damnans; schädlich).*

*Recompensar (devolver, pagar con la misma moneda) (addicere; vergelten) y simpatía (sympathia, gratia; Sympathie).*

Aunque no advertimos una organización sistemática de los mismos, se presume que también forman una jerarquía, y estarían destinados a procurar seguridad y certeza en el obrar. La pregunta pendiente es ¿son valores o son bienes y males?

Entre los valores humanos derivados Scheler postula un valor espiritual fundamental, la *formación (Bildung)*. A nosotros nos parece un bien. De todos modos, el animal carece de ella, por lo que no es una categoría propia de las ciencias naturales. En cambio, el hombre puede realizar actos cuyas leyes no se podrían derivar ni explicar con las leyes de la fisiología. Para ésta no es comprensible que

*“el hombre por reflexión esté en condiciones de preferir la conservación y realización de un valor espiritual (honor, dignidad, santidad, convicción) incluso que el más alto valor vital, la conservación del propio ser”.*<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup> *Der Mensch ist durch Nachdenken in der Lage, die Erhaltung und Verwirklichung eines geistigen Wertes (Ehre, Würde, Heil, Überzeugung) sogar dem höchsten Lebenswert, der Erhaltung des eigenen Daseins, vorzuziehen.* En SCHELER 1976: Max SCHELER: *Die Formen des Wissens und die Bildung. Späte Schriften*, Bern 1976, p. 99.

Así no tenemos indicios de que un animal sea capaz de preferir esos bienes a su propia existencia. El espíritu humano se diferenciaría del animal por poder dirigir su conducta hacia bienes vitales, espirituales o absolutos, prefiriéndolos a los bienes sensibles. Es capaz de un amor libre del deseo carnal, independiente de sus instintos. Y puede intuir la esencia de las cosas y encontrar bienes universales. Los animales viven exclusivamente en su medio, en cambio el hombre trasciende todo posible medio de vida. Para realizar esa trascendencia el hombre requiere la *formación* o *Bildung*, mediante la cual constituye su propia esencia, la cual, según Scheler, es de *naturaleza divina*.

Para él el devenir del hombre y la divinidad están estrechamente ligados. Por la *formación* el hombre alcanza conocimiento y comprensión de su esencia ligada a lo divino. Se deviene hombre mediante la formación, con la que se alcanza una dimensión cosmológica universal. La *formación* debe permanecer libre, lo que se logra cuando el ser humano decide un modelo de humanidad a realizar. Para Scheler se dan tres modelos de humanidad, que corresponden a tres formas del saber:

1. Al *saber de realización y de dominio*, que corresponden a las ciencias positivas, las que permiten alcanzar fines útiles.
2. Al *saber de formación*, que corresponde a la filosofía, que permite constituir su personalidad.
3. Al *saber de redención y salvación*, característico de las religiones, que busca una participación amorosa en el mismo proceso del ser.<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> *Die Formen des Wissens und die Bildung*. En Max SCHELER: *Späte Schriften*. Bern 1976, p. 115.

Como vemos estos modelos corresponden a los que Scheler llama *valores vitales, valores espirituales y valores absolutos*. Una formación ideal debe realizar los tres modelos, como ocurre habitualmente en las culturas orientales, pero que actualmente está ausente en la cultura occidental, que se ha autolimitado al saber de realización y de dominio de las ciencias positivas, y ha olvidado o menospreciado los valores espirituales y absolutos. El *saber de salvación* es el saber superior, porque es el *fin del proceso de humanización*, en tanto que los saberes de realización, dominio e incluso los saberes espirituales no son un fin último, sino sólo medios para el saber de salvación. Por eso para Scheler la civilización occidental debe retornar a un equilibrio de los tres modelos de humanidad. Esto lo llevó a promover un intercambio cultural con las tradiciones de oriente.

Conforme a Scheler la intuición de los valores es diferente de la intuición del placer y también de la experiencia de la realidad empírica mediante inducción y abstracción. Igualmente rechazó que la voluntad racional decida el contenido de sus decisiones morales de modo *heterónomo*. Como sabemos, el hombre al reflexionar sobre su obrar puede preferir realizar un bien espiritual, como el honor o la dignidad, la salvación o la fe, sacrificando incluso el más alto bien vital, que es la conservación de la propia existencia. Un animal no sería capaz de decidir de ese modo. Abundan ejemplos de esta índole. Están los ejemplos de la tradición religiosa en la que el creyente prefiere el martirio a renunciar a su fe, o lo prefiere si es condición para salvar su alma. Y en la guerra y en circunstancias semejantes están quienes prefieren perder la vida para salvar el honor propio o la dignidad de su nación.<sup>194</sup>

Después de la primera guerra mundial Scheler modificó algunas de las tesis que sostuviera antes de esa guerra. En *Die Idee des Friedens und des Pazifismus (La idea de la paz y del pacifismo)* de 1931 aparecen sus exposiciones de enero y febrero de 1927, en las que propuso las cuatro cuestiones siguientes:

1. Si la paz eterna es posible para los hombres (recordar a Kant).
2. Si existe una tendencia cultural evolutiva del ideal de paz eterna.
3. Si es previsible la paz eterna en el presente, siguiendo conductas semejantes a las propuestas por las corrientes pacifistas.

---

<sup>194</sup> Como hacían los kamikazes japoneses en la segunda guerra mundial, y en 1982 los pilotos de la Armada y la Fuerza Aérea argentinas, en sus ataques a la flota británica durante la batalla de Malvinas. Éstos volaron de un modo tan temerario, que algunos de ellos perdieron la vida al chocar contra las naves enemigas. Por esa audacia extrema algunos periódicos de la potencia colonialista calificaron de kamikazes a los pilotos argentinos.

4. Si hay instituciones que podrían realizar ese ideal.

En ese trabajo matiza su concepción anterior sobre la necesidad de la guerra, ya que considera a la *lucha* y no a la guerra como constante antropológica, y ve *señales de un cambio cultural desde el “derecho de la fuerza” a la “fuerza del derecho”* (*Anzeichen für einen kulturellen Wandel vom “Recht der Macht” zur “Macht des Rechts”*), aunque esto raramente ocurre hasta el día de hoy. Así por ejemplo el Reino Unido sigue usurpando los mares y archipiélagos argentinos del Atlántico Sur, gracias a su superioridad militar, la de su imperio remanente y la de sus aliados, aunque carezca de todo fundamento legal para esas pretensiones de soberanía. Como todo imperio su ocupación de tierras y mares es *de facto*, sostenida sólo por su fuerza militar superior y la de sus aliados, lo que hoy es *de jure* inaceptable según la ONU y en general según todo el derecho internacional.<sup>195</sup>

### § 9.3. La ética según Nicolai Hartmann

Luego de Max Scheler el principal desarrollo de la teoría de los valores fue sin duda el de Nicolai Hartmann, un filósofo en el pleno sentido de la palabra, cuyo pensamiento abarcó todos los campos de la filosofía, no sólo el de los problemas éticos. Se considera que sus trabajos más importantes fueron la renovación de la metafísica y la ontología.<sup>196</sup> No obstante en el ámbito de la ética y de los restantes dominios valorativos tuvo innovaciones que ampliaron y afinaron anteriores contribuciones, especialmente las de Max Scheler.

Hartmann desarrolló, como Scheler, una *ética material del valor* (*materiale Wertethik*), según la cual los valores son entes ideales, como los objetos de la lógica y la matemática, pero que, a diferencia de éstos, no son aprehendidos por el entendimiento, sino por un *sentimiento de valor*. De todos modos, los valores serían, como los objetos de la lógica y la matemática, entidades de una esfera ideal, que consiste en un reino con estructuras, leyes y orden propios.

---

<sup>195</sup> ¿Qué argumentos podrían usar los británicos para sostener derechos de soberanía sobre territorios argentinos? Tienen pocos y todos descansan sobre una pretendida *superioridad* de su imperio sobre la nación cuyos territorios y mares usurpa, superioridad que sólo parece descansar, sea en su racismo, sea en la tendencia expansionista de todo imperio.

<sup>196</sup> HARTMANN 1935–1950: Nicolai HARTMANN: *Ontologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1935–1950, 4 volúmenes.



Hartmann crítica diversos sistemas éticos alternativos, como el *Utilitarismo*, que encuentra el bien en una “*maximización de la utilidad*” (*Maximierung des Nutzens*), o la *Ética de la compasión* (*Mitleidsethik*) de Arthur Schopenhauer, quien propusiera como forma suprema del bien la *minimización del daño* (*Minimierung des Schadens*). Hartmann consideró que esto significaba confundir la utilidad y el daño con lo bueno y lo malo, lo que conducía a la ignorancia y el empobrecimiento del sentimiento valorativo y finalmente a un “*nihilismo del valor*”. (*Wertnihilismus*). Respecto del *eudaimonismo* aristotélico, Hartmann objetó su tesis de que la felicidad era el valor – para Aristóteles el bien– más alto, ya que junto a la *felicidad valiosa* se encontraba la *felicidad no valiosa*, e incluso la *felicidad disvaliosa*, *inmoral* o *viciosa*. También criticó la fundamentación kantiana subjetiva de los valores (o bienes), ya que para él lo moral en la opinión y la autonomía de la voluntad no alcanzan para fundamentarlos, y nos recuerda que los principios kantianos son sólo formales, en tanto que para él los principios éticos deben ser también materiales, con contenido. A esto agregaba que los valores no son sólo racionales, sino que ...

“[...] *hay justamente también un a priori puro de valor que atraviesa inmediata, intuitiva y sensiblemente nuestra consciencia práctica, toda nuestra concepción de la vida, y que concede a todo lo que cae en nuestro campo visual los acentos–valor–disvalor.*”<sup>197</sup>

#### § 9.4. La estructura de los valores según Nicolai Hartmann

A continuación, presentamos un boceto del sistema de valores hartmanniano, y advertimos que los podríamos considerar géneros de bienes, como lo hacía tradicionalmente la ética filosófica, desde el comienzo del pensamiento griego:

- I. *Valores morales (sittliche Werte)*.
  1. *Valores fundamentales (Grundwerte)*:
    - lo bueno (*das Gute*),
    - lo noble (*das Edle*),
    - lo pleno o abundante (*die Fülle*),
    - la pureza (*die Reinheit*).

---

<sup>197</sup> „[...] *es gibt eben ein reines Wert–Apriori, das unmittelbar, intuitiv, gefühlsmäßig unser praktisches Bewusstsein, unsere ganze Lebensauffassung durchzieht, und allem, was in unseren Gesichtskreis fällt, die Wert–Unwert–Akzente verleiht.*“ – ETHIK, 116.

2. *Valores especiales (spezielle Werte):*

<i>Antiguos</i>	<i>Medievales</i>	<i>Modernos</i>
Justicia ( <i>Gerechtigkeit</i> )	Amor al prójimo ( <i>Nächstenliebe</i> )	Amor al lejano ( <i>Fernstenliebe</i> )
Sabiduría ( <i>Weisheit</i> )	Veracidad ( <i>Wahrhaftigkeit</i> )	Virtud donante ( <i>schenkende Tugend</i> )
Valentía ( <i>Tapferkeit</i> )	Fidelidad ( <i>Treue</i> )	Personalidad ( <i>Persönlichkeit</i> )
Autocontrol ( <i>Beherrschung</i> )	Humildad ( <i>Demut</i> )	Amor ( <i>Liebe</i> )

II. *Valores extramORAles (außermoralische Werte)*

<i>Valores de bienes</i> ( <i>Güterwerte</i> )	<i>Valores personales</i> ( <i>personale Werte</i> )	<i>Valores estéticos</i> ( <i>ästhetische Werte</i> )
---	---	--

En la segunda parte de su ética Hartmann describe una visión de los fenómenos esenciales de los valores éticos, según la cual la *ética filosófica es una mayéutica de la consciencia moral (Philosophische Ethik ist eine Maieutik des sittlichen Bewusstseins)*<sup>198</sup>.

También concede que el reino de los valores se puede describir de varias maneras. Una de ellas lo presenta del modo siguiente:

*Valores del gusto y el placer (Lustwerte).*

*Valores de bienes (Güterwerte).*

*Valores vitales (Vitalwerte).*

*Valores morales (sittliche Werte).*

Según Hartmann los valores –o bienes– se organizan en niveles. Su sistema se inspira en Aristóteles y también en Nietzsche, quien habría sido el primero en postular la virtud del *amor al lejano (Fernstenliebe)*, una idea que anticipa el *principio de sustentabilidad o persistencia (Nachhaltigkeitsprinzip)*, que hoy aparece como una virtud fundante en todas las reflexiones ecológicas:

*“Hoy nos puede sonar utópico, si se nos exigiera una mirada esclarecida sobre generaciones que sin nuestra intervención llegarán a ser frutos empero de otro espíritu y otra situación mundial. No obstante, sigue siendo verdadero que esas generaciones serán nuestros herederos*

---

<sup>198</sup> *Ethik*, p. 29.

*históricos y cosecharán los frutos de nuestro hacer, y que nosotros cargamos con la responsabilidad por aquello que les transmitimos*<sup>199</sup>

Por otra parte, toda ética supone una voluntad libre, aún en un mundo totalmente determinado, sin rastros de libertad. Hartmann defiende la posibilidad de una voluntad libre incluso en un mundo tal. Intenta fundar esa tesis afirmando que la intención, el querer o la voluntad, obran como un *factor superformador* (*überformender Faktor*) que produce la libertad de decisión. Coincide con Kant en que la voluntad libre requiere que sean posibles decisiones racionales, aunque éstas estén fuertemente limitadas por condicionamientos exteriores e interiores. A partir de ello sólo se puede atribuir responsabilidad a un sujeto, si éste hubiese podido decidir y obrar de otro modo. No obstante, es claro para Hartmann que la existencia de la voluntad libre y la realidad y existencia de los valores *no se pueden demostrar racionalmente*, pero podemos aceptarla como un *factum fundado sólo de modo imperfecto*. Esto señala que el tipo de fundamento en que está pensando Hartmann para los temas morales coincide con el nivel de fundamento que en trabajos anteriores hemos denominado un *fundamento insuficiente*, pero que en este caso parece ser un *buen fundamento*.

Esto muestra que la concepción de libertad que expusiéramos más arriba es próxima a la concepción defendida por Hartmann, pero eso también deja en claro que es necesario el supuesto *pragmático* de la libertad, como condición de posibilidad para plantear la cuestión de la libertad subjetiva y objetiva, e incluso como condición previa inevitable de todo diálogo sobre cualquier tema posible.

Otra tesis hartmanniana importante fue su negación de la relatividad de los valores. Para ello recurrió a argumentos ontológicos. Así afirmó que un deber conexo a un valor –o bien– supera al mero “*deber hacer*” (*Tunsollen*) y alcanza al “*deber ser*” (*Seinsollen*). La diferencia entre ambos es la siguiente: un *deber ser ideal es independiente del sujeto*. Por el contrario, el ser humano individual se *enfrenta* con un deber ser

---

<sup>199</sup> „*Es mag uns Heutigen utopisch klingen, wenn von uns der aufgeklärte Blick auf Generationen verlangt wird, die doch ohne unser Zutun Kinder eines anderen Geistes und einer anderen Weltlage sein werden. Dennoch bleibt es wahr, dass diese Generationen unsere geschichtlichen Erben sein und die Früchte unseres Tuns ernten werden, und daß wir die Verantwortung tragen für das, was wir ihnen zu tragen geben.*“ (*Ethik*, p. 489). Nosotros cargamos con esa responsabilidad respecto las generaciones futuras, pero ella es limitada a las consecuencias actualmente previsibles de nuestras acciones, pero no podemos ser responsables de las consecuencias imprevisibles. Sobre ese límite se deben juzgar las responsabilidades del pasado.

real y por ello es responsable de que un valor ideal, que es sólo posible, se deba realizar, se torne actual. De ese modo puede sostener que *gracias al obrar humano ocurre un pasaje de lo ideal a lo real*. Por eso Hartmann se permite afirmar una tesis muy fuerte contra el constructivismo, afirmando que:

*“No es la persona la que constituye los valores, sino los valores los que constituyen la persona”.*<sup>200</sup>

Si bien desde su perspectiva los valores son invariables y eternos, eso no implica que todas las personas sean siempre *conscientes y afectadas* por los mismos valores. No hay una consciencia única de los valores, sino que ella se modifica, manifiesta e interpreta de diversas maneras y con distintas alturas y fuerzas en distintas culturas. Eso sí varía a lo largo de la historia:

*“Los valores mismos no se postergan en la revolución del ethos. Su esencia es intemporal, ahistórica. Pero la consciencia de los valores se posterga.”*<sup>201</sup>

## § 9.5. Altura y fuerza del valor de los bienes

Hasta aquí hemos advertido reiteradamente que varias teorías éticas actuales usan los términos *valor* y *disvalor* donde la tradición filosófica hablaba de *bienes* y *males*. Nosotros continuaremos la tradición filosófica y usaremos los términos *bien* y *mal* como previos, y reservamos las expresiones *valor* y *disvalor* para indicar el *orden* o *grado* en que preferimos o postergamos los bienes o males del caso, según los criterios de ordenación que hayamos propuesto. Además, puesto que los males son bienes negativos, y los disvalores valores negativos, por un criterio de economía lingüística nos limitaremos a los términos positivos y sólo recurriremos a los negativos cuando nos sea inevitable hacerlo.

Hartmann propone dos criterios fundamentales para comparar los valores asignados a los bienes: su *fuerza* y su *altura*, y sostiene además

---

<sup>200</sup> *Nicht die Person konstituiert die Werte, sondern die Werte konstituieren die Person.*“ (*Ethik*, p. 134)

<sup>201</sup> *Die Werte selbst verschieben sich nicht in der Revolution des Ethos. Ihr Wesen ist überzeitlich, übergeschichtlich. Aber das Wertebewusstsein verschiebt sich* (*Ethik*, 49). ¿No recuerda este párrafo la distinción aristotélica entre potencia y acto, atemporal la primera y temporal el segundo?

una antinomia fundamental entre los valores que asignamos a los bienes, que reposa en una *oposición* entre esos criterios. Los bienes valorados como *fuertes* serán los bienes *básicos* cuya presencia posibilitará la existencia de aquellos bienes cuyo valor sea más alto. Los valores más fuertes son los más bajos y los más débiles son los más altos. La fuerza de un valor se reconoce por la gravedad de la acción que destruye el bien al que se asigna ese valor, mientras que la altura se manifiesta por el mérito de la acción que lo preserva. Violar un bien cuyo valor es fuerte es un agravio mayor que violar un bien cuyo valor es alto. Realizar un bien cuyo valor es alto vale más que realizar un bien cuyo valor es fuerte. Así matar a una persona es una ofensa muy grave, en cambio respetar esa vida es sólo una conducta esperable, decente y conforme a la ley. En cambio, destruir un bien de alto valor, como un documento científico novedoso e importante, o el manuscrito de una novela de un gran escritor, o una pintura de un gran artista, es una conducta reprobable, pero no degrada a su autor, aunque pueda tener una pena grave en algún sistema jurídico. Por otra parte, Hartmann también señala que el contenido de los valores más fuertes es más simple, en tanto que el de los más altos es más complejo y difícil de definir. Y muchas veces escapan a toda descripción precisa.

Pero ¿cuáles son los bienes cuyo valor es más fuerte? Una condición formal es que sean aquellos bienes sin los cuales no se tornan posibles otros bienes de menos fuerza, o de mayor altura valorativa. Así la vida, la integridad física, la seguridad, la colaboración, o el disponer de lo necesario para existir, son bienes con valor fuerte, cuya fortaleza decrece paulatinamente, desde el primero, la vida, al último, la disposición de lo necesario existir. Sin el bien de la vida no podemos alcanzar ninguno de los bienes siguientes, cualquiera sea su fortaleza o su altura valorativa.

Por otra parte, quien padece el mal fuerte de un gran dolor, desea el bien de su ausencia, y esa ausencia se prefiere a la presencia de cualquier otro bien, cualquiera sea la fortaleza o altura de su valor. El no sufrir se torna un bien fuerte tan valorado como la vida, y en casos extremos la ausencia de dolor es un bien para el que la fortaleza de su valor se torna incluso superior al valor del bien de la vida. Y quien tiene frío, o hambre o sed, busca los bienes fuertes de una morada, de alimento o bebida, y los prefiere a otros bienes, sean estos valorados como fuertes, como los bienes del placer, o la posesión de otros bienes de consumo o uso, o bienes morales, y más aún que bienes de gran altura, como los bienes científicos, estéticos o espirituales.

Por otra parte, quien produce males de disvalor fuerte, como el homicidio o el tormento, incurre en crímenes que están entre los más

graves que podemos cometer. Y eso no ocurre cuando destruimos bienes de valor muy alto, como por ejemplo los científicos o los estéticos.

Una pregunta interesante es la siguiente: ¿en las *virtudes cardinales* predomina la fuerza o la altura? Hay que admitir que esas virtudes son bienes de la conducta cuyo valor es fuerte, ya que permiten la existencia de otras virtudes, sea su bien valorado por fuerza o altura. Así la *justicia* es una virtud supuesta por muchas otras virtudes, y se manifiesta en el autoconocimiento. Por su parte la *prudencia* es una virtud que pondera el valor de otros bienes, la *fortaleza* es la virtud que se esfuerza por preservar los bienes más valiosos dentro de una posible totalidad de bienes, y la *templanza* es la virtud que limita la medida de los apetitos en una totalidad de bienes deseados.

Vemos que son muchos los bienes valorados según su fuerza y que es posible establecer órdenes en las valoraciones por su fortaleza. También vemos que muchas especies de bienes tienen grados, y cada uno de ellos recibirá un valor según su fuerza o su altura. Pero nos resta mostrar que la acción de valorar los bienes según su fuerza y altura se organiza en *reticulados*. Como las virtudes cardinales, entre muchas otras, tienen grados, también los valores que asignemos a esos grados se organizarán en reticulados.

Ya admitimos que la vida es un bien cuyo valor se suele considerar supremo, fuerte y sin grados. Sin embargo, su relación con otros bienes es compleja. Volvamos al caso del dolor, que es un mal graduado. Se puede presentar un conflicto entre el mal de la negación de la vida, que es la muerte, y el mal del dolor. Habitualmente valoramos más el bien de la vida que el bien de la ausencia de dolor, pero esto dependerá del grado de dolor, ya que el mal de la muerte puede ser preferible a un dolor extremo. Entonces vemos que los conflictos pueden resolverse de modos diferentes según los grados de valor que concedamos a los bienes o males graduados. Estos conflictos entre bienes o males tendrán distintas soluciones según los grados de valor con que los percibamos.

Otro ejemplo interesante es el del conflicto posible entre el bien fuerte y no graduado de la vida, y bienes altos como la *honra*, que es la dignidad objetiva, y el *honor*, o dignidad subjetiva. La honra se manifiesta en la reputación, el prestigio, la lealtad, la opinión, la gloria o la fama reconocida por los prójimos. Algunos lemas clásicos, como *malo mori quam foedari* (prefiero morir a deshonrarme)<sup>202</sup> manifiestan dicho conflicto.<sup>203</sup> En este caso el bien de la vida, cuyo valor en tanto fuerza es

---

<sup>202</sup> También *prius* (antes) o *potius* (preferible) *mori quam foedari*.

<sup>203</sup> Lema de la Orden de Caballería del Armiño, creada en 1464 por el rey de Nápoles Fernando I.

supremo, cede ante un bien cuya fuerza es más baja, aunque se pueda valorar como de altura suprema. Y en este conflicto entre un bien de fuerza suprema y otro de altura suprema, el héroe o el santo pueden preferir el bien de valor más alto y débil al más bajo y fuerte.

Éste y otros muchos ejemplos muestran que las valoraciones de los bienes y los males, según los criterios de fuerza y altura para el valor de los bienes, son complejas, variables y dependientes de circunstancias, tiempos históricos y culturas. En ciertos tiempos y culturas se dan conflictos de preferencia entre fuerza y altura, como vemos en el conflicto entre la vida y el honor. Podemos suponer que en culturas más simples se pueda preferir la fuerza a la altura de un bien.

También hay que distinguir entre el valor asignado a un bien objetivo de la realidad y el valor asignado al bien subjetivo de la *acción* que procura alcanzar ese bien objetivo. La altura del *valor moral subjetivo* de una acción es muchas veces independiente de la altura del *valor objetivo* del bien al que tiende la acción. En una comunidad religiosa el sacrificio ritual de un fiel rico puede ser una víctima de alto valor objetivo, en tanto económico, mientras que otro creyente pobre sacrifica con esfuerzo una víctima de poco valor objetivo, o de bajo precio. El *valor objetivo* del bien que ofrece el rico es mucho mayor que el del que ofrece el pobre, pero el *valor subjetivo* o *moral* de la acción del pobre es mucho mayor que la del rico, por el sacrificio que le demandó.

Jesús comparo esos valores objetivos y subjetivos, y sus diferencias, cuando ejemplificó con el sacrificio del rico, que era un animal muy costoso, y el de la viuda pobre, que sólo eran dos palomas de poco precio, pero que consumían todo su haber.

## § 9.6. El reino de los bienes y sus valores

No olvidemos recordar que cuando Hartmann habla de valores, está hablando tácitamente de bienes, ya que lo que se pondera o valora, prefiere o posterga, son bienes. Preferir y postergar son acciones que ordenan los bienes o males de un conjunto mediante una relación de valoración.

Hay otra distinción entre bienes que mencionamos en el capítulo anterior y es fundamental: la que existe entre *bienes no graduados*, como la vida, y *bienes graduados*, como la salud o el conocimiento. *Los bienes no graduados sólo se pueden valorar respecto de otros bienes específicamente diferentes*. A esas valoraciones entre bienes de especies diferentes las llamamos *valoraciones trascendentes*. El bien de la vida

se puede valorar respecto de bienes de otras especies, como el honor, la santidad, entre otros. Por su parte los bienes graduados permiten valorar sus grados en la misma especie de bien, es decir admiten *valoraciones inmanentes*. Un maestro y su discípulo poseen el bien del conocimiento de cierta ciencia, pero en diverso grado. Entonces decimos que el valor del bien del conocimiento del maestro es mayor, al menos en ciertos aspectos, que el valor del bien del conocimiento del discípulo. Y lo mismo ocurre con cualquier bien que admita grados: todos ellos admiten valoraciones inmanentes. Resumiendo, todos los bienes permiten valoraciones trascendentes, pero sólo los bienes graduados admiten valoraciones inmanentes.

Un valor, es decir un grado de preferencia o postergación, se predica respecto de algún conjunto de bienes. Hartmann, y otros autores, hablan del conjunto de los valores como el *reino de los valores*. Nosotros podemos comenzar con un *reino de bienes* entre los que se establecen sus valoraciones relativas. Estas valoraciones permiten develar un fragmento del reino de los valores hartmanniano.

En el capítulo anterior vimos diversos géneros de bienes por valorar. Algunos de los mencionados fueron los siguientes:

*Bienes del placer* (o *hedonistas*): *placeres físicos, psíquicos, intelectuales, lúdicos, emocionales, y placeres de la contemplación.*

*Bienes económicos*: que hacen surgir un mercado.

*Bienes vitales.*

*Bienes sociales*, como la libertad, la justicia, la seguridad, la salud, la educación, la honestidad social, la tolerancia, la paciencia y el respeto mutuo.

*Bienes de organización.*

*Bienes espirituales*: bienes intangibles, como el conocimiento, y el arte, las culturas, las formas superiores de filosofía, de matemática y de las ciencias en general, también los sistemas morales eminentes.

*Bienes morales*: son sistemas de usos y costumbres que cada comunidad estima como sistemas del obrar correcto.

*Bienes estéticos*: ésta es una categoría de bienes de muy difícil, si no imposible de caracterizar.



Sobre sistemas de bienes como los mencionados se establecen los actos de preferir y postergar que determinan los valores y sus ordenaciones. A continuación, tratamos ese tema.

### § 9.7. Valores, dígrafos y reticulados

Como ya dijimos, una valoración es una relación mediante la cual un agente prefiere o posterga unos bienes a otros. Mediante las valoraciones asignamos valores a los bienes. Esos valores se pueden designar de modo diverso. Nosotros utilizaremos letras con subíndices para indicar los valores relativos de unos bienes respecto de otros.

Nuestro propósito central será esquematizar algunas relaciones entre los valores asignados a los bienes. Así hallaremos algunas estructuras típicas de la ordenación de los valores, como son los *dígrafos*, o grafos dirigidos, y veremos también que, en caso de que no lo sean, siempre los podremos transformar en *reticulados dirigidos*.

Siempre es un agente, individual o colectivo, quien valora los bienes, por lo que en los esquemas siguientes siempre supondremos la presencia de dicho agente y limitaremos nuestros diagramas a los valores que este agente asigna a los bienes y la estructura que dichos valores adquieren.

La ordenación de valores a los bienes de un conjunto admite varios órdenes básicos.

(1) El primero ocurre cuando los valores asignados a los bienes de un conjunto son todos comparables, es decir cada uno se puede preferir o postergar respecto de los restantes. En tal caso obtenemos un orden valorativo lineal, muchas veces con ínfimo y supremo, aunque éstos puedan faltar. Esto ocurre frecuentemente con los bienes de un mismo género. Así los placeres que producen los manjares del conjunto de las comidas son muchas veces comparables, y casi siempre podemos preferir un manjar a otro. Pero estos órdenes varían de un agente a otro. Así el orden de los valores de los manjares puede variar para distintos agentes, y un par de manjares de valor comparable para un agente pueden no serlo para otros.

Otras ordenaciones surgen cuando en un sistema de bienes a algunos le asignamos valores incomparables, es decir cuando hay al menos uno de ellos que no podemos preferir o postergar a los restantes. Esto ocurre muchas veces con bienes de un mismo género, como los grados de belleza, o de géneros diversos, como la vida y el honor. Los

casos de bienes valorativamente incomparables dan lugar al menos a los siguientes órdenes:

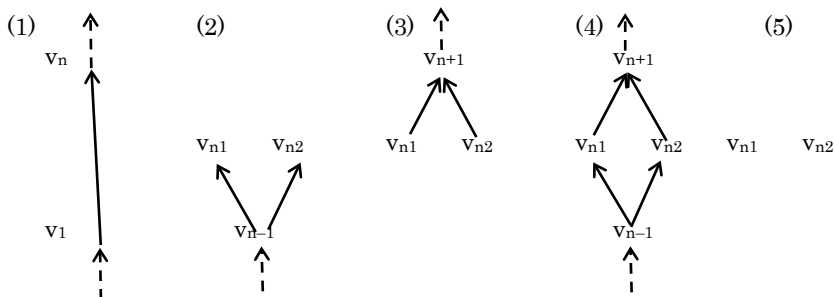
(2) Cuando los valores asignados a dos bienes son incomparables, pero ambos son preferibles al valor asignado a al menos un mismo bien. En ese caso existe un bien cuyo valor es ínfimo de los valores incomparables iniciales.

(3) Cuando existe un valor de un bien que es preferible a los valores de dos bienes incomparables. En tal caso ese valor es un supremo de los valores incomparables iniciales.

(4) Cuando los valores de los bienes incomparables son ambos preferibles al valor de un único bien y existe el valor de un bien que es preferible a los valores incomparables de los bienes iniciales. En este caso existe un bien cuyo valor es ínfimo y otro cuyo valor es supremo,

(5) Cuando los valores de los bienes no son sólo incomparables, sino que están además *aislados*, ya que no hay otros bienes cuyos valores sean ni supremo ni ínfimo de los valores de los bienes del caso. Esto ocurre con los valores asignados a un par de bienes como {vida, honor}.

Estos cinco órdenes producen los siguientes esquemas:



Estos esquemas son fragmentarios. Pueden ser partes de reticulados más amplios con valores inferiores y superiores a los señalados, es decir con ínfimos y/o supremos, y con cotas inferiores y superiores. Estas posibilidades las simbolizamos con flechas de líneas de puntos. Los valores representados pueden ser minimales o maximales, pero sin mínimo o máximo. En el esquema (2)  $v_{n-1}$  es un minimal, aunque pueda no ser un mínimo, en (3)  $v_{n+1}$  es maximal, pero tal vez no sea un máximo. En (4) tenemos  $v_{n-1}$  minimal, que tal vez no sea mínimo, y  $v_{n+1}$  maximal, que quizá no sea máximo. En (5)  $v_{n1}$  y  $v_{n2}$  no sólo son

incomparables, sino también *aislados*, es decir ninguno de ellos es preferible al otro, ya que eso significaría que hay un orden valorativo entre ambos, pero además no tienen ni maximal ni minimal. Por lo tanto,  $v_{n1}$  y  $v_{n2}$  son simultáneamente sus propios minimales y maximales, y sus propios mínimos y máximos.

Todas estas relaciones de orden ocurren entre valores. Vemos que los fragmentos de las valoraciones esquematizadas no son todas reticulados, salvo en los casos (1) y (4). Sin embargo, podemos tornar reticulados a todos estos fragmentos valorativos de una manera *formal*. Tomemos el caso (5), en el que  $v_{n1}$  sea *vida* y  $v_{n2}$  la *muerte con honor*, sea en un duelo, en una guerra, o en el martirio. En (5) tenemos dos bienes valorados como supremos, el primero muy fuerte y muy alto el segundo, pero incomparables y aislados. Formemos la disyunción exclusiva de ambos:  $v_{n1} \vee v_{n2}$ , es decir, *vida o muerte con honor*. Esta disyunción es un bien que reúne en disyunción los dos anteriores. Su valor no puede ser inferior a los de sus partes, porque las contiene, por lo que podemos considerarlo un bien compuesto maximal –y probablemente máximo–, lo que nos lleva a preferir esa disyunción, es decir, a considerarla de mayor valor. Por su parte la conjunción  $v_{n1} \wedge v_{n2}$  obtendría el valor de dos bienes incompatibles, es decir de un bien minimal imposible. Su valor sería nulo, que también es un ínfimo para el par propuesto. De ese modo obtenemos formalmente un pequeño reticulado de valores a partir de los valores de dos bienes aislados. Siempre podemos realizar esto formalmente con cualquier par de valores aislados de bienes. Lo que no existiría en tales casos son minimales y maximales *materiales*, que correspondan a bienes reales, ya que su inexistencia es necesaria, por su condición de bienes aislados.

Lo principal que debemos recordar de este capítulo es la diferencia estructural de las relaciones que caracterizan a los bienes –y sus opuestos, los males– y de las que corresponden a los valores. Las doctrinas que limitan los elementos básicos de la ética a lo que llaman valores, usan la expresión “valor” no sólo para designar a los objetos valorados por una relación de preferencia y postergación, sino también a los objetos que designamos con la expresión “bien”. Esto conduce a confusiones, ya que las relaciones que caracterizan a los bienes y a los valores son diferentes. Esto muestra la conveniencia de usar dos expresiones diferentes para dos tipos de objetos diferentes.

## Capítulo 10 VIRTUD Y MESOTES

### § 10.1. Introducción

Que la virtud se manifieste como término medio, mesotes en griego, es un tema que ya hemos considerado<sup>204</sup> en trabajos anteriores y que aquí intentamos precisar. Partimos de la noción de *conducta*, especialmente como hábito de acción, antes que como acción particular. Una conducta tiene fines y medios, y tiene cualidades. Comenzamos con las cualidades binarias, para las que usamos la lógica clásica bivalente, en la que ‘ $\neg$ ’ es el signo de negación:

$$A \quad | \quad \neg A$$

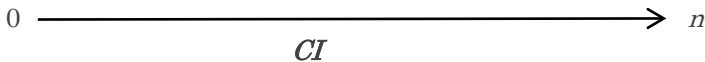
Otras cualidades son graduadas, como *memorioso*, *inteligente*, *moreno*, etc. Muchas con un número indefinido de grados. Algunas tienen un grado nulo y un grado supremo, otras tienen grado nulo y carecen de supremo. Y otras carecen tanto de grado nulo, como de grado supremo.

Las cualidades de una conducta pueden ser compatibles entre sí o no serlo. Cualidades binarias compatibles pueden coexistir en una conducta, dos incompatibles no. Las cualidades graduadas de una conducta pueden ser compatibles y sin inconsistencias para cualquier combinación posible de sus grados, o pueden presentarse incompatibilidades según los grados. Aquí nos interesan las incompatibilidades entre cualidades graduadas cuando son parciales: una cualidad puede ser compatible con algunos grados de otra cualidad, e incompatible con otros grados de la misma, de donde surge el importante problema de las síntesis posibles de sus grados.

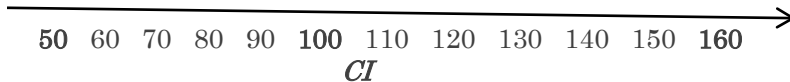
---

<sup>204</sup> ROETTI, Jorge A.: “La virtud como mesotes: una reinterpretación”, en *Konvergencias*: Buenos Aires, Año VI, n° 20, mayo 2009, pp. 60-69 (Revista electrónica, ed. Daniel López Salort). ROETTI, Jorge A.: “Mesotes y maximización: una revisión”, en *Constelaciones éticas. Reflexiones contemporáneas y extemporáneas*, Mar del Plata: Suárez, 2009, pp. 317-328. ISBN: 978-987-1314-89-8. (eds. Gustavo Salerno y Leandro Paolicchi.)

En cuestiones prácticas las características no sólo describen, sino que además valoran. Nos interesarán especialmente las que valoran los bienes y males morales, y entre ellas especialmente las graduadas. Un bien graduado típico es el de la inteligencia. Un modo habitual de graduarla es asignarles un cociente intelectual  $CI$ , la razón entre la edad mental y la edad real multiplicada por 100. Ésta oscila entre la nulidad, con  $CI = 0$ , pero no parece haber un máximo natural (una vez leímos que se había medido hasta  $CI = 202$ ):



Cualquier grado positivo de  $CI \geq 0$ , se puede considerar un bien. Los estudios estadísticos establecen promedios de inteligencia en los que se concentra gran parte de la población, y apartamientos cada vez más escasos hacia grados mayores y menores que tienen la forma de una campana de Gauß. Se considera valor de indiferencia a la inteligencia de grado  $CI = 100$ , inteligencias más valiosas a las mayores de 100, y menos valiosas a las menores a 100.



$CI = 50$  es la debilidad mental y  $CI \geq 160$  a la genialidad.<sup>205</sup>

Hay cualidades graduadas de la conducta moral con valores positivos – los bienes morales –, con valores negativos – los males morales –, y con valores moralmente indiferentes. Lo esquematizamos así:



Es preciso recordar aquí algunas definiciones importantes:

*Hábito es una cualidad de la conducta adquirida por repetición frecuente, lo que facilita su realización con menor esfuerzo que el necesario para realizarla antes de dichas repeticiones.*

El esfuerzo remanente puede ser menor, o tornarse nulo, lo que no ocurre casi nunca con las virtudes intelectuales o morales, que son hábitos difíciles de adquirir y conservar, pero sí ocurre con los vicios de todo tipo, que son hábitos fáciles de adquirir y conservar, y también con muchos hábitos motrices y con hábitos moralmente neutros.

<sup>205</sup> A Max Planck se le asignó un  $CI = 172$ , a Albert Einstein un  $CI = 160$ , ¡pero Marilyn Monroe tenía un  $CI = 164$ !

Hay hábitos del pensamiento, de la voluntad, el sentimiento, del lenguaje en sus varios aspectos, del movimiento, como los relativos a la gracia<sup>206</sup>, y aun de los gustos. Muchos gustos se aprenden: un niño criado en un ambiente musicalmente educado fácilmente aprende a disfrutar de la música culta, mientras que otro criado en un ambiente culturalmente grosero tendrá dificultades para educar su gusto musical.

*Virtud es un hábito de la voluntad, adquirido por repetición, que permite al hombre obrar bien.*

Esta es una definición aristotélica “por las cuatro causas”: el *hábito* (forma de conducta aprendida) es su *causa formal*; *de la voluntad* nombra su sede o *causa material*; *adquirido por repetición* recuerda su *causa eficiente*; y *permite al hombre obrar bien* indica su *causa final*.

*Obrar bien* es una expresión ambigua: su sentido depende de la situación, del fin admitido y los medios disponibles, por lo que siempre ha sido complejo precisarla y probablemente sea difícil concluir su análisis. Aquí debemos advertir que la definición propuesta sólo es formal y por eso vale para todas las virtudes, tanto las virtudes morales como las no morales. Las virtudes y los vicios se dicen primeramente de los hábitos y derivadamente de las conductas individuales, cuando ellas tienen la forma de hábitos virtuosos o viciosos. Será lícito decir que un hombre es justo cuando *casi siempre* tiene una conducta justa, aunque sepamos que alguna vez actuó injustamente. Algo semejante ocurre con quien es habitualmente injusto, pero ocasionalmente haya obrado justamente. Ocasionalmente el justo puede ser injusto y el injusto justo.

Aristóteles advirtió que, al elegir y decidir, nos encontramos muchas veces ante varias conductas posibles, algunas de las cuales son virtuosas, otras viciosas y otras neutras. Los seres humanos en nuestra breve existencia somos influidos por múltiples y profundas pasiones, que sin moderación pueden ser catastróficas. Al estudiar la conducta humana Aristóteles reparó en que muchas conductas virtuosas son intermedias entre dos conductas viciosas, es decir las *medidas adecuadas* a la virtud eran *medias (mesotes)* entre dos extremos viciosos, el *exceso* o *hyperbolé*, y el *defecto* o *éleipsis*. Así concibió a la virtud como el *hábito que da a cada uno la medida interna para no apartarse de su deber*.

---

<sup>206</sup> Para el tema de la gracia véase Friedrich Schiller: “Über Anmut und Würde” (*De la gracia y la dignidad*). Consultamos la edición *Sämtliche Werke*, Potsdam und Berlin: Müller & Kiepenheuer Verlag, Sanssouci-Ausgabe, vol. 7, s.d., pp. 75-135.

Una virtud fundamental para los seres humanos, la *templanza*, es el hábito que permite resistir el exceso y el defecto viciosos de las pasiones concupiscibles, y sus dos extremos viciosos, el *desenfreno* y la *insensibilidad*, este último un estado en el que el hombre ya no tiene pasiones concupiscibles y no precisa dominarse (compárese con la *ataraxia* de los estoicos y el *yoga* de los hindúes). El defecto en las pasiones también era un vicio para Aristóteles y el pensamiento clásico, no sólo su exceso.

También la *justicia*, el *suum cuique tribuere* (dar a cada uno lo suyo) se puede considerar un medio entre el exceso de *hacer injusticia* y el defecto de *padecerla*, pues en ambos casos ninguna de las partes de la relación recibe aquello que le corresponde, por exceso o por defecto. Éste es un modo de definición formal de la justicia. Una definición material es difícil, depende de la cultura y varía en el espacio y el tiempo. Si nos preguntamos cuál es la relación justa entre los ingresos de un profesor universitario y los de un jugador de fútbol, de un carnicero o cervecero, algunos podrían responder que todos deben ganar lo mismo, otros que el profesor debe ganar el doble que el jugador de fútbol, carnicero o cervecero, o el triple, o la mitad, etc., sin que alcancemos un criterio universal y definitivo que determine una relación justa entre esos ingresos. Un criterio objetivo de decisión es el mercado. Éste es un criterio aceptable, pero a veces discutible. Otro ejemplo, del derecho penal, es el de cuál es la pena justa por un homicidio doloso: ¿la pena de muerte, la cadena perpetua, veinte años, o tres años en suspenso? Los ciudadanos dudarían entre las tres primeras opciones, pero raramente elegirían la última, salvo si fuesen jueces abolicionistas *more zaffaroniano*. De modo que no tenemos acuerdos universales sobre las penas justas. Y esto es generalizable; casi nunca hay acuerdo universal acerca de la justicia *material*. Algo proporcional se puede decir de las restantes virtudes cardinales, la prudencia y la fortaleza, y también de las restantes virtudes.

Así la virtud de la *liberalidad* respecto de las riquezas se encuentra entre el defecto de la *mezquindad* o *avaricia* –cuyo límite es la avidez infinita de riquezas– y el exceso de la *prodigalidad* o *despilfarro*. La liberalidad se encuentra *en el medio*, pero no hay acuerdo *material* sobre cuándo estamos en ese medio y cuándo somos mezquinos o pródigos. Los límites entre virtudes y vicios suelen ser vagos, en los casos citados y en otros. Por ejemplo, la *tolerancia* es el medio con límites vagos entre el vicio de la restricción mental y el del relativismo agnóstico.

De esta manera se fue desarrollando una concepción de la relación entre vicios y virtudes, representada ejemplarmente por Aristóteles, en la

que a cada vicio corresponde una virtud, pero a cada virtud corresponden dos vicios. Esta doctrina aristotélica ha sido designada muchas veces, irónica o despectivamente, como *aurea mediocritas*. Se olvidan que el medio virtuoso difiere en *valor* de sus extremos viciosos, ya que las virtudes y los vicios tienen grados: Se puede ser más o menos valiente, más o menos justo, más o menos temperante, más o menos prudente. Una virtud puede aumentar o disminuir, sin que el cambio de grado la torne en vicio. Y un vicio puede aumentar o disminuir, permaneciendo vicioso. En la *Ética a Nicómaco*, libro II, Aristóteles afirma que la virtud es un medio desde un punto de vista ontológico, pero “*bajo el punto de vista de lo óptimo y del bien en general*” [es decir en la dimensión valorativa] es un extremo. Por tanto, como dijimos, al juzgar cuestiones morales hay que tener en cuenta esas dos dimensiones:

1. *La dimensión descriptiva de las conductas*, determinada por sus cualidades. Una cualidad de la conducta puede ser la lucha de alguien por expandir su dominio en el mundo, y otra puede ser la de procurar conservar solamente su vida o integridad física.
2. *La dimensión valorativa de las mismas*. Al valorar una característica de una conducta puede ocurrir que cierta cantidad se considere valiosa, otra indiferente y otra disvaliosa. Tomemos las cualidades *intrepidez* y *temeridad*, *cautela* y *cobardía*. Son nombres con valoraciones opuestas para conductas semejantes. La intrepidez se juzga positiva, pero en su grado de temeridad se juzga negativa. La cautela se juzga positiva, pero en el grado de cobardía su valor es negativo.

## § 10.2. Representación tradicional

La virtud como mesotes se representa de dos maneras: la lineal y la bidimensional. La lineal tiene segmentos con bordes viciosos y una zona media virtuosa. Sus límites son vagos. Para la virtud de la fortaleza se suele presentar un esquema en el que cautela e intrepidez se presentan como nombres inversos de una cualidad de la conducta, tal que la intrepidez 0 corresponde a la cautela máxima 1, y la cautela 0 a la intrepidez máxima 1.

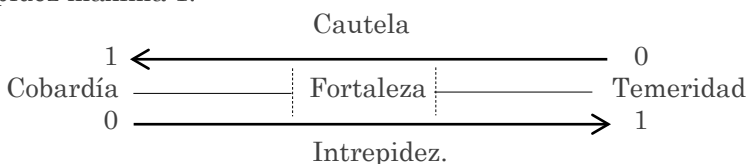


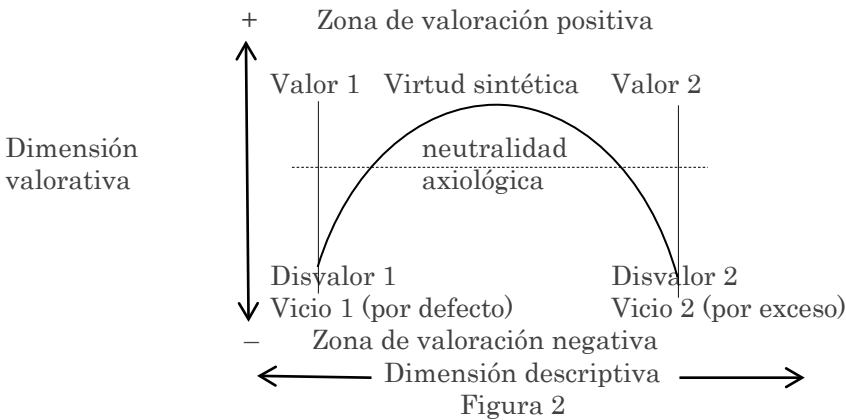
Figura 1



Esta representación lineal se aproxima a una representación correcta de la virtud de la fortaleza como síntesis de cautela e intrepidez: la fortaleza es menos cautelosa que la cobardía y menos intrépida que la temeridad, pero sus límites son vagos. La cobardía es síntesis de cautela máxima e intrepidez nula, y la temeridad es síntesis de intrepidez máxima y cautela nula. Es discutible entre qué valores de cautela e intrepidez se encuentran las conductas valientes, aspecto material sobre el que no hay acuerdo general. Sí es claro que los grados de muchas virtudes y vicios son a veces innumerables, y que sus límites son normalmente vagos. Esto nos hace preguntarnos si este esquema no es demasiado simple para representar algunos aspectos relevantes de la virtud de la fortaleza, y en general de muchas otras virtudes.

### § 10.3. La representación de Nicolai Hartmann

Este gran filósofo perfeccionó un análisis bidimensional, representando en la abscisa la *dimensión descriptiva de la conducta* y en la ordenada el *valor de la misma*. En la ordenada de valor a cada extremo vicioso se le opone un extremo valioso. Una virtud aristotélica típica consistiría en una síntesis de los dos extremos valiosos opuestos a los vicios. Nuestra versión del análisis de Hartmann de la virtud como mesotes es la siguiente:



Pasamos de la representación lineal de la mesotes a la representación de Hartmann por la distinción entre la abscisa descriptiva y la ordenada valorativa graduada de las cualidades, con el grado disvalioso máximo abajo y el grado valioso máximo arriba.

Reconsideremos la virtud genérica de la fortaleza. Las cualidades multigraduadas son las de intrepidez y cautela. Con la representación hartmanniana obtenemos la siguiente figura:

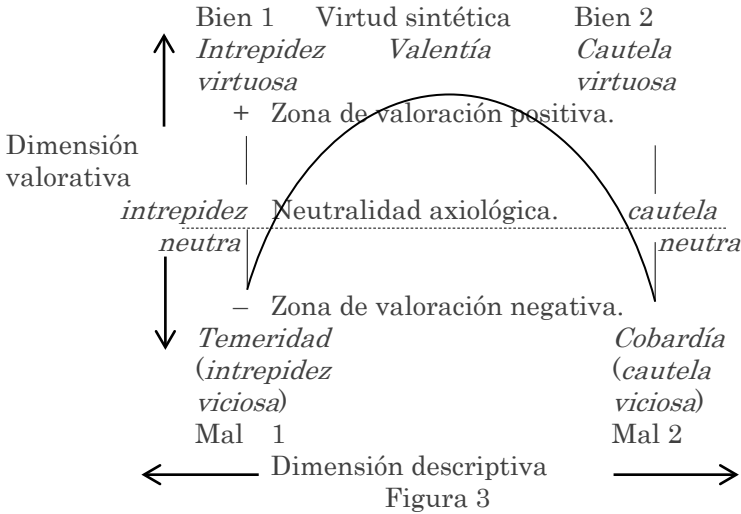


Figura 3

De esta representación del análisis aristotélico surge que muchas virtudes, no necesariamente todas, son una síntesis de al menos dos cualidades valiosas graduadas de la conducta. Hartmann las representa como una síntesis de dos valores positivos. Nosotros preferimos considerarlas síntesis de dos *bienes* positivos. La virtud es una forma de conducta que realiza un bien opuesto a dos males y  *sintetiza dos bienes*, cada uno de ellos opuesto a un mal particular. La conducta valiente es entonces un hábito simultáneamente intrépido y cauteloso. Intrepidez y cautela son propiedades graduadas de la conducta que se pueden describir sin valorar, mas si se las valora se las puede considerar más o menos valiosas, neutras, o más o menos disvaliosas. Algunos, como Aristóteles, consideraron viciosa las conductas intrépidas sin cautela y la llamaron temeridad. Sin embargo, es posible que algunos no consideren a la temeridad como un vicio. Por su parte la extrema cautela, sin ninguna intrepidez, es el tradicional vicio de cobardía. La cobardía es incompatible tanto con la intrepidez como con la valentía, y la temeridad es incompatible tanto con la cautela como con la valentía. La valentía es síntesis de intrepidez y cautela, y es incompatible con la cobardía y la temeridad.

Pese a sus bondades también la representación hartmanniana de las mesotes aristotélica tiene dificultades. La primera es no dar cuenta

precisa de la relación entre las valoraciones de las cualidades implicadas. Entre las cualidades graduadas de una conducta se da que el aumento en valor de una de ellas, en general no implica un aumento en valor de otras, y muchas veces se da una disminución casi inversamente proporcional de su valor: así cuando aumenta la intrepidez no se observa habitualmente un aumento de la cautela. Por el contrario, generalmente ésta disminuye casi proporcionalmente, y viceversa. De modo que las síntesis verdaderamente existentes entre intrepidez y cautela confirman una *relación de parcial incompatibilidad* entre estas dos cualidades de la conducta, que es lo único que diagrama la clásica representación de síntesis lineal de la figura 1. Pero hay una segunda dificultad: se puede dar un grado nulo simultáneo de dos o más cualidades valoradas de una conducta. Por ejemplo, una conducta puede carecer de toda cautela y de toda intrepidez, como ocurre en el caso de un automovilista que ni respeta la ley ni cuida su vida: su conducta no es ni cautelosa ni intrépida. Carece de todo grado de estas cualidades, por lo que se la puede considerar como simultáneamente tonta y anómica. Por eso es posible sostener que el análisis de Hartmann no registra todas las síntesis posibles de los muchos grados de intrepidez y cautela, lo lleva a considerar adecuado pero incompleto su análisis de la virtud aristotélica.

#### § 10.4. Variantes

Dos acciones pueden tener cualidades con todos sus grados compatibles, o tener cualidades con grados dependientes, ya monótonas crecientes, cuando el aumento de grado de una impide disminuir o incluso produce el aumento del grado de otra cualidad, o bien monótonas decrecientes, cuando el aumento del grado de una impide el aumento de otra cualidad o incluso produce su disminución, o bien tener otras dependencias cuantitativas. Consideremos el esquema para pares ordenados de cualidades bivalentes (no graduadas):

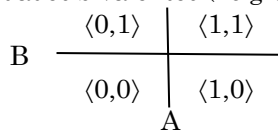


Figura 4

Aquí tenemos un par de cualidades no graduadas, A y B, con el valor 1 de existencia y 0 de inexistencia. Para un par de cualidades los pares de valores posibles son cuatro: ⟨0,0⟩ cuando ninguna se da, ⟨1,0⟩ cuando se da A, pero no B, ⟨0,1⟩ cuando no se da A, pero sí B, y ⟨1,1⟩ cuando se dan ambas. Si los cuatro pares de valores son simultáneamente

posibles, las cualidades A y B son *independientes*, como es el caso de las cualidades ‘embarazada’ y ‘casada’. Si son posibles los pares  $\langle 1,0 \rangle$ ,  $\langle 0,1 \rangle$  y  $\langle 1,1 \rangle$ , pero no  $\langle 0,0 \rangle$ , las cualidades son *subcontrarias*, si son posibles los tres primeros, pero no el último, son *contrarias*, y si sólo son posibles los pares  $\langle 1,0 \rangle$  y  $\langle 0,1 \rangle$ , pero no  $\langle 0,0 \rangle$  ni  $\langle 1,1 \rangle$ , se trata de cualidades *contradictorias*, también llamadas *complementarias*.

Hay otras relaciones posibles entre cualidades no graduadas. Así cuando sólo son posibles los pares  $\langle 0,0 \rangle$  y  $\langle 1,1 \rangle$ , tenemos cualidades *equivalentes*, como las cualidades ‘bachiller’ y ‘no casado’<sup>207</sup>. Cuando son posibles los pares  $\langle 1,1 \rangle$  y  $\langle 0,1 \rangle$ , tenemos una relación de implicación, como la que existe entre las cualidades ‘madre soltera’ y ‘madre’, etc. Para dos valores hay obviamente dieciséis relaciones posibles, pero las más interesantes para el tema de la mesótes son la relación contradictoria (o complementaria) y la subcontraria, y en menor medida la contraria.

Vayamos ahora a las cualidades graduadas, es decir con más de dos valores. Para facilitar el tratamiento consideremos el caso general con un número indefinido de grados, entre tres e infinitos. Aquí el número de relaciones posibles crece rápidamente, pero nos interesarán especialmente algunas relaciones comprendidas entre la contradictoria o complementaria, y la subcontraria, es decir las que se encuentran en el triángulo ubicado entre los puntos de la diagonal  $\langle 1,0 \rangle$   $\langle 0,1 \rangle$  y el vértice  $\langle 1,1 \rangle$ , opuesto al origen del sistema de coordenadas  $\langle 0,0 \rangle$ . En menor medida nos interesarán los puntos próximos a la diagonal en el triángulo entre ella y el origen, del lado de la contrariedad. Los esquemas que obtenemos son del tipo:

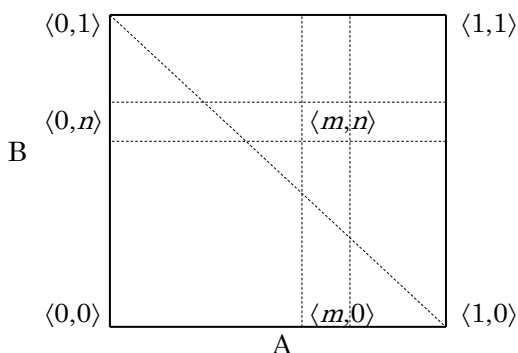


Figura 5

<sup>207</sup> Recordamos aquí las cualidades en inglés ‘*bachelor*’ y ‘*unmarried man*’ y en alemán ‘*Junggeselle*’ y ‘*Lediger*’. No recordamos ejemplos originariamente españoles.

En ellos  $m$  y  $n$  son números, racionales o reales, entre 0 y 1. Los valores posibles de las acciones con cualidades contradictorias son aquellos en que la suma de  $m+n = 1$ , es decir, los que aparecen sobre la diagonal entre  $\langle 1,0 \rangle$  y  $\langle 0,1 \rangle$ . Los de las acciones con cualidades que se aproximan a las contrarias son aquellas con suma  $m+n \leq 1$ , en el triángulo  $\langle 0,0 \rangle$ ,  $\langle 1,0 \rangle$  y  $\langle 0,1 \rangle$ , y los de las acciones con cualidades que se aproximan a las subcontrarias son aquellas con suma  $m+n \geq 1$ , en el triángulo  $\langle 1,0 \rangle$ ,  $\langle 0,1 \rangle$  y  $\langle 1,1 \rangle$ .

Comencemos con el caso más simple: dos cualidades valoradas entre 0 y 1. Pueden darse casos de sólo dos grados, o tres, ..., o  $n$  grados, hasta un número indefinido, o incluso infinito, de ellos. Sabemos que las valoraciones pueden ser éticas o extra éticas. Aquí nos limitaremos a las valoraciones éticas. El problema típico de la mesótes aristotélica se plantea cuando se dan al menos dos cualidades valoradas con un número de grados igual o mayor a tres, que tienen además grados incompatibles, por ejemplo, entre la relación contradictoria y la subcontraria. En el caso de dos cualidades valoradas bivalentes sólo se da la mesótes cuando es posible el par de valores  $\langle 1,1 \rangle$  de la relación subcontraria. Éstas son algunas de las tesis que requieren demostración. Comencemos con dos cualidades valoradas bivalentes, de todo o nada, y representemos la relación contradictoria o complementaria y la subcontraria. Los esquemas son los siguientes:

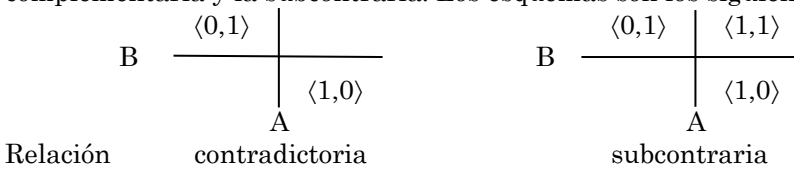


Figura 6

En los diagramas anteriores –y en los siguientes– las regiones con pares de valores son los admisibles para esa relación. En cambio, las regiones vacías de valores indican que los pares de valores faltantes son imposibles para esa relación.

Una relación contradictoria o complementaria entre cualidades binarias nos indica que en una acción se da una cualidad valiosa si y sólo si no se da la otra cualidad valiosa: no existe una síntesis posible que permita realizar positivamente ambas cualidades valiosas. Lo correspondiente se puede afirmar de los hábitos valiosos bivalentes o no graduados.

En la relación subcontraria de cualidades valiosas bivalentes hay una novedad: además de los pares de valores admitidos en la relación contradictoria, es posible el par  $\langle 1,1 \rangle$ ; éste se puede interpretar como la síntesis que realiza positivamente ambas cualidades valiosas de la acción. Esta sería

una interpretación posible de la noción de mesótes aristotélica. Adviértase que en la relación subcontraria el par  $\langle 1,1 \rangle$  es uno de los resultados de la síntesis de cualidades valiosas de una acción: hay otros pares de valores posibles de la acción, pero sólo éste realiza positivamente ambas cualidades. La noción de conducta virtuosa para el caso de cualidades morales bivalentes pero complejas, diría entonces que es aquella que, en caso de ser posible, realiza una acción o hábito que *maximiza los aspectos valiosos positivos de las cualidades éticas*.

La relación subcontraria no es la única que permite aquí una manifestación compatible con la mesótes aristotélica. Hay otras tres, que denominamos *elección de B*, *elección de A* e *identidad*, y que esquemmatizamos así:

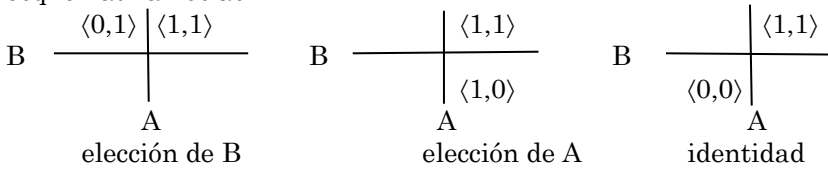


Figura 7

En estas tres relaciones la acción o el hábito tienen dos posibilidades, de las cuales una realiza positivamente ambas cualidades valiosas. Esa elección se denomina acción o hábito virtuoso en estos casos de dos cualidades no graduadas. No hay otros casos de relaciones entre pares de cualidades morales binarias en las que haya un par de valores que pueda considerarse una mesotes virtuosa.

Vayamos ahora al caso de cualidades graduadas con al menos  $3 \leq n$  grados y hasta un “continuo” de infinitos grados. El conjunto de los pares de valores que puede mostrar una acción o hábito ya fue representado en nuestra segunda figura. Ahora representaremos una relación contradictoria para dos casos, uno de ellos límite:

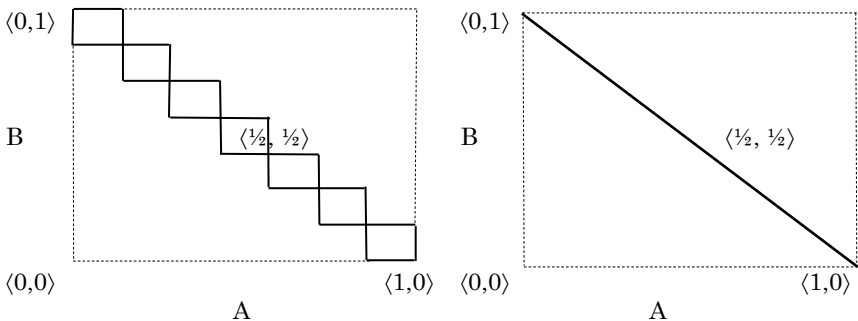


Figura 8

Los pares de valores que admite esta relación son los de la diagonal entre  $\langle 1,0 \rangle$  y  $\langle 0,1 \rangle$ . Cada uno de estos extremos realiza una cualidad valiosa con exclusión de la otra. El par  $\langle \frac{1}{2}, \frac{1}{2} \rangle$  es una síntesis posible de la acción que hace positivos los valores de ambas cualidades. Esta síntesis, y las de su proximidad, corresponden a virtudes que son mesótes.

Tomemos el ejemplo clásico de la virtud de la fortaleza o valentía (*andréia*) en Aristóteles. La tradición la entiende como síntesis de dos cualidades éticas de la acción valoradas y graduadas: la cautela y la intrepidez. Hay otras maneras de representar esta virtud, para lo que enviamos a trabajos previos, pero en nuestro tratamiento actual proponemos las dos representaciones siguientes, de las cuales la derecha es un caso límite:

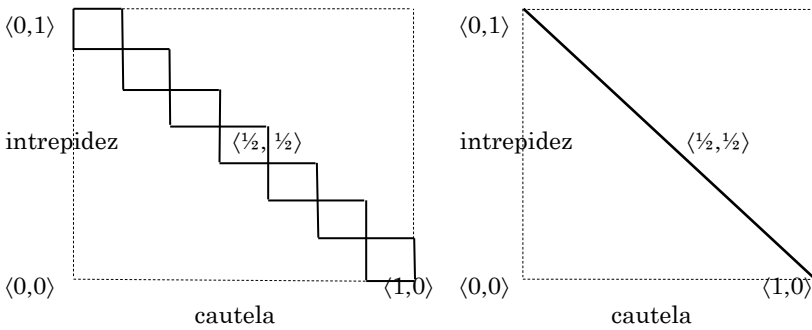


Figura 9

En estos casos las diagonales  $\langle 1,0 \rangle - \langle 0,1 \rangle$  representan los valores que puede tomar una acción. La fortaleza se encontraría sobre esa diagonal en la región próxima al par de valores  $\langle \frac{1}{2}, \frac{1}{2} \rangle$ . Una hipótesis que subyace a estas representaciones es que las cualidades graduadas de cautela e intrepidez son inversas: una aumenta si y sólo si la otra disminuye. La otra, habitual pero discutible, parece ser la hipótesis de que no hay valentía si estas dos cualidades de una acción no son simultáneamente positivas, de modo que el valor extremo positivo  $\langle 0,1 \rangle$  de la intrepidez —la temeridad— no sería valentía por no realizar ninguna cautela admisible: la fortaleza es intrépida pero cautelosa, por lo que no es temeraria. Aunque esta caracterización puede ser cuestionable, corresponde a una concepción tradicional en nuestra cultura de la fortaleza como medio virtuoso, o mesotes, entre cautela e intrepidez. Esta representación de la virtud de la fortaleza mediante la relación contradictoria la interpreta como *conflicto entre cualidades de la acción*: cuando una crece, la otra decrece, y viceversa.

## § 10.5. Hacia una representación cualitativo–valorativa

Para una representación más detallada de la mesotes aristotélica utilizaremos dos o más dimensiones graduadas y valoradas para cada característica relevante de la conducta. Siguiendo el análisis aristotélico nos limitaremos aquí a dos cualidades en los ejemplos propuestos, pero podemos superar ese límite, ya que no hay motivos por los que sea preciso limitar a dos el número de cualidades valoradas. Como ya hiciéramos arriba, expresaremos el grado de valor de una característica de conducta mediante una cantidad entre un mínimo 0 y un máximo 1, y haremos coincidir los valores 0 con el origen de coordenadas. Esto nos abre un espacio de relaciones entre dos o más cualidades que supere la relación inversa de la representación lineal tradicional y permita considerar las variantes que posibilitan el estado de la técnica y, no menos importante, la peculiar concreción de la conducta de un agente que, mediante su ingenio, pueda lograr una síntesis graduada superior de dos o más cualidades de acción parcialmente incompatibles. Para facilitar la comparación con los ejemplos anteriores, consideraremos también aquí a la fortaleza como síntesis de intrepidez y cautela.

Hay numerosos grados intermedios entre temeridad y cobardía, como ocurre en las “maniobras de diversión” en el dominio militar, que conservan valores positivos de cautela y de intrepidez, pero que son tales que, cuando crece el grado y la valoración de una característica, decrece el grado y la valoración de la otra, lo que por lo tanto se puede representar mediante intermedios lineales como en el primer esquema lineal. Muchas de esas síntesis intermedias se pueden considerar conductas valientes. Pero éstas no son las únicas posibilidades de análisis.

En ocasiones una nueva técnica de acción, o incluso el uso original de una técnica conocida, permite realizar una conducta con grados superiores de una o de ambas cualidades valoradas, que en otro caso se limitarían como incompatibles. David hubiese sido temerario si hubiese enfrentado a Goliat con sus mismas armas, pues se hubiese inmolado. Y conforme al análisis aristotélico no se lo hubiese considerado valiente. Y se lo habría juzgado cobarde, si siendo demasiado cauteloso, ante la desproporción de fuerzas, simplemente hubiese huido. Pero David, con el uso técnico adecuado de la honda, logra una “síntesis superadora” de los valores de las cualidades de la conducta, que hace que su acción no sólo sea virtuosa en el sentido de valiente, sino también óptimamente virtuosa, pues maximiza la cautela sin minimizar la intrepidez. La honda no era un arma nueva, pero su uso fue óptimo, lo que no muestra ninguno de los diagramas anteriores. El espacio valorativo graduado siguiente permite superar algunas de esas deficiencias:



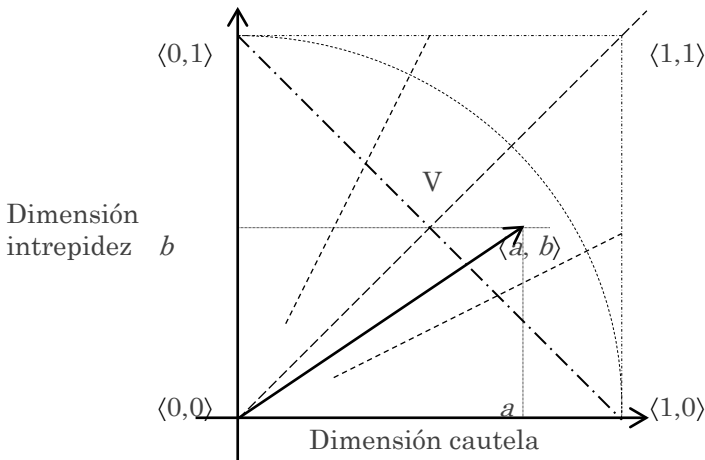


Figura 10

Las coordenadas son las cualidades de cautela e intrepidez. La abscisa es la cautela y sus grados varían entre el origen  $\langle 0,0 \rangle$  y su grado supremo  $\langle 1,0 \rangle$ , punto que corresponde a la cobardía plena. La ordenada es la intrepidez, entre  $\langle 0,0 \rangle$  y  $\langle 0,1 \rangle$ , la que corresponde a la temeridad extrema. La flecha es el “vector descriptivo–valorativo” bidimensional, que *formalmente* podría alcanzar cualquiera de los puntos del “espacio valorativo” del cuadrado  $\langle 0,0 \rangle$ – $\langle 1,0 \rangle$ – $\langle 1,1 \rangle$ – $\langle 0,1 \rangle$ . Pero habría regiones inalcanzables de ese espacio valorativo posible, por ejemplo, la región más próxima al punto  $\langle 1,1 \rangle$ , que correspondería a una conducta simultáneamente temeraria y cobarde. La flecha representa un juicio descriptivo–valorativo de una conducta que concede a la cautela un grado  $a$  y a la intrepidez un grado  $b$ . La conducta juzgada podría considerarse entonces como “bastante valiente”, pues está suficientemente alejada del origen  $\langle 0,0 \rangle$  y (angularmente) de las coordenadas de la cautela y de la intrepidez, ya que tiene grados relativamente altos de ambas características. Hay que tener en cuenta además que las valoraciones de las características de una acción son en general discretas y admiten un número limitado de grados. Los pocos o muchos grados de las características dependerán en parte de la precisión del análisis de la acción.

Otro aspecto a considerar en este análisis es que el pasaje de lo virtuoso a lo neutro, y de éste a lo vicioso, no es preciso, sino vago. Puede darse el caso de que no acordemos en nuestros juicios sobre si una acción es valiente o no lo es, de si es cobarde o no lo es. Podemos juzgar como cobarde o valiente a una acción cuando otros no la juzgan así. Pueden darse diversas formas de vaguedad en el juicio sobre la virtud o vicio de las conductas. Vaguedad y desacuerdo son defectos del juicio de valor en

sus casos límite. Estas aclaraciones son necesarias para diferenciar el modo de representación propuesto de los diagramas de coordenadas sobre espacios continuos.

¿En qué región de este espacio valorativo se encuentran las conductas valientes? No hay respuestas definitivas, pues todas ellas suponen acuerdos convencionales. Una convención posible consideraría como indudablemente valiente a una conducta cuyo juicio le adjudica un vector cuyo extremo cae en la región próxima a la diagonal  $\langle 0,0 \rangle - \langle 1,1 \rangle$ , por ejemplo, entre las dos líneas punteadas de la región media, y está “suficientemente alejada” del origen. Según esta convención la conducta representada por el vector  $\langle 0,0 \rangle - \langle a,b \rangle$  sería moderadamente valiente. Otra convención podría considerar valientes a las conductas cuyos juicios caen en el triángulo  $\langle \frac{1}{2}, b \rangle - \langle 0,1 \rangle - \langle 1,1 \rangle$ , es decir cuya relación intrepidez/cautela (función tangente)  $b/a$  es  $\geq 1$ , es decir, está en el cuadrante  $\langle 0,0 \rangle - \langle 0,1 \rangle - \langle 1,1 \rangle$ , y además “suficientemente alejado” del origen  $\langle 0,0 \rangle$ , es decir *superando la diagonal*  $\langle 0,1 \rangle - \langle 1,0 \rangle$ . Éstos no son los únicos criterios posibles para definir la virtud de la fortaleza y los vicios de temeridad y cobardía, pero bastan para aproximarnos al tema.

No hay pues criterios universales respecto de la fortaleza o valentía. De todos modos y para cualquier convención que adoptemos la región cercana al origen de coordenadas denotará siempre los juicios de valor sobre conductas cuya síntesis moral es mala. Por ejemplo, aquellos tipos de conducta imprudentes, ni cautelosas ni intrépidas, que observamos muchas veces en la vida cotidiana. El punto  $\langle 0,1 \rangle$  y sus alrededores representarán siempre la temeridad, cualquiera sea el juicio moral que ésta merezca, y el punto  $\langle 1,0 \rangle$  y sus alrededores, la cobardía. Por su parte la línea de trazos y puntos entre  $\langle 0,1 \rangle$  y  $\langle 1,0 \rangle$  reproduce el anterior análisis lineal clásico, con la valentía  $V$  en una región vaga, intermedia entre dos extremos viciosos igualmente vagos.

El diagrama considerado, bidimensional, tridimensional, en general  $n$ -dimensional, permite un análisis más preciso de las cualidades valoradas de las conductas y sus síntesis. El ejemplo considerado permite reemplazar los conceptos imprecisos de cobardía, valentía, temeridad, etc., por un par ordenado  $(a, b)$  más preciso, donde  $a$  mide el grado de cautela y  $b$  el grado de intrepidez. Esto lo realizan al menos parcialmente las fuerzas armadas en sus reglamentos que ordenan conductas con varias características valoradas. Así los reglamentos establecen las condiciones en que un oficial puede rendir su unidad sin cometer delito militar, ni caer en deshonor. En los reglamentos argentinos hay dos condiciones básicas para ello:

1° Haber agotado el equipo y la munición (conservando sólo un cartucho por combatiente).

2° Conservar a lo sumo el 25% del personal, lo que acontezca primero.

Éstos son criterios convencionales, pero objetivos y precisos, para valorar los casos de rendición y el grado mínimo de valentía exigida en el empeño militar que la precede. Conservar sólo el 25% del personal podría considerarse como un grado de cautela bajo, de 0,25. Y un grado semejante o menor de cautela corresponde a la condición de disponer de sólo un cartucho de munición por hombre. Más difícil de medir es el grado de intrepidez de una conducta, pero todas las FFAA disponen de escalas ordenadas para los juicios de valor sobre las conductas militares más variadas, individuales y grupales, de modo que es posible asignarles pares de valores (*a*, *b*) generalmente discretos.

Consideremos por ejemplo un combate en la batalla de Malvinas de 1982. En la tarde del 14 de junio se rindió el quinto batallón de infantería de marina (BIM 5) de la Armada Argentina al mando del entonces capitán de fragata (hoy contralmirante, ya fallecido) Carlos Hugo Robacio (1933–2011). Habían agotado su munición, habían combatido sin descanso ni vituallas desde el 11 de junio contra una unidad británica muy superior en hombres y equipo: el regimiento de guardias escoceses, más casi 1000 gurkhas (que murieron casi todos), a lo que habría que agregar el constante cañoneo terrestre y naval, y el bombardeo aéreo. A pesar de ello el BIM 5, compuesto por 700 hombres a los que se agregaron 200 hombres del ejército, tuvo relativamente pocas bajas (alrededor de 130), pero infligió al enemigo un número enorme de bajas en hombres –335 británicos muertos, según el propio enemigo, más un número indeterminado de gurkhas, a los que los británicos no contaron como bajas (parece que no los consideraron plenamente humanos, recordemos que siguen siendo racistas)– y en material, mostrando una increíble intrepidez. Sobre la base de los informes de batalla propios y del enemigo, y de las tablas existentes podemos aventurar un par de medidas. Por ejemplo, una medida de intrepidez cercana a 1 (digamos 0,8), y una medida de la cautela menor que 0,1. Es decir una relación intrepidez/cautela (*b/a*) igual o superior a  $0,8/0,1 = 8$ , que es altísima. De ese modo el vector nos ubica en una región del espacio valorativo muy alejada del origen. Esto permite considerar a este caso como una acción grupal de gran valentía de acuerdo con los criterios técnico–militares generalmente aceptados.

El empleo de nuevas técnicas militares permite aumentar la cautela y disminuir la intrepidez, por hacer desaparecer prácticamente todo riesgo de vida en la acción considerada, lo que elimina la valentía. Eso

ocurre actualmente cuando unas fuerzas armadas tienen tales ventajas técnicas respecto de sus adversarios, que hacen que sus conductas sean extremadamente cautelosas, y por ello casi carentes de intrepidez, en tanto que las de sus adversarios, si deciden luchar, son plenamente intrépidas —en muchos casos temerarias— y por ello carentes de toda cautela. Muchas guerras contemporáneas parecen luchas de cobardes contra temerarios en las que, por supremacía técnica, los cobardes ganan a los temerarios.

### § 10.5. Conclusión

La representación propuesta de espacios valorados permite generalizar el análisis aristotélico de la mesotes. Una virtud es un hábito de conducta positivamente valorado y graduado, salvo en casos de conductas binarias (es decir, positivas o nulas). *La virtud como mesotes se presenta cuando su forma consta de dos o más características parcialmente incompatibles según el grado.* Eso es lo representado arriba, que ejemplificamos con un espacio valorado bidimensional. Una conducta compuesta de tres características parcialmente incompatibles se representa en un espacio tridimensional. Con cuatro o más características se dificulta la representación, pero no se torna imposible. Esa dificultad de representación de conductas con muchas variables valoradas, se puede ejemplificar con la representación de las operaciones con enteros positivos. Podemos representar los enteros positivos con conjuntos lineales de barras  $|||$ , como hace Hilbert. Así obtenemos representaciones obvias de los primeros enteros, pero una sucesión de 19 barras, por ejemplo, ya no deja reconocer inmediatamente el número que representa, y debemos recurrir a la operación de contar. Si tenemos dos representaciones de enteros como  $|||y|||$ , nos representamos inmediatamente que  $||| |||$  representa su suma. ¿Pero qué pasa con la representación de enteros como 13 y 23? En primer lugar, no reconocemos qué números representan sin contar estas sucesiones de barras. Menos aún reconocemos que una sucesión de 36 barras representa su suma. No obstante, estas dificultades de reconocimiento visual de los enteros y sus operaciones elementales se resuelven en forma algebraica, mediante una simple función recursiva: si ' $S$ ' es la función sucesor, entonces  $n+| = Sn$ , y  $m+Sn = S(m+n)$ , etc.

De manera similar se procede en el caso de las conductas virtuosas como síntesis de cualidades de conductas graduadas, teniendo en cuenta que no se trata aquí de meras cantidades, sino de cualidades generalmente con grados valorados, algunos positivos, otros negativos y

uno neutro. De este modo se puede generalizar la doctrina aristotélica de la virtud como mesotes.

Los ejemplos de mesotes aristotélica tradicional tienen dos cualidades tales que su relación es al menos de incompatibilidad parcial según el grado: cuando crece el grado de valor de una cualidad al menos no crece el grado de valor de la otra. La virtud es así una síntesis de dos cualidades positivamente valoradas. Si la relación fuese de total incompatibilidad según el grado, tendríamos una relación meramente lineal, como la de la figura 1: cuando crece el valor de una cualidad, decrece necesariamente el de la otra. Pero como vimos no siempre es ése el caso. Si las características no fuesen siquiera parcialmente incompatibles según el grado, entonces podrían crecer simultáneamente, y esto colocaría a dichos casos fuera del análisis aristotélico, ya que ocuparía todo el espacio valorativo. Las incompatibilidades al menos parciales entre cualidades limitan la representación de conductas posibles a partes de dicho espacio. Por ejemplo, en el caso de la fortaleza las conductas humanas pueden cubrir la región entre el origen (0,0) de los actos carentes de toda cautela e intrepidez, toda la abscisa y toda la ordenada hasta al menos la diagonal entre la temeridad absoluta (0,1) y la cobardía absoluta (1,0). A ello se agrega una región imprecisa que supera esa diagonal. La extensión de esa región exterior a la diagonal dependerá del grado de incompatibilidad entre las cualidades valoradas del caso.

Esta revisión del tema de la virtud–mesotes mejora las que dimos en anteriores ensayos. La creemos apta para el estudio de algunos tipos de virtudes con valoraciones pluridimensionales de cualidades al menos parcialmente incompatibles, que es nuestro caso más general. La brevedad requerida nos impide considerar otros ejemplos. Este análisis no es definitivo ni se presenta como tal. Complicaciones que lo perfeccionen están disponibles y ya han sido sugeridas. Presentamos este análisis como ejemplo de un tipo de estudios sobre temas filosóficos tradicionales, teóricos y prácticos, que debe mucho a varias tradiciones, desde la fenomenología a la filosofía analítica, con elementos de la mereología de Twardowski, Lesniewski y Richard Martin, una tradición que bien puede ser calificada como de “filosofía formal”.

## Epílogo

Respecto de la política Sócrates decía que no podía mirar los asuntos ajenos o decirle a la gente cómo vivir sus vidas cuando todavía no sabía cómo vivir la suya. Esto nos pasa tanto en cuestiones prácticas como en teóricas, sean gnoseológicas, ontológicas, metafísicas o morales. Desde la antigüedad tenemos muchas preguntas, algunas muy bien formuladas, pero pocas respuestas indudables. Respuestas hay, pero dudosas, falibles. Y el grado de falibilidad es también variable. En ciertos dominios restringidos, como los de la lógica y la matemática, y también en la profísica y en algunos aspectos menores, definicionales y constructivos de la experiencia, en otras ciencias, podemos alcanzar regiones de conocimiento indudable, auténtica *episteme*, pero estos dominios son ínfimos en relación con la totalidad del saber posible al que aspira la humanidad. Cuando no alcanzamos conocimiento indudable sólo podemos aspirar a un conocimiento imperfecto, a lo sumo *bien fundado*, que es aquel que responde adecuadamente las cuestiones y dificultades con que hasta el día de hoy se han atacado las tesis propuestas, aunque el día de mañana pueda aparecer una nueva objeción que no podamos responder satisfactoriamente y que por lo tanto invalide la tesis defendida. Esto pasa muchas veces en las ciencias mejor constituidas, como la física, la química y otras ciencias naturales, e incluso con las hipótesis matemáticas, y en general en las ciencias que hemos llamado “popperianas”. Pero también en esas ciencias hay grandes fragmentos peor fundados, que no pueden alcanzar un buen fundamento, sino a lo sumo grados menores de los mismos.

Recordemos además que para toda tesis se pueden proponer antítesis, contradictorias o contrarias, y para todas se pueden proponer fundamentos. Lo racional consiste, de ser posible, en comparar esos fundamentos, y si hay una tesis mejor fundada, preferirla. De esto hablamos cuando distinguimos entre fundamentos extensionales e intensionales. Hemos llamado *creencia racional* a la tesis mejor fundada sobre una cuestión. Estas abundan en las ciencias fenoménicas, pero también las ciencias filosóficas, o nouménicas, como las llamaba Kant.

Algunos ejemplos clásicos de tesis metafísicas que no podemos fundar más allá de toda duda, pero que podemos sostener en cierto grado, son los que ya discutimos más arriba relativos al ser y la nada, a la existencia o inexistencia de Dios, a la estructura y duración del mundo, a la libertad y el determinismo y la coherencia pragmática de la afirmación de la libertad frente al determinismo, a la permanencia o disolución de la consciencia con la muerte, entre otras tesis. Aquí conviene recordar la convicción del Mahatma Gandhi, que la citamos en el capítulo IV: “*Si la muerte no fuera el prelude a otra vida, la vida presente sería una burla cruel. (Mahatma Gandhi, 1869–1948: Reflexiones) sería una burla cruel si esta vida fuera lo único que tuviéramos.* Más arriba argumentamos de modo consistente con la tesis gandhiana. El objetivo esencial de nuestro ser es la infinitud, pero estamos condenados a la finitud. Toda vida carece de sentido trascendente si la aniquilación de nuestra vida es absoluta. En el fondo de nuestro ser resta la esperanza de una existencia imperecedera.

Los temas metafísicos elegidos son tal vez los más importantes para los seres humanos respecto de su vida y su posible sentido. Hasta aquí llegamos. Tal vez, si nos queda vida, abordemos otros temas metafísicos que nos aquejan, pero por ahora es suficiente.

Los últimos temas que más nos preocupan son los prácticos, sean los económicos, los políticos y los morales. Nos hemos limitado a estos últimos, ya que son los más cercanos a nuestra competencia. Así nos propusimos fundamentar una moral mínima, creemos que con buen fundamento, como creencia racional. Ella partía de las condiciones necesarias que permiten la existencia de una comunidad compatible con una convivencia pacífica duradera, la que a su vez es condición necesaria para realizar el deseo cuasiuniversal de tener una vida duradera y sin sufrimientos excesivos. Y a partir de ello desarrollamos un conjunto de condiciones necesarias para ello. Poco podemos agregar.

Las preguntas son muchas, muchas más que las que hemos explorado. Y las respuestas escasas, y casi siempre con exiguo fundamento. Que nuestra vida tenga un sentido que resuelva el conflicto existencial que constituye la tragedia de toda existencia humana, el conflicto entre nuestra realidad finita y nuestro proyecto esencial de infinito y eternidad, de identificación con lo divino, nuestro último anhelo, eso es algo que no podemos resolver. Es un misterio que no podemos develar. ¿Hay alguna solución satisfactoria? No, sólo nos queda la esperanza.

## BIBLIOGRAFÍA

- BECKER 1965: BECKER, Oskar: *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.
- BECKER 1966, BECKER, Oskar: *Magnitudes y límites del pensamiento matemático*, Madrid: Rialp, 1966, traducción de *Größe und Grenze der mathematischen Denkweise*, Freiburg–München: Karl Alber, 1959.
- BERKELEY 1710: BERKELEY, George: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Madrid: Gredos, 1982 (original 1710: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Wikisource, 2013).
- BERKELEY 1713: BERKELEY, George: Tres diálogos entre Hílas y Filónús en oposición a escépticos y ateos, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1952 (original 1713: *Three Dialogues between Hylas and Philonous*).
- BERKELEY 1734: BERKELEY, Georg: *The Analyst, A Discourse Addressed to an Infidel Mathematician. Wherein It is examined whether the Object, Principles, and Inferences of the modern Analysis are more distinctly conceived, or more evidently deduced, than Religious Mysteries and Points of Faith*, London, 1734.
- BUNGE 1977: BUNGE, Mario: *Treatise on basic philosophy. Volume 3. Ontology I: The furniture of the world*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1977.
- CANTARINO 1976: CANTARINO, Vicente: “Borges, filósofo de Dios: Argumentum Ornithologicum”, en *Thesaurus*, XXXI, 1976, N° 2, pp. 288-299.
- CARNAP 1931: CARNAP, Rudolf: “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis* 2, 1931, p. 219-241.
- DESCARTES 1957-1958 : DESCARTES, René : *Œuvres de Descartes*, Paris: Vrin, 1957-58, eds. Adam, Charles y Tannery, Paul. El volumen VI contiene el *Discours de la méthode, Dioptrique, Les météores, La géométrie*, y la traducción latina: *Specimina Philosophie seu dissertatio de Methodo recte regendae rationis, et veritatis in scientiis investigandae: Dioptrice, et Meteora*.
- FØLLESDAL–WALLØE–ELSTER 1988: FØLLESDAL, Dagfinn, WALLØE, Lars, ELSTER, Jon: *Rationale Argumentation. Ein Grundkurs in Argumentations und Wissenschaftstheorie*, Berlin–New York: Walter De Gruyter, 1988.
- FRANKL 2016: FRANKL, Viktor: *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 2016, 162 pp.



- HARTMANN 1925: HARTMANN, Nicolai: *Ethik*, Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter, 1925 (3a. edición 1949).
- HARTMANN 1949: HARTMANN, Nicolai 1956: HARTMANN, Nicolai: *Einführung in die Philosophie*, 1949, Hannover: Luise Hanckel Verlag, 1956. Citamos por la traducción de José Gaos: *Introducción a la filosofía*, México: UNAM, 1961.
- HEIDEGGER 1929: HEIDEGGER, Martin: “Was ist Metaphysik?”, conferencia del 24 de julio de 1929. Ver *Heidegger Gesamtausgaben*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, vol. 9, *Wegmarken*, 122, ISBN 978 3465033707 (la conferencia tiene además un prefacio y un epílogo posteriores).
- HEIDEGGER 2004: HEIDEGGER, Martin: *Heidegger Gesamtausgaben*, editado por F.–W. Von Herrmann, Frankfurt: Vittorio Klostermann, vol. 9 (*Wegmarken*), 1976, 3. ed. 2004, X, 488 pp., ISBN 978 3465035176.
- HONG 1985: HONG, Howard V., HONG, Edna H. (eds.): *Philosophical Fragments of Søren Kierkegaard*, Princeton: University Press, 1985, p. 37, ISBN 9780691020365.
- HOYER 1999: HOYER, Ulrich: “Quantentheorie der Hubblekonstanten und der kosmischen Hintergrundstrahlung”, *Existentia* 9, 1999.
- HOYER 2001: HOYER, Ulrich: “Gravitation und Kosmos”, *Existentia* 11, 2001.
- HOYER 2002: HOYER, Ulrich: *Synthetische Quantentheorie*, Münster: Hildesheim, 2002.
- HOYER 2007: HOYER, Ulrich: “Quantentheorie und Kosmologie”. *Existentia* 17, 2007.
- HOYER 2016: HOYER, Ulrich: “Über den Zusammenhang der Gravitationstheorie mit der Quantentheorie”, *Existentia* 26, 2016.
- HOYER 2018: HOYER, Ulrich: “Hat der Urknall wirklich stattgefunden?”, *Existentia* 28, 2018, pp. 1-7.
- KAMLAH 1940: KAMLAH, Wilhelm: *Christentum und Selbstbehauptung. Historische und philosophische Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins „Bürgerschaft Gottes“*. Königsberg, Philosophische Fakultät, tesis de habilitación, 1940, Frankfurt am Main: Klostermann, 1940 2da. edición reelaborada.
- KAMLAH 1972: KAMLAH, Wilhelm, *Philosophische Anthropologie – Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Mannheim: Bibliographisches Institut, 1972, (*Erster (deskriptiver) Teil: Explikation einiger Erfahrungen von jedermann*).
- KAMLAH LORENZEN 1967: KAMLAH, Wilhelm y LORENZEN, Paul: *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*. Mannheim: Bibliographisches Institut (BI), 1967. (Segunda edición Mannheim: BI Mannheim, 1973.

- KANT 1781–7: KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, ed. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, vol. 3–4.
- KANT 1785/1786: KANT, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, vol. 6.
- KANT 1800: KANT, Immanuel: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, en *Immanuel Kant–Werke in zehn Bänden*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 5, pp. 417–582 (editado por Wilhelm Weischedel).
- LEIBNIZ 1714 : LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm : *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, en LEIBNIZ 1965, pp. 414-438.
- LEIBNIZ 1965: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Kleine Schriften zur Metaphysik, Opuscules Metaphysiques*, editado y traducido por Hans Heinz Holz, Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1965.
- LORENZ 1982: LORENZ, Kuno (ed.): *Identität und Individuation*, Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog, 1982, 2 Bd.
- LORENZEN 1987: LORENZEN, Paul: *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut, 1987.
- MESCHKOWSKI 1978: MESCHKOWSKI, Herbert: *Richtigkeit und Wahrheit in der Mathematik*, Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut, 1978, 2a. ed.
- MESCHKOWSKI 1981: MESCHKOWSKI, Herbert: *Problemgeschichte der Mathematik*, vol I y II, Mannheim–Wien–Zürich: Bibliographisches Institut, 1979 y 1981.
- MESSORI 2016: MESSORI, Vittorio: “*Umberto Eco da cattolico ad ateo, l'enigma del distacco dalla fede*”, Torino: *Corriere della Sera*, febrero 22, 2016.
- MOULINES 2001: MOULINES, Carlos Ulises: “*Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me apuran)*”, *Diánoia*, vol. XLVI, n° 46, mayo 2001, pp. 81–107.
- PARMENIDES: *Le poème de Parménide*, présenté par Jean Beaufret, Paris: Presses Universitaires de France, 1955. Beaufret reproduce la edición de Hermann Diels y Walther Kranz : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, 1952. La última reimpresión es *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch de Hermann Diels*, editado por Walther Kranz, Hildesheim: Weidmann, 2004-2005, ISBN 3 615 12200 3.
- PIETRAS 2021: PIETRAS, Alicja: “Nicolai Hartmann and the Transcendental Method”, *Logic and Logical Philosophy* 2021 (en línea), doi 10.12775/LLP.2021.001.
- PLATÓN, *Gorgias (Platon, Oeuvres completes*, tomo. III, 2da. parte, *Gorgias–Menon*, Paris : Les belles Lettres, 1923).
- PLATÓN, *Protágoras (Plato with an english translation*, The Loeb Classical Library, Londres: William Heinemann, 1962).

- POLYA 1966: POLYA, George: *Matemáticas y razonamiento plausible*, Madrid: Tecnos, 1966.
- RASPA 1999: RASPA, Venanzio: *In contraddizione*, Trieste: Edizioni Parnaso, 1999.
- ROETTI 2014: ROETTI, Jorge Alfredo: *Cuestiones de fundamento*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2014, ISBN 978 987 437 130 9.
- ROETTI 2016: ROETTI, Jorge Alfredo: *Reglas y diálogos. Una discusión lógica*, 1ª ed., Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2016, archivo digital online (e-book), 432. ISBN 978 987 537 143 9.
- ROETTI, MORO 2016: ROETTI, Jorge Alfredo y MORO Rodrigo (editores y autores): *El fundamento y sus límites. Algunos problemas de fundamentación en Ciencia y Filosofía*, Rickmansworth: (23 Church Street): College Publications, Cuadernos de lógica y epistemología, 2016. ISBN 978 1 84890 210 7.
- ROETTI 2021: ROETTI, Jorge Alfredo: Dos textos de Leibniz: ensayo de metafísica hipotética, *Enfoques*, Universidad Adventista del Plata, Libertador Gral. San Martín, Entre Ríos, Argentina, ISSN 1514 6006 // 1669 2721, Enero-junio 2021, vol. XXXIII, N.º 1, pp. 1–14.
- SCHOPENHAUER 1859: SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt am Main: Cotta-Insel, 1960, 2 vols.
- SCHNEIDER 2004: SCHNEIDER, Martin: *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts. Philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- SCHUBBE, LEMANSKI, HAUSWALD 2013: SCHUBBE, Daniel, LEMANSKI, Jens, HAUSWALD, Rico (eds.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2013, 381 pp. ISBN e-Book: 978-3-7873-2460-6.
- SPINOZA 1675: SPINOZA, Baruch: *Ethica more geometrico demonstrata et in quinque partes distincta*. Utilizamos la versión latina y la traducción francesa de Charles Appuhn, *Éthique*, Paris: Garnier, 1934, 2 vols.
- VAIHINGER, Hans 1911: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus (Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche)*, Berlin: Reuther & Reichard, 1911. Consultamos la séptima y la octava edición, Leipzig: Felix Meiner, 1922, en Google.
- WEISCHEDEL 1980: WEISCHEDEL, Wilhelm: *Skeptische Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- WITTGENSTEIN 1922: WITTGENSTEIN Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus, Logisch-philosophische Abhandlung*, edición corregida bilingüe alemán/inglés, Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1922, ISBN 3 518 10012 2.