

**LA CONSTRUCCIÓN  
DEL PENSAMIENTO**  
DECISIONES METODOLÓGICAS

RICARDO A. GUIBOURG

EDICIONES COLIHUE

**LA CONSTRUCCIÓN  
DEL PENSAMIENTO**  
DECISIONES METODOLÓGICAS

RICARDO A. GUIBOURG

EDICIONES COLIHUE

Guibourg, Ricardo

La construcción del pensamiento : decisiones metodológicas. - 1ª, ed.  
1º reimp. - Buenos Aires : Colihue, 2006.  
192 p. ; 23x16 cm. (Colihue Universidad)

ISBN 950-581-859-9

1. Análisis Filosófico. I. Título.  
CDD 128.3

Diseño de tapa: Alejandra Getino

Ilustración de tapa: "Filósofo meditando", Rembrandt, 1632. Óleo sobre madera, 28 x 34 cm. Museo del Louvre, París.

LA FOTOCOPIA  
MATA AL LIBRO  
Y ES UN DELITO



P edición / P reimposición

Av. Díaz Vélez 5125  
(C1405DCG) Buenos Aires - **Argentina**  
wwYv.colihue.com.ar  
ecolihue@colihue.com.ar

I.S.B.N.-10: 950-581-859-9

I.S.B.N.-13: 978-950-581-859-4

Hecho el depósito que marca la ley 11 723

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

## INTRODUCCIÓN

"La metafísica es necesaria,  
la metafísica es imposible."  
ALEJANDRO KORN<sup>1</sup>

### 1. Timbre de bóveda, bocina de avión

La sabiduría popular considera a menudo que la filosofía es algo completamente inútil y prescindible, salvo tal vez como pretexto para políticos o instrumento para presumir de culto. Pero, cuando estamos de humor comprensivo, alcanzamos a admitir que algunas partes de la filosofía valen la pena... siempre que sean otros quienes las examinen y nos entreguen resultados concretos, terminados y dignos de nuestra aprobación. La ética, por ejemplo, es útil para despotricar contra los corruptos (en especial contra los que no son nuestros parientes o amigos). La epistemología no debe estar tan mal, si es que sirve para guiar a los científicos en sus descubrimientos y, por vía de la tecnología, nos permite tener una computadora barata. La filosofía política podría acaso explicarnos por qué somos *nosotros*, y no *ellos*, quienes debemos estar en el gobierno.

Nuestra moderada benevolencia se acaba en el mismo momento en que se nos menciona la palabra "metafísica". Tenemos una vaga idea acerca del accidente histórico-bibliográfico que ha convertido a Aristóteles en padre de un nombre que no soñó inventar<sup>2</sup>, pero a partir de allí experimentamos una sensación de rechazo casi visceral. Si la analizamos, probablemente advertiremos en ella los siguientes motivos:

<sup>1</sup> Korn, Alejandro, "Apuntes filosóficos", en *Sistema Filosófico*. Buenos Aires, Editorial Nova, 1959, página 51.

- Dice Ferrater Mora: "La palabra 'metafísica' debe su origen a una denominación especial en la clasificación de las obras de Aristóteles hecha en el siglo I por Andrónico de Rodas. Como los libros que tratan de la filosofía primera fueron colocados en la edición de las obras del Estagirita detrás de los libros de la Física, se llamó a los primeros *Metafísica* (...), es decir, 'los que están detrás de la Física'. Esta designación cuyo primitivo sentido parece ser puramente clasificador, tuvo posteriormente un significado más profundo, pues con los estudios que son objeto de la 'filosofía primera' se constituye un saber que pretende penetrar en lo que está situado más allá o detrás del ser físico en cuanto tal" (Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969, tomo II, voz "metafísica").

a) Es extremadamente abstracta y compleja, cuando nosotros preferimos manejar lo simple y concreto.

b) Una vez -por curiosidad o por pura distracción- hojeamos un manual y no pudimos comprender una sola frase: el libro parecía escrito en un idioma desconocido.

c) Por lo que hemos oído decir, la metafísica se refiere a entidades que no se ven ni se tocan. Debe tratarse, pues, de algo parecido a la religión; y de éstas va tenemos una, que no estamos dispuestos a discutir, o bien no queremos tener ninguna.

d) También nos han dicho que la metafísica es puramente especulativa y que los filósofos de diversas escuelas no se ponen de acuerdo acerca de ella. Lo primero nos suena a mercado bursátil; lo segundo nos indica que ningún beneficio serio puede esperarse de algo que se debate sin resultado desde hace miles de años.

Estamos equivocados, desde luego; pero ¡cuánta verdad ha) en nuestros prejuicios!

En efecto, la metafísica (o *filosofía primera*) acomete el análisis de las ideas y afirmaciones más básicas, aquéllas sobre las que reposa el resto de la filosofía (y luego, sobre los hombros de ésta, como en una pirámide de circo, la ciencia, la moral, la política y otros conocimientos más o menos prestigiosos). Tales ideas y afirmaciones son necesariamente muy genéricas y por lo tanto abstractas, ya que lo concreto es siempre individual. Mi perro es un animal bastante concreto. El género de los perros lo es mucho menos, y la abstracción crece a medida que trepamos por los peldaños de la clasificación: los mamíferos, los animales, los seres vivos, los seres materiales, los entes. Cuanto más se aleja un concepto de la experiencia cotidiana (es decir de lo que *se ve y se toca*), tanto más difícil se hace pensarlo y manejarlo. Para advertir, en el conjunto de la realidad, la función y el contenido de tales conceptos es necesario tomar distancia de ella, para contemplarla desde la altura del pensamiento teórico o *especulativo*<sup>4</sup>.

Esto ya es bastante incómodo por sí solo. Pero existen (por lo menos) dos maneras de encarar los interrogantes básicos de la filosofía. Una es buscar para ellos respuestas *verdaderas*. El otro, examinar su conjunto con la actitud de un ajedrecista (¿qué puede pasarme si tomo la torre con mi alfil?). El modo clásico de encarar la metafísica es buscar respuestas verdaderas; pero problemas trascendentes requieren soluciones también tras-

cendentes, y hablar de verdades tan elevadas impulsa irresistiblemente a engolar la voz y a pronunciar palabras difíciles. En especial cuando tememos resbalar entre los niveles de abstracción. O, peor aún, cuando alguno de esos resbalones nos provee precisamente la ilusión de seguridad que tanto anhelamos.

Aquellas verdades trascendentes, sin embargo, no se revelan fácilmente demostrables como un teorema matemático. Y ¿cómo podrían serlo, si los propios teoremas dependen en última instancia de ellas? Aceptarlas, pues, constituye un acto de fe. Y, ya se sabe, distintos actos de fe conducen a diferentes sistemas de creencias, dotados acaso de gran solidez subjetiva pero capaces de enfrentarse entre sí sin otra vía de solución que la cruzada o la *yihad*<sup>4</sup>. En nuestros días las controversias metafísicas no son tan sangrientas como las antiguas guerras de religión, pero unos cuantos cataclismos universitarios (y no pocos levantamientos armados) han tenido su origen -o han buscado su justificación- en divergencias de la filosofía primera<sup>5</sup>.

Cuando queremos decir que algo es completamente innecesario, afirmamos a veces que es "inútil como timbre de bóveda" o "como bocina de avión". Ambas comparaciones son graciosas, pero indican modos diferentes de inutilidad. El timbre de bóveda estaría destinado a alertar a moradores del cementerio que difícilmente se levantarán a abrir la puerta. En cambio, la presencia de un avión en vuelo produce tanto ruido que ninguna bocina podría servir para incrementar la noticia de su proximidad. ¿De qué manera creemos inútil la metafísica? ¿Pensamos que convoca mitos o que se limita a enunciar lo obvio?

## 2. Los sistemas de pensamiento

Tal vez los dos términos de esa alternativa provengan de ciertos prejuicios que no debemos necesariamente suscribir.

Uno de ellos advierte que las verdades que conocemos (esto es, el hecho de que asignemos valor de verdad a ciertas proposiciones) dependen de ciertos presupuestos que les sirven de marco teórico, demostración o justificación. En esas condiciones, una pequeña verdad debería tener por marco o demostración otras verdades anteriores, mayores, más profundas o más permanentes. Y éstas a su vez otras más importantes, y así sucesivamente. En esta escala ascendente, las *verdades últimas* se conciben como proposiciones trascendentes, de tal profundidad que nos sobrecogen con su misterio y no pueden ser alcanzadas con las pobres luces de nuestro

En su sentido originario *speculatio* no significa, pues, 'imaginar algo sin tener fundamento para ello', sino más bien 'escrutar algo atentamente'. Si bien, por así decirlo, 'a también fue vertido por *contemplatio* (Ferrater Mora, José, obra citada, tomo I, voces especulación, especulativo)".

<sup>4</sup> Guerra santa, entre los musulmanes.

<sup>5</sup> El cabecilla de un alzamiento militar dijo una vez ante las cámaras de la televisión: "la duda es una jactancia de los intelectuales". Era toda una autodefinición típica de un sector determinado del pensamiento metafísico.

intelecto limitado. Este es el escenario propicio al mito, donde la fe asume la dirección última del razonamiento".

El otro prejuicio, estrechamente ligado al primero, establece insensiblemente una dualidad entre la práctica y la teoría; o, para decirlo con mayor rigor, entre una teoría de nivel de abstracción relativamente bajo, asimilada a la práctica que la motiva (y a la que, a la vez, sirve de fundamento), y la teoría más abstracta, que se asimila a la filosofía. Según esta línea de pensamiento, lo concreto, al alcance de cualquier persona, es el paradigma de lo útil, en tanto lo abstracto, con su base mítica y su lenguaje metafórico, sólo es accesible a la minoría. Esta dicotomía apunta por sí sola a una conclusión muy conocida: si todos podemos vivir de la práctica sin acceder a la teoría, eso significa que la teoría es prescindible en la mayoría de los casos. De ahí a suponer que la filosofía en general es un mero pasatiempo para intelectuales parásitos hay un paso muy pequeño. Y muchos no dudan en darlo.

Pero es posible rebelarse contra ambos prejuicios. La geometría se expresa mediante teoremas. Los teoremas se deducen, en última instancia, de los axiomas. Euclides justificaba los axiomas diciendo que ellos eran *evidentes por sí mismos*; es decir, dotados de una verdad que salta a la vista de cualquiera y que, a la vez, es trascendente (que trasciende los límites de la misma geometría, puesto que le sirve de fundamento). En nuestros días, el criterio de la evidencia no goza de gran prestigio, pues lo que parece evidente para unos puede no serlo para otros. Una visión alternativa, sin embargo, permite aceptar la geometría sin afirmar la verdad trascendente de los axiomas; eso sí, al precio de admitir en el plano del conocimiento responsabilidades que no asumimos con gusto ni siquiera en el ámbito de los valores.

En efecto, es sabido que, si la geometría de Euclides se deduce de los axiomas de Euclides, de cualquier otro conjunto de axiomas (por ejemplo, si se quita, se agrega o se modifica uno de los postulados clásicos) se deduce otra geometría, una geometría *no euclidiana*, como la de Riemann o la de Lobachevsky'. Es más, cualquiera de nosotros podría inventar su

La te, en este contexto, no debe asimilarse necesariamente a una convicción religiosa. Las religiones más elaboradas se han preocupado por organizar su sistema de creencias y -no sin conflictos- vincularlo de un modo más o menos armónico con la experiencia cotidiana y con el conocimiento científico. Al mismo tiempo, muchos seres humanos que no creen en un dios personal (dotado de entendimiento y voluntad) encuentran dificultades a la hora de fundar consistentemente su filosofía primera y recurren a metáforas no traducibles a lenguaje llano o a sucedáneos supraempíricos como la *energía universal*, el *espíritu inmortal* u otros entes de oscura articulación con el mundo sensible y el razonamiento que a él se refiere.

1. Cf. Santaló, Luis A., *Geometrías no euclidianas*, Buenos Aires, Eudeba (Cuadernos), 1976;

propia geometría, con sólo postular cierto conjunto de axiomas y deducir de ellos cierta cantidad de teoremas. El hecho es que no solemos dedicarnos a este pasatiempo; no porque sea difícil (el bridge, el ajedrez y hasta el golf requieren también una considerable concentración), sino porque nos parece inútil. La vieja geometría plana de Euclides, en efecto, sirve bastante bien para describir las formas y relaciones geométricas que más nos interesan, que son las que observamos en los objetos a nuestro alcance, como casas, terrenos o tazas de café tales como nuestra vista los enfoca. Pero, si postulamos un espacio curvo, como la superficie de una esfera, observaremos en él que los ángulos interiores de un triángulo miden, en su conjunto, más de 180 grados: hemos ingresado en *otra* geometría: la del espacio, que da cuenta de los volúmenes tridimensionales. Y para otros usos (como la cuadratura del círculo, imposible en la geometría euclidiana), podría ser útil el espacio de la *seudoesfera* de Lobachevsky-Beltrami, parecida a dos trompetas enfrentadas por su pabellón<sup>8</sup>.

Así las cosas, tenemos a nuestra disposición una variedad de modelos geométricos, entre los ya diseñados y los que podríamos llegar a inventar. Cuando escogemos uno, lo hacemos porque pensamos que puede servirnos mejor que otro para interpretar cierto segmento de la realidad que atrae nuestro interés. Si, más adelante, vemos que esa suposición no era justificada, probaremos con otro modelo. ¿Qué hacemos para ensayarlo? Simplemente, aceptar como hipótesis un conjunto determinado de axiomas y examinar si los teoremas que de ellos derivan nos satisfacen pragmáticamente. O, mejor aún, partir de los teoremas que creemos *necesitar* (que nos parezcan útiles para describir y calcular lo que nos interesa) y buscar un conjunto de axiomas que permitan deducirlos.

Claro está que este último procedimiento no es soplar y hacer botellas. Si queremos una geometría consistente (ya que una inconsistente serviría tan poco como una pinza hecha de queso), tenemos que cuidar, primero, que los axiomas imaginados no entren en conflicto entre sí. Y después nos convendrá extraer muchas consecuencias de ellos, para averiguar si estamos dispuestos a aceptarlas todas. En caso contrario, estaremos pagando muy alto precio teórico por los teoremas apetecidos.

Pues bien, el ejemplo geométrico representa sólo un segmento del enorme conjunto de modelos del que se compone nuestro *sistema de pensamiento*. Cada uno de nosotros usa, al pensar, estructuras que, como las de la geometría, se hallan (o deberían hallarse, para ser sólidamente útiles) ló-

Hospers, John, *Introducción al análisis filosófico*, Madrid, Alianza, 1976, tomo I, páginas 245 a 251. Volveremos sobre este tema más adelante, al tratar acerca de la verdad.

<sup>8</sup> Smogorzhevski, A.S., *Acerca de la geometría de Lobachevski*, Moscú, Editorial Mir, 1984, Páginas 78 a 80.

«ricamente relacionadas. Tenemos una para entender lo que dice nuestro interlocutor, otra para tomar el tren apropiado, otra para criticar al gobierno, otra más para decidir si vamos a llamar por teléfono a aquella persona que acaso nos importe y muchas otras cuya presencia en nuestra mente ni siquiera detectamos. Todas ellas componen una unidad, porque no son compartimientos estancos sino partes de un sistema que incluye creencias, actitudes, criterios para adoptar actitudes y aceptar creencias, relaciones entre creencias y actitudes, criterios para emplear aquellas relaciones y un sinnúmero de niveles en los que diversos elementos se vinculan y entrecruzan. Cada elemento depende, en alguna forma, del conjunto de los demás para ser aceptable en el mismo sistema<sup>1</sup>.

Supongamos, como ejemplo, que un individuo sostiene que la bandera argentina está compuesta por tres franjas horizontales, roja, blanca y roja. Esta creencia no encaja en *nuestro* sistema de pensamiento. ¿Cómo podría encajar en el de él? Tal vez no vio nunca una bandera argentina, o no distingue adecuadamente los colores, o emplea para ellos una nomenclatura diferente, o tiene una opinión personal acerca de los límites territoriales entre la Argentina y Austria (y habría que examinar en qué presupuestos se funda aquella opinión). Si en todo esto el personaje del que hablamos está de acuerdo con nosotros, tal vez explique su posición diciendo que *a él le gusta más el rojo que el celeste*. En este caso, la situación es aún más grave: si ha decidido identificar la realidad con sus preferencias, este exigente postulado lo compromete a afirmar, probablemente, que su casa es un palacio, que no es verdad que esté lloviendo a cántaros en este momento y que en las últimas elecciones triunfó su propio candidato (o él mismo) por unanimidad.

Si aplicamos, pues, a la totalidad de las ideas lo que hemos dicho de la

<sup>1</sup> Esta relación puede comprenderse fácilmente si se la compara con los programas que componen el *software* de nuestra computadora. Tenemos allí programas, llamados "de aplicación", para escribir (procesador de texto), para enviar y recibir mensajes, para navegar por Internet, para detectar y eliminar virus, para hacer cálculos complejos, para almacenar y modificar imágenes, para escuchar música, para dibujar y, acaso, para cuantas otras prestaciones sean accesibles a la tecnología informática. Pero, ante todo, cada uno de esos programas debe *funcionar*, lo que implica que no incluya instrucciones conflictivas entre sí que traben su aplicación. En segundo lugar, todos ellos deben ser compatibles con el *sistema operativo*, que es el programa básico que ordena las acciones de los distintos elementos del sistema informático y coordina entre sí los programas de aplicación que se le agregan. Cuando alguna de estas compatibilidades falla, el ordenador no funciona satisfactoriamente. Pues bien, algo semejante sucede con la mente humana, con el agravante de que las estructuras mentales son mucho más complejas que los programas informáticos y, por añadidura, son en gran medida desconocidos por el propio individuo que las emplea (los psicólogos llaman *subconsciente* o *inconsciente* a este fenómeno). No es de extrañar, pues, que nuestro pensamiento falle tan a menudo.

geometría, hallamos que nuestro sistema de pensamiento depende de nuestra propia elección, pero que tal elección es difícil, porque requiere garantizar (hasta donde alcance nuestra percepción del sistema) la compatibilidad entre las creencias, las actitudes y los criterios que lo componen. Como tal elección tiene base pragmática y su utilidad incluye la condición de entendernos con nosotros mismos y con los demás, encontramos desaconsejable cambiar de sistema de pensamiento cada día o en cada circunstancia, de acuerdo con nuestras preferencias del momento<sup>10</sup>.

### 3. Las decisiones metodológicas

Muy pocos sienten como una responsabilidad personal la de examinar y rectificar su propio sistema de pensamiento para ajustado a rigurosas condiciones lógicas y pragmáticas. Lo común es que cada uno haga algún esfuerzo en el campo de su propia actividad profesional y dé por sentado lo demás. El resultado colectivo de esta costumbre es que, salvo entre amigos íntimos o entre personas que comparten ciertos intereses específicos (y sólo en la medida en que los comparten), el debate de las ideas, ya sea acerca de creencias (como si hay vida en otros planetas, o si la reducción de los costos laborales es una medida capaz de provocar un incremento del empleo) o acerca de actitudes (como si debe despenalizarse el aborto o si Borges es preferible a Hornero Manzi), carece generalmente de toda utilidad para clarificar las posiciones o para ponerse de acuerdo entre personas que sustentan opiniones distintas. Aunque todos empleen el mismo idioma, cada interlocutor es incapaz de ponerse en el lugar del otro, porque una multitud de presupuestos ignorados se lo impide, y termina a menudo por concluir que su adversario es estúpido, está loco o discute de mala fe".

Si graves son los efectos colectivos de la falla de introspección filosófica, más serias aún son sus consecuencias individuales. En efecto, cuando sostenemos una opinión cualquiera, pretendemos tener razón en lo que decimos (o, por lo menos, disponer de un barrunto positivo que nos sirva de apoyo para decirlo). Pero, cuando se examinan con cuidado los motivos y presupuestos de la posición sustentada, es común hallar notables vacíos argumentales. Esto no sería nada si no fuera porque tales vacíos disimulan la falta de coherencia entre distintos segmentos de nuestra razón, de tal

<sup>10</sup> De paso, ¿acaso nuestras preferencias de cada momento no nacen de criterios fijados a partir de nuestra educación y de nuestras experiencias? Porque, si aceptamos esto, nuestros cambios de opinión también podrían explicarse en función de un sistema más duradero que cada preferencia concreta.

<sup>11</sup> Desde luego, ninguna de estas alternativas puede excluirse; pero, muchas veces, lo que creemos mala fe o locura no es otra cosa que un sistema de pensamiento diferente. En cuanto a la estupidez, nadie está totalmente vacunado contra su virus.

modo que nuestro pensamiento parece compuesto de gran cantidad de piezas de un rompecabezas que no encajan unas en otras y -lo que es peor- tal vez correspondan a diferentes juegos. En estas condiciones, no es exagerado sostener que *no sabemos lo que decimos*, lo que no deja de ser un panorama aterrador para cualquier persona, y más aún para quienes hayan abrazado una actividad predominantemente intelectual.

El propósito de estas páginas, pues, es el de plantear los problemas desde adentro (uno mismo, las propias sensaciones u otras vivencias) hacia afuera (el mundo exterior, los otros, los conceptos, la estructura del conocimiento, las apetencias humanas, los sistemas normativos). Cada problema tiene, seguramente, dos o más respuestas posibles, de modo que podrían trazarse ante ellos infinitos sistemas de pensamiento diferentes, cada uno con una propuesta de modelización del universo. Tal como ocurre con las geometrías, a cada uno de nosotros toca *construir* el propio sistema (acaso parcialmente coincidente con el de otras personas). El material con el que se hace esa construcción es la decisión metodológica, ya que no es posible postular una verdad antes de haber averiguado (o construido, o decidido) a qué clase de situación hayamos de llamar *verdad*. Como ningún interrogante tiene en principio una respuesta "Verdadera", cada uno asume la responsabilidad de responderlo a su modo: adopta una *decisión*. El conjunto de tales decisiones traza un camino (un *método*), que adoptamos para encauzar nuestros pensamientos futuros, y los primeros tramos del viaje que por él emprendamos transcurren por el territorio tan temido que muchos llaman metafísica. Los caminos son innumerables; es como si estuviéramos recorriendo un sendero que se bifurca a cada trecha. Cada conjunto de decisiones nos conducirá a un destino (un sistema de pensamiento) distinto. Desde luego, no todos los caminos valen la pena; pero la decisión en tal sentido es sólo nuestra, y la responsabilidad también. Galileo y Torquemada, Hitler y la Madre Teresa de Calcuta adoptaron decisiones diversas en algún punto del recorrido.

Claro está que no vale negarse a decidir. Ni postergar la decisión para cuando tengamos más tiempo o mejor disposición para hacerlo. No porque esa actitud esté prohibida, ni porque sea inmoral, sino porque semejante negativa es completamente ficticia. Muchas decisiones fueron tomadas ya por otros que vivieron y pensaron antes que nosotros, incluso hace millones de años. El conjunto de estas decisiones se nos impone desde que nacemos, mediante las estructuras del lenguaje que nos enseñan y el contenido de la cultura en la que nos educamos. No decidir equivale a dejar las cosas como están. Pero las cosas están, desde el punto de vista filosófico, en un estado lamentable, porque la cultura que nos rodea contiene decisiones a menudo contradictorias y, por lo tanto, inútiles para fundar un pensamiento coherente... a menos que decidamos entre sus

A propósito de la coherencia, es preciso sentar de modo explícito una primera decisión que sirva, a la vez, como regla de juego para la construcción de todo el sistema de pensamiento, cualquiera sea el contenido que en definitiva resolvamos darle. Si el pensamiento ha de servir algún objetivo práctico, es indispensable que sea coherente (consistente, desprovisto de contradicciones). Si vivimos en Buenos Aires y queremos estar mañana en Río de Janeiro, tal deseo es incompatible con la decisión de tomar ahora mismo un avión a Australia. Si afirmamos que Carlomagno vivió muchos siglos antes que Kennedy, no podemos decir además que Kennedy fue el padre de Carlomagno. Y estas restricciones tienen poco que ver con nuestro conocimiento de la historia o con nuestro agrado por los viajes aéreos. Todos podemos equivocarnos; pero pensar contradictoriamente (a sabiendas) es más que una equivocación: es una transgresión de la que somos las primeras víctimas. Los lógicos son capaces de demostrar que, si aceptamos como verdaderas a la vez una afirmación y su negación, ya no podemos negarnos a admitir como verdadera ninguna otra proposición; por ejemplo, si acepto que Caracas es la capital de Venezuela y también que Caracas no es la capital de Venezuela, cualquiera puede demostrarme (sí, *demostrarme*) que la Luna es un mamífero volador. O que el agua es un tóxico más letal que el cianuro. O que los círculos tienen cuatro lados rectos<sup>12</sup>. Por supuesto, nadie nos obliga a aceptar las reglas de la lógica; pero, si no las aceptamos ¿qué clase de resultados esperamos de nuestro pensamiento? Si no queremos manejar nuestro pobre conocimiento de la realidad y sus efectos sobre nuestras creencias y actitudes con instrumentos tan blandos como una pinza hecha de queso (reitero aquí la comparación ya empleada antes), será preciso que nuestras respuestas a los grandes interrogantes, cualquiera sea el contenido que les demos, pretendan entre sí la consistencia como primer requisito para su aceptabilidad conjunta. De tal manera que, si advertimos que en algún punto esa consistencia falla, nos dispongamos a rectificar nuestras elecciones hasta eliminar ese defecto en la medida en que seamos capaces de percibirlo.

En este punto, sin embargo, cabe una advertencia a modo de vacuna.

<sup>12</sup> La ilustración de lo que aquí se dice es algo técnica y más propia de un texto de lógica, pero no sería leal privar de ella al lector. Un condicional (si *p*, entonces *q*; en fórmulas,  $[p \supset q]$ ) es verdadero si y sólo si su antecedente *p* es falso, o si su consecuente *q* es verdadero, o si se dan ambas condiciones: en otras palabras, el condicional sólo es falso cuando el antecedente es verdadero y el consecuente falso. Si mi razonamiento incluye como premisas tanto la verdad de *p* como su falsedad, puedo demostrar que es verdad que "si *p*, entonces *q*" (puesto que *p* es falso). Y, dada la verdad del condicional, como *p* es verdadero, *q* también debe ser verdadero. Con lo que he demostrado *q*, símbolo al que puedo asignar cualquier contenido.

No sólo las respuestas implican una toma de posición: eso ocurre también con las *preguntas*. De modo que no es posible una filosofía químicamente pura, desprovista de todo *preconcepto*. Por amplio que sea nuestro criterio, ninguno de nosotros nació de un repollo y todos hemos sido acunados por una multitud de ideas anteriores, tales como que el adjetivo es el atributo del sustantivo o que el Lobo Feroz se comió a Caperucita Roja porque ésta no hacía caso a su mamá. Es preciso reconocer, pues, que *todo* lo que se ha afirmado hasta aquí (y lo que se afirme en adelante) es también el resultado de ciertas decisiones, conscientemente adoptadas o inadvertidamente aceptadas.

Por lo tanto, nada de lo que aquí se diga tiene la pretensión de constituir una verdad indiscutible. Es más bien una *propuesta* que me parece aceptable o plausible y que pienso que el lector, luego de sopesarla con su propio sistema de pensamiento (también preexistente) puede estar interesado en adoptar. O en rebatir. En cualquier caso, lo hará con provecho propio.

El panorama de las alternativas sería más imparcial, naturalmente, si describiera el desarrollo completo de todos los caminos que pudieran recorrerse a partir del punto inicial, e incluso de los que pudiesen trazarse tomando como punto de partida otros interrogantes cualesquiera<sup>13</sup>. Semejante empresa, sin embargo, parece irrealizable para mis fuerzas. Me atenderé, pues, a mis propias decisiones en cuanto al trazado de los caminos y a la elección de las respuestas. Pero, en cada caso, trataré de explicar por qué escojo una respuesta (y su consiguiente sendero ulterior) en vez de otra u otras. Y trataré de hacerlo siempre sobre la humilde base de propósitos explícitos, dejando de lado la proclamación de verdades absolutas. Si el lector abraza otros propósitos, o si estima que los mismos propósitos pueden ser mejor servidos con una decisión distinta, a él corresponderá diseñar su propio camino a partir del punto de divergencia. Y tal vez un día podamos reunirnos a debatir nuestros desacuerdos, con rigor y respeto, apoyados sólidamente en nuestros acuerdos previos.

<sup>13</sup> El panorama sería mucho más ilustrado, también, si pasara revista a las opiniones sustentadas por los más grandes filósofos a lo largo de los siglos. Pero no haré aquí ese intento, para evitar en lo posible la falacia de autoridad (sugerir que una proposición es aceptable porque ha sido sustentada por alguien digno de respeto) y, sobre todo, para evitar que el intento de desarrollar nuestro pensamiento por nosotros mismos quede sepultado bajo un manto de nombres, fechas y teorías, que es lo que ocurre a menudo cuando la historia de la filosofía (disciplina apasionante que describe y compara el pensamiento de otros) toma el lugar de la práctica filosófica (la reflexión actual y propia acerca de los problemas más generales del pensamiento).

## I ACERCA DE LA EXISTENCIA

1. PREGUNTA: ¿YO existo?

RESPUESTA: ¿Quién lo pregunta?

Entre todas las preguntas que uno puede formularse, ésta es la primera; no en orden cronológico, sino en el sentido de que no hay otra respuesta previa que la condicione. Acaso ser la primera entre todas las preguntas constituya una excusa, siquiera parcial, para su estupidez; pero conviene tener en cuenta que una pregunta parece tanto más estúpida cuanto más obvia juzguemos la respuesta. Tal vez porque estamos acostumbrados a llamar estúpidos a los que se interesan por las cuestiones que a nosotros nos parecen obvias.

Ahora bien, ¿es realmente obvio que existo? ¿No seré acaso una ilusión ajena, o (idea que varias veces se ha desarrollado en la literatura) un personaje de un sueño que alguien está soñando?

Si examino la cuestión con algún detenimiento, advierto que ninguna respuesta es útil, salvo la afirmativa. Desde luego, útil para *mí*. Porque no se trata aquí de averiguar qué clase de sujeto sea yo (un ser humano de carne y hueso, un insecto, un ángel, un dios, un demonio, un fantasma o cualquiera de esas cosas alternativa, sucesiva o conjuntamente): apenas se trata de decidir si soy *algún* sujeto. Si deseo dar una respuesta negativa a este interrogante, ¿quién dará esa respuesta? Y ¿a quién se la dará?

Me he preguntado si yo *existo*. Si he comprendido mi propia expresión, aun pasando por alto cualquier controversia acerca de las precisiones de su significado, observaré que el núcleo de sentido de "existir" incluye (entre muchos otros objetos) a cualquiera que sea capaz de formularse una pregunta. Si recuerdo que esa pregunta identifica a su sujeto (yo) como aquel que la formula, he de concluir que, aun cuando formara parte de un sueño ajeno, yo *existiría* cualquiera fuese mi respuesta a otras preguntas y aun como requisito previo a cualquier otra pregunta o respuesta. La expresión es en verdad analítica en un sentido algo particular, pragmático antes que lógico: imaginada en abstracto, podría ser falsa; pero si yo la uso (esto es, si soy capaz de usarla) no puede sino ser verdadera. En efecto, afirmar "yo no existo" sería contradictorio: si yo no existiera, no podría afirmar ni negar mi existencia.



## 2. PREGUNTA: ¿Hay algo fuera de mí?

RESPUESTA: Digamos que sí.

Una vez que he resuelto asignarme existencia, empiezo a mirar en derredor y me pregunto si lo que veo existe también. De este modo me zambullo en un tema que ha apasionado a los filósofos como parte de la *teoría del conocimiento*. Para dar una versión caricaturesca (pero útil) de la controversia, digamos que muchos sostienen que lo que veo y toco (eso, por lo menos) es real. Se los llama *realistas*. Otros dicen que existe una realidad externa, pero sólo tenemos de ella datos fragmentarios que nuestros sentidos nos proporcionan y que organizamos a nuestro modo, sin perjuicio de aprehender, además, otros objetos que no son materiales, sino ideales. Quienes piensan así suelen llamarse *idealistas*. Por último, algunos filósofos han sostenido que todo aquello que creemos ver y tocar es una ilusión de nuestros sentidos, en cuya fidelidad no se puede confiar, y que por lo tanto sólo nosotros existimos (perdón, *sólo yo existo*). Es común identificarlos como *solipsistas*.

Pero el tema que deseamos dilucidar no es -por ahora- qué clases de realidad existan ni cómo podamos conocerlas, sino simplemente si *hay* una realidad exterior. Para esta emergencia, las opiniones aparecen más polarizadas: realistas e idealistas dicen que sí, en tanto los solipsistas contestan que no.

Ciertamente, la opinión del solipsista no es fácil de refutar. Nuestra única información sobre la presunta realidad material que nos circunda es la que nos proporcionan los sentidos. Cualquier otro instrumento con el que pretendamos observar o medir algún sector del universo (microscopio, termómetro, tomógrafo computado, espectrógrafo) forma parte del mismo universo por el que nos preguntamos y es leído, en última instancia, mediante el uso de los mismos sentidos de los que dudamos. Pero ¿dudamos de ellos? Desde luego: cualquier filósofo realista ha visto alguna vez en sueños hechos que está dispuesto a identificar como inexistentes. También sabemos que hay ilusiones ópticas. Y espejismos. Y alucinaciones. Pues bien, si admitimos que los sentidos nos engañan *a veces*, ¿cómo podemos estar seguros de que no nos engañan *siempre*?

Es sencillo: no podemos. Es posible que lo que me rodea, incluidas las demás personas que me parecen semejantes a mí, sean meras ilusiones o construcciones de mi espíritu. Acaso yo sea lo único que existe, y el universo entero esté dentro de mí. Podré considerar esto como una versión bastante aburrida de lo existente, pero, si me empeño en una visión solipsista,<sup>10</sup> hay argumento que pueda convencerme de que no estoy en lo cierto.

Claro está que, en los hechos, no actúo como un solipsista. Miro a ambos lados antes de cruzar una avenida (como si hubiera una avenida que pudiera <sup>ser</sup> atravesada, y como si un ilusorio camión pudiera llevar por delante al Ser Único). Me entretengo conversando con lo que parece ser gente; y, si el

jefe me reprende por haber llegado tarde a trabajar, no se me ocurre contestarle "esfúme, usted es una desagradable ilusión de mi espíritu"<sup>11</sup>.

Tal vez haga todo esto como un juego. Encuentro tan tedioso considerarme el único sujeto del universo, que me gusta *hacer de cuenta* que el complejísimo sistema de ilusiones que parece rodearme es "real". Y debo admitir que es un juego fascinante: si me pincho un dedo con una aguja, hasta siento *dolor*. Y ese dolor es real, puesto que no es otra cosa que una sensación que aparece dentro de mí (esto es dentro del ámbito de lo que *sí* existe, de acuerdo con mi respuesta a la pregunta anterior). Esto me recuerda la evolución del cinematógrafo. Al principio era maravilloso ver imágenes en movimiento, que daban una ilusión de realidad. Más tarde, cuando esas imágenes parecían hablar o hacer ruido, uno podía oírlos. Luego la visión se hizo más realista al aparecer el color. En ciertos casos, con ayuda de unos anteojos especiales, la imagen adquiría cuerpo tridimensional; y alguna vez pude sentir los ecos de un terremoto como una vibración en mi propio estómago. Pero este juego que llamo *vida* es muy superior: contiene olores, sabores, dolor, placer y las sensaciones más diversas. Y nunca -jamás- a destiempo respecto de la imagen. Es más: yo mismo soy un personaje de la película. Disfruto cuando a mi personaje le va bien; pero, lamentablemente, no logro escapar de la pantalla en los momentos desagradables. Intervengo en la acción, pero no la dirijo ni puedo interrumpirla. Y no soy dueño del guión. Más que a una película, la vida se parece a un juego de realidad virtual: aunque puedo incidir en su desarrollo de acuerdo con mi comportamiento, no está en mis manos cambiar las reglas del juego. Y ni siquiera llamar al servicio de reparaciones...

Hay algo más, sin embargo, que me perturba. Dentro del filme que llamo vida mi personaje ve, oye, huele, pero también tiene a veces sueños, espejismos o ilusiones. Si toda la película es una ilusión, ¿qué nombre daré a las ilusiones que figuran en ella? Tal parece que tendré que construir todo un lenguaje (para hablar *en* la pantalla) distinto del que uso para hablar *de* la película como tal<sup>15</sup>. Sin embargo, creo que podré arreglarme

15 Ejemplo tomado, junto con algunas de las ideas para este tema, de Guibourg, Ricardo A., Ghigliani, Alejandro M. y Guarinoni, Ricardo V., *Introducción al conocimiento científico*, Buenos Aires, Eudeba, 1985, páginas 83 a 86.

<sup>1</sup> Esta expresión no implica que se trate de idiomas distintos, como el castellano y el inglés. Se refiere a la diferencia entre lenguaje objeto y metalenguaje (cfr. Guibourg, Ghigliani y Guarinoni, obra citada, páginas 26 a 30). Si digo "el gato tiene cuatro patas", estoy hablando de un animal. Si digo "la palabra 'gato' tiene cuatro letras" estoy hablando de una expresión lingüística. Al hacerlo me coloco en un plano distinto: hablo del lenguaje con el que hablo del animal, y el lenguaje *en el que hablo* de otro lenguaje se llama, respecto de él, *metalenguaje*. Esta diferencia de niveles es comparable a la que puede trazarse entre el lenguaje con que los personajes hablan en la pantalla y el lenguaje con el que nosotros, desde la platea, comentamos lo que ellos dicen.

bastante bien: el hecho es que nunca hablo desde fuera del filme. Ahora mismo hablo como si estuviera sentado en la platea, pero la acción continúa a mi alrededor y me siento afectado por ella (¿cómo puede ser que en este preciso instante tenga deseos de tomar un imaginario café?).

Detengamos aquí el torrente de la perplejidad solipsista. "Observemos, en efecto, que al preguntarnos si existe una realidad externa estamos usando palabras tales como 'existir', 'realidad' y 'externa', vocablos que han sido acuñados por el hombre a partir de una teoría ingenuamente realista. Ellos suponen una distinción entre lo existente y lo no existente, entre lo real y lo irreal, entre lo externo y lo interno. Si sólo yo existo, por ejemplo, carece de sentido hablar de lo 'externo', ya que todo está en mí; y aun de existencia, ya que todo existe en mí. Si aceptáramos, pues, la tesis solipsista, nos veríamos obligados tal vez a distinguir entre las cosas que son ilusiones de mis sentidos y las cosas que no son siquiera eso. Y así reconstruiríamos la distinción entre realidad e irrealdad, entre existencia e inexistencia, entre sujeto y objeto: sólo que todo eso se nos aparecería dentro (¿qué significaría entonces 'dentro?') de un Yo inmenso, universal y omnicomprendivo"<sup>16</sup>.

Entonces, ya que todos somos realistas en la práctica; puesto que todos nos veríamos precisados a reconstruir alguna forma de realismo (o de idealismo moderado) dentro del solipsismo si adhiriésemos a él, ¿tiene algún sentido práctico negarnos a admitir la existencia de una realidad externa?

3. PREGUNTA: Pero, entonces, ¿a qué llamo existir?

RESPUESTA: Digo que existen aquellos objetos que juzgo necesario tomar en cuenta para decidir mis acciones y asumir mis actitudes.

Con lo expuesto hasta ahora, no sólo creo haber encontrado buenas razones para declararme existente e inmerso en un mundo también existente. Además, acabo de cobrar conciencia de que el propio significado de la palabra "existir" tiene una relación de ida y vuelta con aquellas decisiones. Hasta ahora he empleado ese verbo en el sentido ingenuo del lenguaje cotidiano, en el que parece claro para todos que el Aconcagua existe, pero los fantasmas no existen; y, del mismo modo, que nadie que no exista puede cumplir una acción, como la de preguntarse algo o subir a un autobús<sup>17</sup>.

Desde el punto de vista etimológico, "existir" apenas significaba *estar*

*ahí, estar afuera*<sup>18</sup>. Pero eso era al principio. Más tarde (pero desde muy temprano) los filósofos se enzarzaron en debates acerca de la existencia y de la esencia, del ser y de la substancia, que están aún lejos de terminar. Esto no nos<sup>19</sup> impide asumir alguna decisión inmediata, aun cuando algún día llegáramos a sentir que hay buenos motivos para modificarla. Mis (nuestras) decisiones metodológicas son siempre provisionales y se hallan sujetas a revisión frente a otras nuevas, ya que todas en conjunto deberían constituir (o, si se prefiere, *quiero que constituyan*, me conviene que constituyan) un sistema de pensamiento consistente y útil.

Si sólo yo existiera -decía- no tendría sentido hablar de lo externo. Y, por lo tanto, tampoco sería útil construir la idea de existencia, ya que no habría un conjunto de objetos entre los que se pudiera distinguir entre existentes e inexistentes. Pero, a partir del momento en que acepto la existencia de un mundo exterior, aparecen dos apetencias. Una, la de incluirme en ese mundo exterior como un objeto existente más. Otra, la de distinguir entre las situaciones en que se hallan, por ejemplo, el Obelisco de Buenos Aires y el Ratón Mickey.

¿Cuál es, entonces, esa diferencia?

Si tomo la avenida Corrientes desde Callao hacia el este, pronto encuentro un objeto sólido de forma característica. Pienso que, si sigo mi

de esa expresión no es preciso suponer la existencia de los fantasmas. Pero parece obvio que, *si de veras* un fantasma arrastrase cadenas, ese fantasma, al menos, existiría en el sentido que en este párrafo asignamos al verbo "existir". En este punto conviene estar prevenido contra cierta confusión generada por el uso metafórico del lenguaje. "Sancho Panza era el escudero de don Quijote" parece una oración verdadera. Y, si es verdadera, Sancho Panza y don Quijote tienen que existir. Pero la misma expresión puede ser interpretada de dos maneras distintas. Una de ellas, que podríamos llamar directa, implica las siguientes condiciones de verdad: hay ahora (o hubo en el pasado) un caballero llamado don Quijote; ese caballero tenía un escudero; ese escudero se llamaba Sancho Panza. La otra manera, metafórica o figurada, depende de las siguientes condiciones: alguien escribió una obra literaria acerca de un caballero que el autor llamó don Quijote; en esa obra, se atribuía a don Quijote la compañía de un escudero; el personaje del escudero recibió del autor el nombre de Sancho Panza. Como puede verse, la oración "Sancho Panza era el escudero de don Quijote" es verdadera en la segunda interpretación, que da por sentado el marco de la obra de Cervantes; pero es falsa en la primera, porque -que se sepa- jamás hubo un caballero de carne y hueso llamado don Quijote que tuviera por escudero a un tal Sancho Panza. Esta dualidad de interpretaciones da lugar a la postulación de objetos ideales, tema que analizaremos en el capítulo III.

<sup>18</sup> v. Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, t. 1, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, voz "existencia".

<sup>19</sup> Como antes he decidido que hay algo fuera de mí y que otras personas forman parte de ese mundo externo, me siento autorizado a partir de ahora a usar la segunda persona del plural, indicativa de que el lector no es necesariamente una mera ilusión de mis sentidos y que, mientras lee, comparte mis reflexiones aunque no necesariamente las apruebe ni adopte para sí mis conclusiones.

<sup>16</sup> Ver obra citada en nota 1, página 86.

<sup>17</sup> Esto <sup>110</sup> quiere decir que una palabra representativa de una clase o de un individuo inexistentes no pueda ser sujeto de una oración. "Los fantasmas arrastran cadenas" es una oración bien formada, cuyo sujeto es "los fantasmas". Y para comprender el sentido

camino en línea recta, chocaré con él. Esto me ocurre todas las veces que paso por allí, y también ocurre a las demás personas, si he de creer lo que me dicen. Todos podemos ver y tocar ese objeto y creemos firmemente que, en ciertas circunstancias, más nos vale tenerlo en cuenta para no abollarnos la cabeza. El Ratón Mickey es conocido por muchísimas más personas: en eso lleva ventaja sobre el Obelisco. Pero nadie lo ha visto jamás, ni lo ha tocado. Naturalmente, estoy hablando del Ratón Mickey mismo, no de sus representaciones en revistas, películas o muñecos. Si un día recibo una invitación al casamiento de Mickey con Minnie, no saldré a encargarme un regalo: interpretaré la comunicación como una simple broma. En cambio, si un día leo en el diario que hay una propuesta para demoler el Obelisco o para convertirlo en un centro de compras vertical, es más probable que este mensaje incida en mis conductas y actitudes: lo comentaré con mis amigos, tomaré partido en favor o en contra y tal vez asista a una manifestación en apoyo de la opinión que haya asumido.

Creo útil recalcar aquí que este significado que concedo a la palabra "existencia" no depende, para cada fenómeno individual, de mis emociones ni de mi aprobación o desaprobación. No digo que existe lo que me gusta y que no existe lo que no me gusta. A menudo admito como existentes entidades o acontecimientos que me desagradan, y viceversa. Pero algo distinto ocurre en el plano colectivo: en el más general de los planos, en el que adopto precisamente esta decisión metodológica. Creo tener buenos motivos (razones afectivas, sí) para distinguir entre lo que puede interferir con mis sentidos (ya sea en forma agradable o desagradable) y lo que no tiene esa perspectiva. De esa manera, creo tener mejores probabilidades de acercarme a lo que me gusta y alejarme de lo que me hace daño. No tengo motivos para esperar que Superman me libre de una situación peligrosa; ni tampoco para temer que, tal vez afectado por la kryptonita roja, me cause algún daño. Pero el director de la oficina fiscal, puede perseguirme para que pague los impuestos, si omito su cumplimiento. Y también está en condiciones de recaudar fondos de terceros para llevar a cabo, tal vez, ciertas obras públicas que yo pueda ver, disfrutar o maldecir. Por eso digo que el director de la oficina de rentas existe, es *real*, en tanto Superman no existe: no es *real*.

Por supuesto, para asignar existencia no requiero necesariamente que un fenómeno haya de interferir directamente *conmigo*. Si estimo que un fenómeno puede interferir con otro del mismo modo en que otros fenómenos interfieren conmigo, considero que todos esos fenómenos (y yo mismo entre ellos) existimos en un mismo plano de interferencia mutua. Por eso asigno existencia al actual rey de Nepal, aunque no lo haya visto nunca, ignore su nombre y no tenga pensado ir jamás a Nepal.

Pero, ya que he introducido la idea del plano de interferencia mutua, conviene que distinga los diferentes planos en los que empleo la palabra "existencia" o su pariente cercano, el vocablo "realidad". Cuando decía

el ratón Mickey no existe, aclaré que me refería al mismo ratón, no a su representación en una imagen. Porque la *imagen* del ratón Mickey que contemplo en una revista es *real*: tan real como yo mismo. Es una realidad hecha de papel y tinta, que interfiere conmigo, puesto que yo la veo. En este sentido, también son reales una novela o una película, que otros podrían leer o ver alguna vez aunque yo no lo hiciera. Lo que no es real, lo que no existe, es el objeto representado por el dibujo, los hechos descritos en la novela, las acciones simuladas en el filme. Sin embargo, si *dentro* de la película A un personaje está contemplando otra película B (o, para decirlo en términos más clásicos, si los actores contratados por el príncipe Hamlet representan una tragedia dentro del drama de Shakespeare), nos conviene distinguir el plano donde está A del plano en el que se desarrolla B. Y, si queremos marcar esa diferencia en el momento en que estamos contando a un tercero el filme A, tal vez digamos que B es una imagen ficticia, en tanto A es el plano *real*<sup>20</sup>. Pero en tal caso hablamos metafóricamente. No queremos decir con eso que la película A sea *tan real como* nosotros, o que se halle en el mismo plano de realidad. A es "real" respecto de B, del mismo modo en que nosotros somos reales respecto de A. Y, si echamos a volar la imaginación, podemos conjeturar que nosotros mismos (en el plano Z, desde el que vemos A donde están viendo B) somos a nuestra vez personajes de un filme que alguien está viendo desde una *realidad más real aún*, que llamaremos W, y así sucesivamente. Y en esas condiciones, acaso llegaríamos a formularnos un terrible interrogante: ¿cuál de todos estos planos, entonces, es el *verdaderamente real*?

La pregunta estaría mal planteada. El concepto mismo de realidad es construido por nosotros en virtud de una decisión metodológica; y esta decisión ha sido adoptada, naturalmente, desde nuestro punto de vista, que toma, como punto de partida, los datos de nuestros sentidos. Los diferentes planos se distinguen entre sí por su posición respecto de uno de ellos que se adopte como punto de referencia. Desde Z, A es ficción y B es ficción dentro de la ficción A. Cuál de ellos hayamos de adoptar como referencia es algo que nosotros decidimos; pero precisamente por esto, porque somos *nosotros* quienes hemos de decidirlo, preferimos apoyarnos en el plano en el que nosotros mismos nos movemos y percibimos nuestras sensaciones. Desde luego, podríamos adoptar una decisión distinta; por

<sup>20</sup> Este juego de planos puede observarse más claramente cuando se nos propone su mezcla, como en la película *La rosa púrpura del Cairo*, de Woody Allen. La protagonista de ese filme (*en* el plano A) es espectadora asidua de una película de aventuras y su devoción termina por enternecer al protagonista del otro filme (*en* el plano B), de tal modo que abandona al resto de los personajes de B y sale de la pantalla para enamorarse a la joven de A. Podríamos distinguir allí una *ficción ficticia* (B), una *realidad ficticia* (A) y una *realidad real* (la nuestra, que llamaremos el plano Z). En Z nos causa gracia la mezcla de B con A, pero seguramente no aceptaríamos como posible la mezcla de A con Z.

ejemplo, que Z también es ficticio y que el plano verdadero es W, desde el cual alguien nos mira, nos sueña o nos piensa. Pero tal elección sería tan incómoda como sostener que no existimos, o que sólo yo existo y el resto del universo es una ficción de mis sentidos o de mi mente. Y, después de todo, nuestras acciones en Z y nuestra visión de A y de B no se verían afectadas grandemente porque atribuyéramos realidad al plano W: sólo nos veríamos obligados a retorcer nuestro lenguaje para describir nuestras acciones tales como se verían desde W... del que *nosotros* no formamos parte.

De esta manera, establevxo una base para mi pensamiento. Es una base que yo mismo he decidido, pero por esa misma razón la conozco bien, acepto expresamente los principales motivos que me han llevado a adoptarla y estoy dispuesto a atenerme a ella en el futuro. Ella consiste en una idea de la existencia, en una concepción de la realidad y en la admisión de que todos los objetos del universo existen de igual modo dentro de la misma realidad. A la vez, algunas realidades son *ficciones*, pero ninguna realidad es *ficticia*: lo ficticio no es otra cosa que el fenómeno supuesto e irreal, que no existe (Superman mismo) descrito o representado por una ficción (la historieta—*historieta real*, que sí existe— en la que se habla de Superman).

De paso, ahora que hemos llegado a cierta definición de "existir", las dos primeras preguntas que nos habíamos formulado nos parecen menos terribles y sus respuestas un poco más al alcance de la mano. Si mi decisión de atribuir existencia a ciertos objetos depende de un criterio general de origen pragmático, comprendo ahora que no tengo más remedio que considerarme existente: todo aquello que incide en mis decisiones y en mis actitudes nace en mi mente o me llega por medio de estados mentales, de modo que yo, el sujeto de esos estados mentales, soy relevante para mí mismo. Es más: la relevancia de cualquier otro objeto distinto de mí es ante todo (aunque no solamente) relevancia *para mí*, por lo que, aun cuando mi modestia fuera absoluta, mi persona sería insoslayable aunque sólo fuese como vehículo para la percepción y la valoración de otros objetos más relevantes.

De manera parecida, la controversia entre solipsismo y realismo pierde una buena parte de su intensidad. Si no supongo que la existencia es una condición trascendente de los objetos, si lajuzo un predicado dependiente de un criterio que yo mismo construyo, aquella controversia no sólo me parece insoluble con los elementos de juicio que tengo a mi alcance. Más aun que eso, me parece inútil y hasta carente de sentido, porque mis decisiones metodológicas y clasificatorias (y entre ellas los criterios para la asignación de existencia) no pueden fundarse, inicialmente al menos, sino en mis propias experiencias.

Todavía nos falta delimitar los objetos que componen la realidad, clasificarlos y ordenarlos; pero ya llegaremos a eso a fuerza de adoptar sucesivas decisiones. Demos, pues, el próximo paso.

## II YO Y LO OTRO

1. PREGUNTA: ¿Cómo distinguirme del resto de la realidad?

○ bien: ¿Cuál es el límite entre lo interno y lo externo?

RESPUESTA: YO soy la conciencia de mi propia existencia.

Lo demás es externo.

○ bien: Yo soy el criterio de unidad que aplico a mis estados mentales<sup>21</sup>.

Como ya he visto, que en verdad haya algo externo es un punto sujeto a debate y a decisión. He escogido creer en una realidad externa porque este supuesto se adapta mejor a mi modo de vida y al lenguaje que estoy habituado a utilizar, en especial si tengo en cuenta que la decisión opuesta sólo introduciría una perturbación en ambos aspectos prácticos de mi interés sin proporcionarme a cambio ventaja alguna. Si toda la realidad externa depende de un punto de vista, con mayor razón sucederá lo mismo con la determinación del límite entre lo interno y lo externo (o, como podría decirse con mayor solemnidad, entre mi persona, vista como sujeto, y el resto del universo).

Debo correr aquí el riesgo de emplear conceptos que a su vez dependen de elaboraciones posteriores (tales como el de *objeto*); pero, después de todo, cierta petición de principio parece inevitable, con sujeción a la ulterior coherencia de todo el sistema de decisiones: el mismo lenguaje que empleo es cronológicamente anterior y lógicamente posterior a los temas que trato de elucidar.

<sup>21</sup> Todo lo referente al espacio *mental* se halla sujeto a controversia. Algunos sostienen que la mente es algo disínto del cuerpo, acaso un atributo del alma, tal vez algo diferente de una cosa y de la otra. Otros afirman que lo que llamamos mente no es más que cierto conjunto de funciones del cuerpo. Otros más reniegan del concepto mismo de mente, que juzgan un mítico intermediario entre la conducta y los estímulos que sobre ella actúan (cf. Skinner, Burrhus F., *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona, Salvat, 1987, páginas 10 a 13). Aquí trato, por el momento, de no prejuzgar entre tales opiniones. Usaré la expresión como lo que los lógicos llaman un *término primitivo* (no sujeto a definición sobre la base de otros términos), para designar el conjunto de nuestras experiencias inmediatas.

En tales condiciones, pues, veamos qué alternativas se presentan como candidatas a la distinción entre lo demás y yo. "Yo soy yo y mi circunstancia", dijo Ortega y Gasset. Si tomo al pie de la letra esta frase (aunque no pretenda con esto interpretar estrictamente a su autor), podría entender que mi persona incluye el contexto social e histórico en el que me muevo, mi familia, mi casa, mi trabajo, mi oficio o profesión, mi nombre y hasta el apodo con que se me conoce, mi patrimonio (grande o pequeño), mis amigos y, si no soy demasiado egoísta, incluso mi país o los grupos y asociaciones de los que formo parte.

Una definición tan amplia, si la tomáramos en su interpretación directa<sup>22</sup> y no con el cariz metafórico que seguramente le imprimió Ortega, sería poco práctica. Mi país, mis amigos y conocidos, hasta mi familia, son conjuntos que incluyen ciertos objetos que me he habituado a considerar como personas o sujetos en un pie de igualdad conmigo, por lo que no forman parte de mí, como yo no formo parte de ellos. "Te llevo bajo la piel" es una hermosa metáfora del amor; pero, aun si tal parasitismo subcutáneo fuera literalmente real, la otra persona sería siempre considerada como algo distinto de mí (puesto que me dirijo a ella en segunda persona). De todas maneras, aun dejando de lado el problema relativamente espinoso de qué objetos externos hayan de considerarse sujetos (que también es tema de decisión), me conviene prestar atención al modo en que he enumerado las cosas que integran mi dichosa *circunstancia*: todos los nombres han sido precedidos del adjetivo posesivo "mi", cuyo uso paradigmático alude a una relación de pertenencia, posesión, propiedad o correspondencia entre un objeto cualquiera (distinto de mí) y yo mismo. Por supuesto, no pretendo extraer una conclusión ontológica<sup>23</sup> a partir del lenguaje, error en el que tanta gente chapalea sin advertirlo: el lenguaje expresa una ontología subyacente y tal ontología podría debatirse con independencia del lenguaje que la expresa, que siempre puede modificarse. Sólo deseo destacar que, participe al fin (como beneficiario o como víctima, aún no lo he decidido) de aquella concepción ontológica tradicional, yo no estoy preparado para incluir en mi persona tantos objetos y situaciones a los que me refiero siempre como si fueran exteriores a mí.

-- Ver capítulo I, nota 4.

<sup>23</sup> La ontología es la parte de la filosofía que trata acerca del ser, de los entes. Como estas palabras pueden remitir al lector a aquella prevención, de la que hablábamos al principio, de que la filosofía insiste en conceptos de difícil comprensión, prefiero usar una expresión de Quine (Quine, Willard van Orman, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962, página 25): la ontología trata *acerca de lo que hay*. En otras palabras, incluye las reflexiones acerca de qué cosas son reales y qué cosas no lo son. Y, desde luego, qué queremos decir cuando afirmamos de algo que es "real".

Imaginaré, pues, que me rebelo contra aquella tradición y me empeño en una definición amplia de mi yo. Desde luego acepto que, como entidad

que existe en el tiempo, yo no soy inmutable: cada nueva experiencia que se agrega a mi memoria me modifica y me hace de alguna manera *otro*. Pero no por eso dejo de ser *el mismo*, así como el río en el que se bañaba el exagerado Heráclito no era (no es considerado por nosotros) otro río porque sus aguas de ayer hubieran corrido hacia el mar para ser reemplazadas por las de hoy. Esto significa que la identidad del río no depende de sus aguas, sino —y trato en esto de rastrear mi propio criterio de uso de la expresión— acaso del trazado aproximado de su cauce. Si el río Paraná dejase de bañar la ciudad de Corrientes y el agua se abriera paso por los esteros del Iberá desde Posadas hasta Coya, yo diría probablemente que el Paraná ha variado su cauce; pero si de pronto se desviara cerca de su nacimiento para pasar por San Pablo y desembocar en Santos, tal vez sostuviera que el Paraná ha desaparecido y que en su lugar ha nacido otro río. Del mismo modo, yo puedo perder mi familia, cambiar de profesión, mudarme de vivienda, emigrar a Birmania o asumirme homosexual sin considerar por eso que he cambiado de identidad, al menos en el sentido muy estricto de haber roto toda continuidad con mi yo anterior hasta el punto de que ya no tenga sentido referirme a aquella persona siquiera como "mi yo anterior". Lo que pretendo ahora es investigar hasta dónde mi identidad, lo que entiendo como "yo mismo", tolera cambios; o, dicho en otros términos, cuál es —según mi sistema de pensamiento— el elemento o el conjunto de elementos tal que cualquier cambio en ellos termina *conmigo* o me convierte en otro ser distinto de *mí*

Una definición menos ambiciosa, pues, puede limitarse a una realidad física: mis límites son los límites de mi cuerpo. Yo soy todo lo que está dentro de este saco de piel que puedo generalmente mover a voluntad: lo que queda del lado de afuera es el mundo exterior.

Con esta restricción me siento más a gusto. Mi cuerpo me responde bastante bien, aunque no sin limitaciones; y puedo sentir de modo directo muchas de las cosas que ocurren en ese ámbito: dolor, placer, fiebre, acidez de estómago, cansancio muscular o plenitud de la vejiga. Me siento muy unido a mi cuerpo. Pero ¿he dicho "mi" cuerpo? ¿Valdrá también *quí* aquella idea según la cual *lo que es mío es distinto de mí*?

Otra vez estoy tentado de rechazar tal pretensión como falacia de origen lingüístico. Pero algunos pensamientos poco agradables me detienen. <sup>1</sup> un día me amputasen una pierna ¿sería yo otra persona (en el sentido estricto antes señalado)? ¿Sostendría yo que otra persona (distinta de quien hora soy) se extinguió al ser dividida en dos partes, una de las cuales se degradó en un frasco de formol para que la otra llegase a ser una nueva persona, a saber yo mismo, el que soy en la actualidad? Tal vez lo dijera en un instante de amargura; pero al hacerlo emplearía un lenguaje metafóri-

co, para significar que la pérdida de una pierna ha reducido mi capacidad V autonomía de movimiento, ha limitado mi vida laboral y ha deteriorado grandemente mi alegría de vivir. Fuera de eso, yo seguiría reconociéndome como el mismo sujeto que antes era un bípedo hecho y derecho.

Y ¿si se tratara de las dos piernas? ¿Y del brazo derecho, y del ojo izquierdo, y de dos metros de intestino delgado? Si cada parte individual de mi cuerpo puede suprimirse sin mengua de mi identidad, será tal vez que me identifico con mi *mente* (entendiendo por tal el conjunto de los fenómenos psíquicos que se producen en mi cerebro y que se desarrollan en un contexto unitario de recuerdos y experiencias que, aunque cambiantes, me hacen a la vez tan constante y peculiar como el río Paraná.

Sí, esta nueva restricción parece más segura. Es capaz de resistir incluso una prueba imaginaria sumamente severa. Supongamos que la técnica quirúrgica llega a perfeccionarse de tal suerte que se torna posible extraer el cerebro de una cabeza (con todos sus recuerdos, sentimientos, creencias e inclinaciones anteriores) e implantarlo en otra, conectándolo eficazmente con todas las funciones del cuerpo. ¿Estaría yo dispuesto a llamar a eso un trasplante de cerebro? ¿O un trasplante de cuerpo? Seguramente haría lo segundo. Si yo fuera el paciente, mi autorreconocimiento iría donde fuese mi actual cerebro, cualquiera fuera el cuerpo en el que se lo implantara.

¿Soy, entonces, mi cerebro?<sup>21</sup> Tal vez no debería apresurarme en extraer esa conclusión, porque la imaginación es un banco de pruebas muy riguroso para los criterios que adopto. Supongamos ahora que es posible construir una especie de computadora tan perfecta que imite todas las funciones del cerebro humano, o al menos la mayoría de ellas. Imagine-mos a continuación que padezco un mal incurable y mortal y que mi cerebro es conectado a esa máquina, de manera tal que ella comparte, registra y ayuda a elaborar todos mis pensamientos, sentimientos, recuerdos y hábitos y mi actividad mental queda, por así decirlo, ampliada a esa prótesis, que forma una unidad funcional con mi cerebro. Más tarde mi cuerpo, incluido el cerebro, muere y desaparece, pero todo aquel material sigue en la memoria de la supercomputadora, no como un mero registro de datos sino como una elaboración continua, en la que influyen nuevos estímulos exteriores y que a la vez se comunica con el exterior. ¿Diré que he muerto, aunque algo de mí se ha salvado? ¿O bien que he sobrevivido,

<sup>21</sup> Asimov se ha planteado este interrogante, como tantos otros de apasionante interés. En su cuento "El hombre del bicentenario", un robot acápico y libre se vuelve especialista en robótica y mejora su propio cuerpo sustituyendo paulatinamente todas sus piezas por otras más perfectas y semejantes a los órganos humanos; pero - razona - no puede cambiar su viejo cerebro por uno más moderno porque con él perdería su identidad (Asimov, Isaac, *El hombre del bicentenario*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca S.A., 1978, páginas 183 y siguientes).

aunque fuera de mi cuerpo? Afirmar una cosa u otra es cuestión de preferencia, y alguno podría verse tentado de rechazar la alternativa como excesivamente hipotética. Pero, por mi parte, prefiero la segunda respuesta. No por aferrarme a una esperanza de inmortalidad (después de todo, lo que haya de suceder no depende de mis decisiones metodológicas o clasificatorias), sino porque independizar identidad y cuerpo parece más coherente con cuanto vengo argumentando<sup>25</sup>. Si he aceptado antes que soy el mismo aunque cualquier pedazo de mi anatomía sea mutilado o reemplazado, con tal que mi autorreconocimiento permanezca, y si admito por vía de hipótesis que las funciones mentales que hoy reconozco como mías pueden desarrollarse en otro cuerpo o aun en otro dispositivo distinto de mi cerebro, ¿por qué habría de aferrarme a mi masa encefálica para identificarme con ella, concediéndole así un privilegio que niego a mis piernas, a mi corazón o a mis ojos? Después de todo, en el ejemplo que he imaginado, mi yo se amplió primero a la máquina y luego, sin perder un ápice de su contenido ni de sus funciones, se redujo otra vez, ahora a su soporte artificial<sup>26</sup>. En el proceso he aprendido a utilizar los circuitos de la máquina como empleaba mi sistema nervioso y mantengo mi autorreconocimiento hasta tal punto que soy capaz de continuar una conversación iniciada poco antes de *mi muerte* (es decir, de la muerte de mi antiguo cuerpo). Ha sido para mí como perder otra pierna, o aún peor; pero aquí estoy, perfectamente vivo hasta que un corte de energía eléctrica me obligue a *dormir*.

<sup>25</sup> Muchos aceptan una tesis parecida a ésta desde el pensamiento religioso: el alma, dicen, se separa del cuerpo en el momento de la muerte pero conserva de algún modo la unidad con la persona que fue, puesto que se la hace responsable por el bien y el mal hechos durante la vida.

<sup>26</sup> Para eliminar problemas adicionales, en el ejemplo he cuidado de asegurar un transvase gradual de mi actividad mental. Naturalmente, pueden imaginarse otras hipótesis. Si mi cerebro y la máquina nunca comparten un mismo espacio mental y la computadora que *me* contiene es activada con posterioridad a la muerte de mi cuerpo, ¿diré que he resucitado? Si mi cerebro es conectado a dos máquinas independientes, y luego de la muerte biológica cada una de ellas recibe estímulos distintos y, en consecuencia, sigue caminos relativamente divergentes en la elaboración de la información acumulada junto con la nueva, ¿me habré dividido en dos sujetos parecidos pero, con el tiempo, no idénticos entre sí? Pese a ello, ¿cada uno de esos sujetos se considerará continuador de quien fui durante mi vida biológica, del mismo modo en que el derecho de varias colonias que se independizan entronca con el de la antigua metrópoli común? (cfr. Hart, H.L.A., *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1963, páginas 149 a 151). Y, si una misma computadora contuviera los estados mentales de dos o más personas, como programas independientes que pueden activarse alternativamente, ¿estaríamos ante un caso informático de esquizofrenia? Es posible aceptar todo esto, o bien rechazarlo, o bien adoptar nuevas definiciones y clasificaciones capaces de contener esos fenómenos sin explorar; pero por ahora no es indispensable plantear tales problemas para tomar una decisión en el tema central que examinamos.

Si no soy, entonces, mi cerebro, ¿mi identidad depende de mis funciones mentales, dondequiera que ellas se desarrollen? ¿Y del conjunto de mis recuerdos, aunque se hallen contenidos en una memoria magnética? ¿Y de los demás recuerdos, experiencias y criterios o impulsos ocultos en mi subconsciente? Otra vez haré bien en no responder apresuradamente. Mis recuerdos forman mi historia y permiten mi autorreconocimiento a lo largo del tiempo; pero no me convierto en otro si olvido algunos de ellos. Mis demás funciones son el centro de mi existencia como sujeto, pero pueden modificarse sin afectar mi identidad. La depresión crónica, una psicosis cualquiera o un accidente cerebrovascular que no me reduzca al estado vegetativo pueden limitar más o menos severamente la aptitud mental con que yo me reconocía; sin embargo, consiento la conciencia de ser el mismo que antes tenía un? capacidad mayor (así como en un ejemplo anterior podía lamentar haber perdido un miembro). Si hemos de reducir el concepto de sujeto hasta el mínimo concebible, podemos acordar que mi identidad depende de *alguna* función: precisamente, la que me permite reconocerse como sujeto. Los recuerdos, mal que me pese, son prescindibles para este fin: los necesito para reconocerse como el mismo sujeto que hace apenas un rato escuchaba atentamente un tango de Gardel; pero, si en el último minuto me ha sobrevenido una completa amnesia, todavía tengo conciencia de mí mismo (esto es, del que ahora ve lo que veo y oye lo que oigo) aunque no recuerde siquiera mi propio nombre. Esta es, entonces, la razón por la cual, aunque esté loco, idiota o desmemoriado, despierto o soñando, con mi cerebro implantado en otro cuerpo o con mis funciones mentales enlatadas en una computadora, me reconozco como yo mismo mientras tenga conciencia de mi propia existencia.

Sin embargo, afirmar que "yo soy la conciencia de mi propia existencia" suena un tanto engolado: se parece al uso de palabras difíciles que criticábamos al principio de nuestras reflexiones. Tratemos de quitar dramatismo a esos vocablos, para determinar exactamente qué queremos decir con ellos.

Habíamos reconstruido el concepto de existencia, al definirlo como aquello que predico de los objetos que juzgo necesario tomar en cuenta para decidir mis acciones y asumir mis actitudes. ¿Cómo decido, de hecho, mis acciones? ¿Qué procedimiento empleo para asumir mis actitudes? Seguramente, tomo (o creo tomar) conocimiento de ciertas circunstancias, de las que soy informado por mis sentidos; las comparo con mis recuerdos y con mis apetencias y a partir de esa comparación determino, consciente o inconscientemente, alguna consecuencia mental: decisión, agrado, rechazo, ansiedad o temor. No importa en este momento *cuáles* sean los estados mentales que hagan las veces de condiciones o los que desempeñen el papel de efectos: el hecho es que, si ellos han de cumplir esas funciones, es preciso que estén relacionados entre sí de alguna manera. Supongamos que acabo de leer el diario de hoy, en el que hay noticia de una catástrofe.

Mi conocimiento de la catástrofe y mi tristeza por las personas que han muerto en ella se hallan relacionadas en cierto modo. La alegría de mi vecino, ~~que~~ acaba de ganar la ~~lotería~~, forma parte de esa relación. En todo caso, *mi conocimiento* de la alegría de mi vecino sí integra aquel selecto <sup>hub</sup> de *vivencias*<sup>11</sup>. Y también, quizá, mi propia alegría solidaria con la de mi vecino, que viene a mezclarse, sumarse o compensarse parcialmente con mi tristeza por la catástrofe.

Pues bien, lo que hay de común entre mi conocimiento de la catástrofe, mi tristeza por ella, mi conocimiento de la fortuna de mi vecino y mi alegría por ella, es que se trata de vivencias *mías*, que se me aparecen relacionadas en cierto espacio ideal común<sup>28</sup> al que, si quiero, puedo llamar *mi conciencia*. La alegría de mi vecino (la alegría misma, no mi conocimiento de ella) no forma parte de mi conciencia, sino de la conciencia de mi vecino. Mi conciencia no se confunde con las vivencias que contiene, que pueden aparecer, desaparecer o modificarse. Puedo imaginarlo como el continente de esas vivencias, como el criterio de unidad que aplico a los estados mentales que llamo *míos*<sup>29</sup>.

Todo lo demás no integra el núcleo al que llamo "yo", pero no por eso *me* es ajeno: aparece respecto de mí en círculos concéntricos que incluyen lo más íntimo (mis otras funciones mentales, mis recuerdos), lo periférico (mi cuerpo), lo más estrechamente relacionado (mi familia, el medio en que vivo, mis amigos) y así sucesivamente hasta llegar a lo que pudiese considerar más lejano. Como dije al principio, podría trazar el límite en el círculo que prefiriese ("yo y mi circunstancia"). Como se trata de una de las decisiones básicas de mi sistema de pensamiento, nadie podría sostener que estoy equivocado (entre otras cosas, porque todavía no hemos decidido qué significa equivocarse ni en qué condiciones estamos dispuestos a aceptar que alguien se equivoca). Pero, dado que procuro ser coherente, debo convivir en el futuro con las consecuencias de mis propias decisiones. Algunas son más difíciles de sobrellevar que otras, por lo que puedo verme

27' Uso la palabra "vivencia" para indicar indistintamente las sensaciones, los recuerdos, las emociones o cualesquiera otros elementos que integren un estado mental.

28 La expresión "espacio ideal común" es metafórica, desde luego. Con ella quiero referirme al modo en que aprecio cierto conjunto de vivencias a las que asigno o puedo ignorar relevancia para decidir mis acciones o asumir mis actitudes. Las que ocurren dentro de ese *espacio* son vivencias propias; las que puedan ocurrir fuera de él son vivencias *ajenas*.

29 <sup>tal vez</sup> se me perdone caer en la deformación profesional para proponer un ejemplo *Jurídico*. Mi patrimonio es el conjunto de mis bienes, mis créditos y mis deudas. Puede tener cualquier magnitud. Puede incrementarse o disminuir, volverse nulo o aun negativo cuando mis deudas son <sup>mayores</sup> que mis bienes y mis créditos. Pero es siempre *mi* Patrimonio, a saber, la relación de unidad entre todos los bienes de los que dispongo a <sup>un</sup> <sup>idad</sup> y todas las deudas que deberían pagarse con esos bienes.

en el caso de cambiarlas un día, al comprobar que entran en conflicto con formas de pensar que no deseo abandonar. De modo que por ahora, si trato de despojarme de toda hipérbole sentimental, parece más seguro (es decir a prueba de modificaciones) atenerme a la definición más estrecha.

Conviene, por último, despejar una eventual perplejidad. Si yo (esto es mi existencia) dependo de mi conciencia, entendida ésta como unidad de mis vivencias, cualesquiera sean éstas, puede suscitarse una pregunta: si estoy en coma, por lo que carezco de vivencias en absoluto ¿dejo de existir? Tal interrogante no estaría planteado de acuerdo con los parámetros anteriormente aceptados. La existencia (mi existencia) es algo que sólo *me* atribuyo cuando estoy bastante consciente como para ejercer algún tipo de actividad mental. Si, *desde esa situación*, estoy dispuesto a atribuirme existencia también cuando estoy inconsciente, es un problema de clasificación o de decisión lingüística. Probablemente atribuya existencia como sujeto (es decir, una existencia semejante a la mía) a una persona que se halla en estado de inconsciencia, siempre que crea que ese estado es pasajero. Si estoy convencido de que la inconsciencia es grave, definitiva e irreversible, es probable que hable de muerte cerebral. Pero, sea cual fuere la decisión que adopte, una cosa es la existencia (que yo, como individuo consciente, no atribuyo sólo a las personas como yo, sino también a las piedras, a las que no exijo conciencia alguna) y otra distinta el límite que estoy dispuesto a trazar entre mi yo (que, desde luego, presupone mi propia existencia, definida como *relevancia para mí o para otras personas conscientes*) y los demás objetos, vivos o inertes, que pueblan el universo exterior a mí.

### III

## ACERCA DE LOS OBJETOS

#### 1. PREGUNTA: ¿Qué es un objeto material?

RESPUESTA: ES el segmento de realidad al que atribuyo la unidad de un conjunto de sensaciones visuales, táctiles, auditivas o de cualquier otra clase semejante, simultáneas o sucesivas.

Ya he decidido creer en una realidad exterior, si bien debo admitir que esa decisión fue adoptada más por comodidad lingüística y metodológica que por una convicción fundada en pruebas irrefutables. Supongo, pues, que esa realidad material que me circunda es la que percibo mediante los sentidos; o, por decirlo menos presuntuosamente, que mis sentidos traen información acerca de esa realidad.

Sin embargo, cuando dentro de esa realidad distingo diversas cosas -este árbol, aquella montaña- no hago más que ejercer una labor de delimitación, agrupamiento e identificación de sensaciones, labor que implica un cúmulo de decisiones metodológicas adoptadas por mí o bien aceptadas como propuestas provenientes de la cultura en la que vivo<sup>30</sup>.

Para comprender mejor esto, finjémoslo por un momento más ignorantes de lo que somos. Supongamos, de hecho, que ignoramos absolutamente *todo* y que, en esas condiciones, abrimos nuestros ojos asombrados ante un pacífico jardín.

Mis ojos (como los del lector) se ven excitados por diversas longitudes de onda luminosa, que algún día llamaré colores. Mis oídos perciben otras

<sup>30</sup> decir que la cultura formula propuestas es casi una figura del lenguaje. La cultura en la que nacemos nos *condiciona* fuertemente en numerosos aspectos, en gran medida a través de la estructura del lenguaje que aprendemos acríticamente. Uno de esos aspectos es el referido a las decisiones metodológicas que aquí se mencionan. Ellas se nos imponen en bloque desde la infancia, a menudo con la pretensión de constituirse en evidencias de una realidad trascendente. Pero, cuando las consideramos individualmente, es posible advertir que otra decisión (mejor o peor, poco importa) podría haberse adoptado. En este sentido, y no en el psicossociológico, es posible hablar de propuestas de la cultura en el tenia que ahora nos ocupa.



longitudes, que mucho más tarde recibirán acaso el nombre de sonidos. Al principio me quedo allí sentado, aprendiendo a distinguir esos fenómenos. Aún no tengo lenguaje, desde luego; pero el lector sí. De modo que, para simplificar, usaré algunas palabras que, en mi suprema ignorancia, tomo prestadas de la cultura de mi interlocutor<sup>31</sup>.

El hecho, pues, es que en la parte inferior de mi campo visual veo una gran mancha verde y en la superior otro campo azul claro. En el costado derecho, una alargada mancha color castaño que comienza en la mancha verde y sube hacia la azul, con muchas pequeñas manchitas verdes en su parte superior. Abajo, a la izquierda, hay una mancha amarilla que se desliza por pequeños intervalos hacia la derecha.

Simultáneamente, oigo un sonido muy agudo, también intermitente. Luego, la mancha amarilla se desliza velozmente hacia arriba, da una o dos vueltas y aparece entre las motas verdes superiores. El sonido se oye una vez más y lo amarillo se interna en el campo azul hasta desaparecer.

Si yo fuera una persona educada, diría que un canario avanzaba a saltitos, cantando, hasta que se posó en el árbol para, desde allí, volar con rumbo desconocido. Pero como soy un profundo ignorante, apenas advierto que la mancha amarilla, que cambia de lugar mientras las otras manchas permanecen relativamente más quietas, ha llamado -tal vez por eso mismo- mi atención. Aprecio que el sonido agudo parece venir del lugar donde esté la mancha amarilla, por lo que aprendo a vincular forma y color con sonido.

Como la mancha desaparece de un lugar cuando aparece en otro, con el mismo color, forma parecida y, a veces, idéntico sonido, me siento dispuesto a decir que se trata de una misma mancha que se mueve, en lugar de afirmar que diversas manchas semejantes entre sí aparecen o desaparecen en distintos lugares de mi campo visual.

Nada en estas interpretaciones me es dado naturalmente ni necesariamente: la realidad está ahí, toda entera. Frente a ella, no estoy obligado a delimitar el pájaro como lo hago; bien podría considerarlo una misma cosa con la hierba sobre la que salta o la rama en la que se posa. Pero tengo lo que creo buenos motivos para hacer lo que hago: los diferentes colores y el mantenimiento de cierta forma pese al movimiento; la simultaneidad de las sensaciones visuales con las auditivas, sobre todo si se repite, me parecen bastante convincentes para recortar idealmente de la realidad la pequeña mancha amarilla, relacionarla con el sonido agudo y condecorarla

<sup>31</sup> De hecho, tomo todas las palabras del lenguaje conocido. Es que, bromas aparte, lo que hacemos aquí es un ejercicio de imaginación. Y los que hacemos el ejercicio no estamos en realidad en la situación del individuo que imaginamos: estamos inmersos en una cultura atiborrada de presupuestos. Pero, aun desde esa cultura, podemos hacer el esfuerzo de pensarnos en esta suerte de mítica posición originaria, aunque sólo sea para reconstruir mentalmente algunos de los presupuestos en los que casi nunca meditamos.

mentalmente con la prueba de mi interés: considerarla un objeto.

Ahora, al volver la vista hacia las decisiones adoptadas precedentemente, advierto una vez más que la oposición entre realismo y solipsismo no era, después de todo, tan dramática. Yo he resuelto pensar que existe un mundo exterior; pero, en caso contrario, habría elegido pensar como si existiera un mundo exterior (a fin de aprovechar, al menos, el lenguaje que tanto me ha costado aprender). En ese supuesto también hablaría de objetos; pero, a falta de una realidad a la cual atribuir la unidad de mis sensaciones, tendría que llamar objeto (e incluso objeto material, si me permito usar esta palabra como figura del lenguaje<sup>32</sup>) al criterio de unidad con el que agrupo ciertas sensaciones. Así como he llamado yo a un criterio de unidad, el de todos los estados mentales que llamo míos, sean tales estados los que fueren, constituiría como objetos los diversos criterios de unidad particulares con los que, por un motivo u otro, agrupara o estuviera dispuesto a agrupar algunos segmentos de aquellos estados mentales. Desde luego, no pretendo con esto revisar las decisiones pasadas: me atengo a ellas pero, a medida que avanzo en la reconstrucción de mi sistema de pensamiento, algunos problemas que al principio parecían muy graves ven disuelta buena parte de su antigua trascendencia.

## 2. PREGUNTA: ¿Qué es un objeto inmaterial?

RESPUESTA: Una abstracción (constructo) elaborada a partir de los objetos materiales, de algunas de sus características o de otras abstracciones previamente elaboradas. Pero quién sabe si vale la pena llamarlas objetos.

Cuando mi pensamiento se limita a recortar, delimitar, agrupar e identificar segmentos de sensaciones, puedo llamar objeto, u objeto material, a la parte (o al conjunto de partes) de la realidad que corresponde al agrupamiento que he constituido (o que supongo que corresponde a él). Pero mi pensamiento cumple también otras tareas; especialmente cuando cuenta con la ayuda del lenguaje.

La primera de esas tareas consiste en agrupar los objetos en clases. Las

<sup>32</sup> Sin meternos en demasiadas honduras, estamos acostumbrados a pensar que hay objetos materiales (este libro, esa mesa) y objetos no materiales (la psicología, Sancho Panza o la inmortalidad del cangrejo overo). Más adelante pondremos en duda la plausibilidad de esta clasificación; pero, si pensamos de acuerdo con ella, incluso un solipsista tendría motivos para distinguir entre los objetos -que para él son todos inmateriales porque se reducen a estados mentales- los pseudomateriales (lo que se presenta a mi mente como este libro o aquella mesa) y los inmateriales propiamente dichos (los que no se constituyen directamente a partir de mis sensaciones).

manchas amarillas que revolotean dentro de mi campo visual se parecen entre sí en cierto aspecto que atrae mi interés, de modo que, cuando veo uno de esos objetos posado sobre una rama, tiendo a pensar que, como otros parecidos que ya he visto, saldrá volando en cualquier momento. Hay también otros objetos pardos o de colores variados, más grandes o más pequeños, que se parecen a los primeros tanto en su forma como en su comportamiento. Tarde o temprano advierto que, cualquiera sea su color, no me conviene permanecer sentado debajo de uno de ellos. Y que, además, son comestibles. Estas características excitan mi interés porque, con mayor o menor intensidad, me parecen relevantes para cumplir ciertos objetivos que me he propuesto (entre ellos el de la supervivencia). De modo que, en mi mente, construyo una *clase* de objetos: no ya un agrupamiento de segmentos de sensaciones, sino un agrupamiento de esos agrupamientos. Cuando haya inventado el lenguaje, los objetos que integran esa clase se llamarán *pájaros*<sup>33</sup>.

Como he dicho, mi idea de *ese pájaro en especial* (a quien, para simplificar, llamaré Tweety) guarda cierta correspondencia con un segmento de la realidad. Yo podría señalar un punto amarillo sobre la hierba, o en la rama de un árbol, y afirmar: "ése es Tweety". Sucede, sin embargo, algo distinto con la clase de los pájaros. Sería inútil buscar en la realidad que me circunda un segmento al que pudiera llamar, no ya simplemente pájaro (como a Tweety), sino la clase de los pájaros. Aun en el caso de que tuviera delante de mis ojos varios o muchos individuos pertenecientes a esa clase, ellos *no son la clase*. En cierto sentido, la clase de los pájaros está integrada por todos los individuos que a ella pertenecen, presentes o ausentes, conocidos o ignorados por mí, pasados, presentes o futuros. Y, en otro sentido, la clase está formada por las *cualidades* que, consciente o inconscientemente, me inducen a afirmar que Tweety es un pájaro y no un árbol o una nube. Ni, ciertamente, un gato<sup>31</sup>.

Esta dificultad ha preocupado durante muchos siglos a los filósofos, que le han dado el nombre de "cuestión de los universales". Si las palabras sirven para nombrar la realidad, de modo que el nombre Tweety denota a

ese pequeño segmento amarillo que salta y revolotea, la palabra "pájaro", que también es un nombre, debe referirse a alguna realidad. En alguna parte tiene que estar la clase de los pájaros, la pajaridad, el Pájaro. Alguna vez se afirmó que la clase es el Pájaro real, que no se ve ni se toca, pero vuela en una especie de cielo sólo accesible a la razón, y que los pájaros que vemos, oímos, tocamos y hasta comemos son apenas reflejos sensibles de aquel arquetipo. Luego se dijo que la pajaridad es una cualidad (una *esencia*) presente en todos los pájaros: un pájaro puede ser amarillo, rojo o verde (tener amarillez, rojez o verdor), pero no puede faltarle pajaridad: una cosa sin pajaridad sencillamente no es un pájaro. Ahora bien, ¿cómo averiguamos si una cosa tiene pajaridad? Mirándola. No con los ojos de la cara, sino con los de la mente. Hay un sentido adicional, llamado *intuición*, que nos permite advertir si una cosa tiene pajaridad (y por lo tanto pertenece a la clase de los pájaros), o felineidad (lo que lo incluiría en la antagónica clase de los gatos). También se sostuvo que la clase de los pájaros no es en absoluto un objeto de la realidad, sino un nombre que hemos inventado para referirnos sin esfuerzo a todos los objetos que reúnen ciertas características que discrecionalmente hemos agrupado, guiados por nuestro interés o por nuestra curiosidad<sup>34</sup>.

La primera de aquellas tesis no me parece satisfactoria. No tanto ni tan sólo porque supone un cielo filosófico (*topos uranos*) que jamás he visto: después de todo, acepto que en China hay una gran muralla y tampoco la he visto. La razón principal reside en que no logro verificar cuáles Objetos Reales hay en ese cielo, ni qué hacen allí. Y lo peor es que tampoco consigo identificar alguna razón por la que *me convenga* imaginar las clases como objetos únicos e invisibles y atribuir a los objetos sensibles la condición de meras apariencias o ilusiones ópticas.

La segunda parece más sensata, pero tampoco logra convencerme. En primer lugar, el uso de la intuición para averiguar la pajaridad que pueda hallarse presente en un bicho determinado es tan incontrolable como el uso de la razón para distinguir las características del Pájaro en el cielo filosófico. En segundo lugar, un loro pertenece a la clase de los pájaros, a la clase de lo verde y a la clase de lo que vuela. No necesito los ojos de la mente para ver que es verde y vuela: ¿por qué habría de necesitarlos para decidir que es un pájaro?

De modo que, por ahora, prefiero la tercera tesis: la que atribuye a las clases una naturaleza lingüística o puramente conceptual. El lenguaje, en efecto, tiene una estructura moldeada por la gente común a lo largo de muchos milenios. Esta larga historia merece el respeto debido a los instru-

<sup>33</sup> A la diferencia entre el pájaro individual y la clase de los pájaros, corresponde una diferencia gramatical: el nombre propio se aplica a un individuo determinado, en tanto el sustantivo común sirve para denotar a todos los individuos que integran la clase y a cualquiera de ellos. Convendrá, sin embargo, que no nos apresuremos a ver la estructura del lenguaje como un reflejo de la "estructura de la realidad": podríamos llevarnos unos cuantos chascos, como más adelante veremos.

<sup>34</sup> Este tema ha sido desarrollado, a partir de Frege, como la diferencia entre denotación y designación. Una explicación acerca de él puede hallarse en Guibourg, Ricardo A., Ghigliani, Alejandro M., y Guarinoni, Ricardo V., *Introducción al conocimiento científico*, Buenos Aires, Astrea, 1985, páginas 40 a 43.

<sup>35</sup> Una explicación algo más amplia acerca de estos temas, dirigida en el mismo sentido, puede encontrarse en Guibourg, Ghigliani y Guarinoni, obra citada, páginas 38 a 47.

mentos que han probado su utilidad, pero no constituye una garantía completa de racionalidad. Y el hecho es que nosotros, al pensar, nos sentimos constantemente limitados por las huellas que en el lenguaje ha dejado el pensamiento de aquellos remotos antepasados. Por ejemplo, ellos distinguieron las cosas: árboles, pájaros, nubes. Y las llamaron con nombres (sustantivos, para la gramática). En las cosas, observaron cualidades más o menos duraderas: verde, pequeño, leve. Inventaron nombres para esas cualidades: los adjetivos. Por último, advirtieron los cambios que ocurrían en las cosas, o en la situación de las cosas en el mundo: dar fruto, volar, pasar. Y volvieron a inventar nombres: esta vez, los verbos. En esta estructura, "el pájaro verde vuela" parece una combinación de conceptos de *naturaleza* distinta: sustancia, cualidad, acción. Pero, cuando se mira el fenómeno lingüístico más de cerca, es posible relativizar aquella distinción. Tal vez la acción no es sino una cualidad fugaz. Y la sustancia, un conjunto de cualidades que, como nos parecieron suficientemente relevantes, hemos usado como materias primas para construir una clase. Una vez trazado este esquema, no nos hemos preocupado por respetarlo estrictamente. Nos cuesta advertir que, con aquella oración, no queremos hacer otra cosa que afirmar que el objeto que señalamos pertenece a la clase de los pájaros (junto con cóndores y ñandúes), a la de lo verde (junto con la hierba y los cocodrilos) y a la de lo que vuela (junto con los aviones y los mosquitos). Sabemos, es cierto, que la acción de permanecer es a menudo más duradera que la calidad de fugaz. Y que algunos elementos radiactivos (sustancias) se desintegran tan rápidamente que a su lado una chispa parece tan eterna como la pirámide de Keops. Pero, fuertemente influidos por el lenguaje en el que pensamos, seguimos convencidos de que el verbo y el sustantivo son gramaticalmente distintos porque corresponden a elementos reales de distinta *naturaleza*. Al suponer presupuestos de esta clase, no solemos prestar atención al contenido que atribuimos a la palabra "naturaleza"<sup>36</sup> o a otras semejantes, de modo que las usamos como si todo el mundo pudiera comprenderlas y aceptarlas en el mismo sentido que nosotros.

Por mi parte, prefiero decir que el pollo es un pájaro comestible, no porque tenga pajaridad y comestibilidad, sino porque he (de hecho, todos hemos) aceptado agruparlo por una parte en la clase que incluye a canarios y pingüinos y por otra parte en la que incluye a vacas y zanahorias, así

<sup>36</sup> Basta consultar el diccionario para advertir que la palabra "naturaleza" encierra, en sus diversas acepciones, la idea de lo dado, lo permanente, lo eterno, justo y virtuoso. Es una palabra tan tranquilizante que su aparición en un razonamiento tiende a hacernos descargar en ella cuanto haya en nosotros de duda o inquietud. Un interesante estudio del uso de este vocablo en un discurso tan complejo y polémico como el de los juristas puede consultarse en Bulygin, Eugenio, *La naturaleza jurídica de la letra de cambio*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1961.

como lo incluimos en la clase de lo que tiene plumas, de lo que cuesta menos de cien pesos el kilo, de lo que aumenta el colesterol y de lo que mi primo Pepe criaba en su granja hasta que se fundió. Cualquier objeto, material o inmaterial, puede ser identificado o construido, como puede ser incluido en innumerables clases; e innumerables clases pueden ser construidas por nosotros o por otras personas. Eso sí: sólo nos importa identificar o construir algunos de esos objetos, así como sólo algunas de aquellas clases tendrán alguna relevancia para quien las construya o para otros. Por eso no pasamos la vida identificando o clasificando objetos, y por eso el diccionario no contiene palabras para designar las infinitas clases posibles, sino tan sólo aquellas que a cierto número de hablantes ha parecido conveniente construir.

De este modo, ejercemos a nuestra voluntad el procedimiento de *abstracción*. Cuando, a partir de varios o muchos objetos previamente identificados, construimos una clase, abstraemos de ellos ciertas características, que son las que nos sirven como criterio para decidir si un objeto cualquiera pertenece a esa clase o queda excluido de ella. "Abstraer" significa separar mentalmente ciertas cualidades para considerarlas con independencia del objeto que las *tiene*. Cuando construimos la clase de las lámparas, abstraemos de una gran cantidad de objetos diversos la característica de producir luz y la de servir para iluminar a voluntad algún lugar oscuro. En principio, cualquier objeto que reúna esas características será para nosotros un buen candidato al nombre de lámpara. Pero está claro que un concepto que sólo tenga esas cualidades es *abstracto*: no es algo que esté ahí, sino el producto de una operación mental. Las lámparas verdaderas son de metal, de madera o de algún otro material; funcionan con corriente eléctrica, con pilas, con aceite, con gas o con algún otro combustible. Son grandes o pequeñas, hermosas o feas, mías o ajenas, están deterioradas o en buen estado. Pero la abstracción no incluye ninguna de esas características, que llamamos *accidentales* sencillamente porque no las hemos abstraído. Y no las hemos abstraído porque no quisimos abstraerlas. No lo quisimos al construir el concepto de lámpara, pero sí al crear las clases de lo metálico, lo que es de madera, lo que funciona con aceite, lo que es mío o lo que funciona bien. Y a su vez, al construir estas otras clases, no nos ha parecido relevante si el objeto genera luz o es más oscuro que conciencia de tirano.

Una vez que hemos practicado el arte de la abstracción, ya no queremos abandonarlo. Con el valioso auxilio del lenguaje, no nos limitamos ya a construir clases abstractas a partir de objetos materiales. Construimos clases de clases, relaciones entre clases (que son también clases de clases, en un sentido más restringido), clases de relaciones entre clases y relaciones entre clases de clases de relaciones entre clases de clases de objetos materiales. La escala ascendente de la abstracción es indefinida, y de este modo, a partir de este o de aquel pájaro, llegamos a construir algo tan complejo como un ornitólogo. Para eso pasamos por la clase de los pája-

ros, por la clase de los humanos, por cierta relación entre esta última clase y la clase de todos los segmentos identificables de la realidad, relación a la que llamamos conocimiento, por la clase de todos los conocimientos que se relacionan entre sí temática y metodológicamente, a la que llamamos ciencia, y a la clase de los miembros de la clase humana que tienen conocimientos científicos acerca de la clase de los pájaros. Todo esto, por decirlo de un modo extremadamente sencillo. Tratemos de imaginar los pasos de abstracción que llevan a la construcción de una idea como la de raíz cuadrada de dos, o de populismo conservador, y veremos cuán abstractos son algunos de los conceptos que empleamos con cierta soltura en nuestro discurso científico o cotidiano.

3. PREGUNTA: Entonces ¿podemos decir que existen objetos materiales, que son segmentos de la realidad, y objetos inmateriales, que son las clases de objetos materiales u otras abstracciones construidas a partir de ellas?

RESPUESTA: Si tuviera que atenerme a esa nomenclatura, diría que sí. Pero, hablando con mayor rigor, prefiero ser más restrictivo y llamar objetos sólo a los que he definido como materiales.

La pregunta contiene demasiadas palabras que ahora es preciso replantear: "objetos", "materiales", "realidad" e "inmateriales".

Desde el principio hemos empleado el verbo "existir", que más tarde relativizamos, y mientras tanto hemos aceptado que el conjunto de todo lo que existe constituye la realidad. Al hablar de la realidad, empleábamos expresiones como "la realidad que nos rodea", para indicar que esa realidad (cuya existencia habíamos supuesto antes) es un bloque que nos incluye y en el que nosotros vamos recortando objetos. Estos objetos, desde luego, son reales, porque son segmentos de la realidad.

Sin embargo, hay en esto una pequeña trampa. La realidad no viene dividida en objetos: nosotros la dividimos. Y ejercemos esa potestad de varias maneras distintas: la pluma del antiguo sombrero de mi abuela, que ahora integra, con otros elementos, el disfraz de carnaval de mi sobrina, es (considerada como) un objeto individual en sí misma, pero además como integrante de otros dos objetos: el sombrero de mi abuela y el disfraz de mi sobrina. Y estos dos objetos son incompatibles entre sí respecto de la pluma, porque ninguno de los dos (tales como los he identificado) estaría "completo" sin ese adorno.

En otras palabras, aunque aceptemos que la realidad *está ahí*, los objetos no están ahí del mismo modo, o con la misma intensidad. Ellos dependen de alguna interpretación de la realidad, de alguna manera de recortar-

la  $\gamma$  como acabamos de ver, diversas e incompatibles maneras de recortar la realidad pueden coexistir sin conflicto alguno, precisamente porque esas *maneras* no están en la realidad, sino en nuestra mente. De este modo, decir que se trata de objetos *reales* sólo puede significar que son recortes del material hallado en la realidad, sin atribuir la misma realidad al recorte mismo.

Tal vez sería más claro hablar de objetos materiales. Un objeto material (una vez digerida la definición dada en la respuesta 1), es, como ya dije, una construcción, de modo que el nombre mismo de *objeto* debería tomarse con pinzas: sugiere acaso una excesiva independencia de los sujetos. Pero, como la materia prima usada para esa construcción es pura percepción empírica, sería excesivo llamarla sin más una *abstracción*. Este nombre parece más apropiado para los conceptos, tales como las ideas de clase u otras cuyo grado de abstracción es aún superior.

En este sentido, parece adecuado (en función de nuestra propia comprensión) aplicar a estos objetos el adjetivo de *materiales*.

Los conceptos (las ideas de clase) no son objetos materiales en este sentido, porque ningún elemento de aquella "realidad que nos rodea" es susceptible de ser identificado o señalado como un concepto.

Pero un concepto puede estar construido de tal modo que los objetos que formen la clase representada por el concepto hayan de ser objetos materiales, o al menos objetos tales que se manifiesten empíricamente.

En estos casos, cuando no advertimos en la realidad segmento alguno que, identificado como objeto, satisfaga las condiciones del concepto (y, además, no creemos que haya tales segmentos en lugares que por el momento escapen a nuestra percepción directa), tenemos una buena razón para afirmar que los objetos pertenecientes a esa clase "no existen". Tal es el caso de las brujas y de los fantasmas: sabemos bastante bien qué condiciones debería reunir un objeto para ser denominado con alguno de esos nombres de clase, pero jamás hemos encontrado (en la vida real) un ente que las reúna ni creemos que vayamos a encontrarlo en el futuro.

Ahora bien, las construcciones abstractas, como los conceptos en general, no son susceptibles de esta distinción. Cuando digo que los centauros no existen, quiero decir que el conjunto de la realidad no contiene centauros. Pero la clase de los centauros existe en cierto modo, porque la hemos construido (aunque esté vacía) y la usamos de vez en cuando en nuestro discurso. Hay cierta *realidad* en ella, porque si alguien afirmara que un centauro es una personificación de Quetzalcóatl en la mitología azteca diríamos, seguramente, que se encuentra en un error. Esa realidad, por comparación con la cual juzgamos que aquella afirmación es falsa, no es material, no se ve ni se toca directamente: está en la cultura, ya que la idea de centauro corresponde, de hecho, a la tradición mitológica grecorromana.

¿Llamaremos a estas ideas, entonces, "objetos culturales"? Podemos hacerlo, si lo deseamos. Pero, en todo caso, deberíamos recordar que es-

tos objetos son menos "objetivos" que los materiales: serían, por así decirlo, *objetos subjetivos*, desde que su realidad es construida por la conciencia; o *intersubjetivos*, en la medida en que el juicio sobre su "existencia" se apoye en cierta interpretación de tradiciones culturales más o menos compartidas.

Este tema, una vez despojado de su empaque ontológico, tampoco es tan dramático como parecía al principio. Si hay que tomar alguna decisión, entonces, optaré por llamar objetos en sentido estricto sólo a los que he definido como objetos materiales. Sin embargo, a veces puede resultar cómodo llamar objetos a las ideas o atribuirles existencia o inexistencia, en expresiones tales como "la validez del razonamiento es el objeto de la lógica", o "no existe tal cosa como la inteligencia del gusano". En casos como el primero, el vocablo "objeto" es usado en un sentido más amplio, como contenido de las reflexiones de un metalenguaje<sup>37</sup>, en tanto el otro puede reducirse a proposiciones de forma más básica, como "los gusanos no son inteligentes".

Sea como fuere, la decisión apuntada no deja de exhibir alguna arbitrariedad. En cierto sentido, los conceptos de cualquier grado de abstracción se construyen unos a partir de otros y, en última instancia, reposan sobre nuestras experiencias sensibles, cuyas características (previamente delimitadas y relacionadas) hemos abstraído luego para formar con ellas los primeros conceptos. Y, en otro sentido, no hemos de olvidar que los objetos mismos, tales como nuestra mente los aprecia, no son completamente materiales, pues el modo en que los recortamos de la realidad sensible podría considerarse una forma de abstracción: separamos mentalmente una parte de lo que vemos para considerarla aisladamente, con cierta independencia del resto de la realidad.

Pero no vamos ahora a perdernos en esta disquisición ontológica. Como hemos resuelto que la ontología está a nuestro servicio, y no al revés, nos bastará la conciencia de haber adoptado una decisión lingüística clara y útil para los objetivos (extremadamente generales) del modelo que estamos construyendo. Podríamos adoptar una decisión distinta, pero en ese caso quedaríamos inundados de *objetos*: no sólo serían objetos la mesa y la silla que usamos, sino también los fantasmas, la teoría geocéntrica de Ptolomeo, la globalización de la economía, la República de Padania<sup>38</sup> y la

supuesta inmortalidad del cangrejo overo. Tendríamos así objetos con distinto grado de vinculación con la realidad material, grado que en ciertos extremos llegaría a ser muy tenue. Entre ellos habría objetos existentes y objetos inexistentes, diferencia que se haría cada vez más difícil establecer a medida que se ascendiera en la escala de la abstracción. Y aun los objetos inexistentes tendrían alguna forma de existencia, ya que la construcción de los conceptos es un hecho psicológico y cultural. De modo que tendríamos que distinguir entre la existencia material y la existencia cultural: los fantasmas tendrían la segunda forma de existencia, pero no la primera<sup>39</sup>.

Sería posible hablar en estos términos, pero hacerlo me parece innecesariamente complicado<sup>40</sup>. Se supone que hablamos para entendernos y, en este supuesto, parece importante distinguir claramente las condiciones de verdad de las proposiciones que usamos. No digo con esto que tengamos que saber si esas proposiciones son verdaderas o falsas: después de todo, nuestro conocimiento del Universo es apenas una isla rodeada por un mar de ignorancia. Pero sí conviene tener en claro qué condiciones, si pudiésemos averiguarlas, nos harían aceptar la verdad o bien la falsedad de cada proposición. Esto es relativamente fácil cuando hablamos de objetos materiales, porque las condiciones relevantes de tales objetos se hallan (o podrían hallarse, llegado el caso) a la vista de todos. A veces tenemos desacuerdos, pero esos desacuerdos se originan en la imperfección de nuestro conocimiento de la realidad material. Cuando hablamos de conceptos abstractos lo hacemos con el mismo lenguaje que empleamos para los objetos materiales, pero la base de nuestros desacuerdos se amplía a medida que ascendemos en la escala de la abstracción: no sólo depende de nuestro parcial desconocimiento del universo material, sino, además, del modo diferente que tenemos unos y otros para construir o interpretar los "objetos inmateriales". Una decisión metodológica como la que propongo no ayuda a resolver esta dificultad, pero al menos no contribuye a disimularla.

En efecto, si alguna ventaja tiene haber construido el concepto de realidad, esa ventaja consiste en explicar el hecho de que todos tenemos (o podemos tener, llegado el caso) las mismas percepciones, con total independencia de que nos gusten o no nos gusten. Aunque en el análisis que venimos haciendo hemos partido de lo subjetivo, nos importa mucho establecer una interpretación coordinada de nuestras subjetividades (esto es una intersubjetividad). Y, cuando lo intersubjetivo llega al extremo de no

<sup>37</sup> Cuando hablamos acerca de algo, llamamos objeto a aquello de lo cual hablamos. Para hablar usamos un lenguaje; pero, cuando el objeto de nuestro discurso es también un fenómeno lingüístico (ya sea del mismo idioma que usamos o de otro), ese lenguaje del que hablamos se llama *lenguaje objeto* por su relación con nuestro discurso, en tanto el lenguaje de nuestro discurso se llama *metalenguaje* por relación con el lenguaje objeto. Un desarrollo mayor de este tema, introducido ya en el Capítulo I, nota 2, puede hallarse en Guibourg, Ghigliani y Guarinoni, obra citada, páginas 26 a 30.

<sup>38</sup> Hubo en Italia un grupo separatista que propugnaba la independencia de la parte septentrional de ese país y proclamaba a esa región como "república de Padania".

<sup>39</sup> Este tema fue mencionado ya en el capítulo I, nota 4.

<sup>40</sup> Se atribuye al filósofo medieval Guillermo de Occam (aprox. 1298-1349) la sentencia *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (no deben multiplicarse las entidades más de lo necesario). La tradición filosófica llama a esta propuesta la *navaja de Occam*, que sirve "para afeitar las barbas de Platón". Trato de seguir en este punto, a mi modo y a mi riesgo, lo que nos sugiere aquella enseñanza del maestro inglés.

generar controversias prácticas en absoluto, lo consideramos apto como base, acaso no suficiente pero sí sólida, para decidir acerca de la verdad de las proposiciones más allá de opiniones o preferencias. A ese extremo de la intersubjetividad atribuimos *objetividad*. Y, al hacerlo, le damos el nombre de realidad. Aceptamos que sabemos poco de esa realidad, pero, sobre lo que sabemos (o creemos que sabemos), asentamos firmemente nuestras creencias. Acerca de la realidad que ignoramos, abrigamos diferentes hipótesis; pero damos por sentado que, si se trata de *realidad*, ha de ser la misma para todos, ya sea para quienes la conozcan mal o peor, para quienes estén equivocados acerca de ella, para quienes resulten beneficiados por ella y para quienes la desapruében, la teman o la aborrezcan. Nuestras afirmaciones abstractas se fundan, también, en lo que sabemos o creemos saber acerca de la realidad; pero, si atribuimos condición *real* al procedimiento de abstracción con el que cada individuo, cada grupo o cada cultura elabora en cada tiempo sus constructos, corremos el riesgo de convertir el diálogo en una disputa sin fin. Por ejemplo, mi abuela dirá que la pluma es parte de su antiguo sombrero, mi sobrina sostendrá que integra su disfraz de Carnaval y cada una reprochará a la otra, con distintos argumentos perfectamente razonables, no tomar en cuenta la "realidad objetiva"<sup>41</sup>.

#### 4. PREGUNTA: Pero ¿los objetos ideales no existen en la realidad mental?

RESPUESTA: Podemos aceptar una realidad mental que contenga nuestros pensamientos, pero postular objetos ideales va más allá de eso.

Éste es un punto en el que creo conveniente hacer una distinción. Si yo formo parte de la realidad, lo que sucede dentro de mí (de mi conciencia) también integra esa realidad. En mi conciencia hay en cada momento recuerdos, deseos, emociones, pero también imágenes mentales de lo existente (lo que mis ojos ven en este momento, lo que he visto la semana pasada) o de lo inexistente (las hadas, los duendes, la escultura que estoy empezando a proyectar). La naturaleza precisa de estos pensamientos no ha sido aún determinada por los neurólogos, pero es claro que se trata de fenómenos que suceden en mi cerebro en un momento determinado. Como

tales, forman parte de la realidad (enseguida veremos si conviene llamar objetos a los acontecimientos reales). Forman parte de una realidad que es común a todos, porque el hecho de que yo esté pensando ahora en Caperucita Roja es real y su descripción es verdadera, aunque mis vecinos estén pensando en el fútbol, prefieran al lobo feroz o jamás hayan oído hablar de cuentos infantiles. En este sentido, no hay una realidad *para mí*, que la pienso, y otra para mis vecinos, que no la piensan: la realidad global, que es de todos, incluye el hecho de que yo esté pensando ahora en Caperucita Roja. Pero ¿qué sucede cuando abandono ese recuerdo de la infancia y me concentro en el estudio del presupuesto nacional? Que el fenómeno psíquico que hace un momento integraba la realidad ya no la integra, porque ha sido reemplazado por otro fenómeno más prosaico.

Ahora bien, cuando alguien sostiene que Caperucita Roja existe como objeto ideal no quiere decir simplemente que en este momento determinado hay una persona que está imaginando una niña de capucha encarnada que cruza imprudentemente el bosque cargando una canasta. Quiere decir que Caperucita Roja es una realidad cultural con independencia de que alguien piense en ella en este preciso instante. La propuesta es seductora, porque nos provee un armario ontológico donde guardar las hadas, los unicornios y personajes como Hércules Poirot, Jean Valjean o Martín Fierro<sup>42</sup>. Pero aceptarla tiene un alto costo en perplejidades de difícil solución.

Una de ellas es el modo de acceso al mundo de los objetos ideales. ¿Cuántas o cuáles personas deben haber pensado alguna vez en el ente que es candidato a objeto ideal? ¿Es preciso que haya algo escrito? ¿Que el escrito se haya conservado y siga siendo leído con cierta periodicidad mínima? ¿Basta que muchos piensen a veces en él? ¿Y si eso sucede en una cultura, pero no en otras? ¿Será suficiente que una sola persona haya pensado alguna vez en tal ente, aunque no haya comunicado su pensamiento a otros? Según sean nuestras respuestas, ¿hablamos entonces de entes que pueden ser (idealmente) reales en una cultura, pero no en otra, que pueden existir para un sujeto pero no para otro? Esta perspectiva deja de cumplir ese requisito, convencional pero tan conveniente, de que la realidad, si hemos de postularla, sea la misma para todos. ¿Diremos, en cambio, que la imagen de una pintura rupestre que cierto individuo de la edad de piedra concibió pero no llegó a concretar porque murió enseguida en una cacería de mamuts<sup>43</sup> integra

<sup>41</sup> De más está decir que disputas de esta clase no sólo se observan en el seno de la familia. Guerras sanguinarias se han entablado por diferencias semejantes (o, al menos, empleando tales diferencias como pretexto para otros motivos menos expresados). De hecho, si se analizan los debates actuales acerca de lemas políticos, morales o jurídicos, es fácil observar cómo la postulación de realidades inmatriciales contribuye a endurecer las posiciones encontradas y a trabar el diálogo fructífero.

<sup>42</sup> Este mismo armario contiene acaso estantes más elevados en los que puedan guardarse el Bien, la Justicia, la Belleza y otros valores o principios. La ansiedad que sentimos por sentirnos seguros bajo el amparo de una realidad axiológica nos impulsa a menudo a propugnar la tesis que estoy criticando.

<sup>43</sup> No hablo aquí del *hecho* de que aquel individuo haya tenido esa imagen mental, que -si sucedió- fue un acontecimiento ciertamente real. Me refiero a la imagen misma, como entidad de algún modo "producida", generada, por aquel acontecimiento.

desde entonces la realidad ideal de todos? Este tipo de respuesta no presenta la dificultad anterior, pero sí otra simétrica: la de imponer a todos una realidad superpoblada con cada uno de los pensamientos de cada uno de los individuos que han vivido a lo largo de la historia del planeta. En este punto, otra alternativa puede tentarnos: postular que los objetos ideales no requieren haber sido efectivamente pensados, con tal que sean *imaginables*. Si decimos esto, la superpoblación ontológica alcanza tales proporciones que se torna inútil el concepto de realidad, sencillamente porque hace imposible, por definición, imaginar algo que no sea real, que no exista en algún sentido. El resultado es tan vacuo como decir que los triángulos equiláteros pueden ser *pirulos* o *impirulos*, pero que cualquier figura plana cerrada por tres lados rectos e iguales es un triángulo equilátero pirulo.

De acuerdo con estos argumentos, parece mucho más prudente considerar los entes como Poirot o Fierro (no el detective y el gaucho de carne y hueso, que jamás existieron, sino los personajes literarios que llevan esos nombres) como constructos culturales de los que no tiene sentido predicar existencia o inexistencia, salvo en el sentido figurado en el que formulamos nuestras descripciones de una cultura. Quedan, así, en la misma categoría que las palabras de clase (sustantivos, adjetivos, verbos, adverbios), que tienen empleo diferente pero son también fruto -sin duda útil- de las construcciones culturales. Esto no impide hablar de ellos con propiedad ("Sancho Panza era el escudero de Don Quijote"); pero deja en claro que la verdad de una proposición tal depende de ciertos constructos aceptados en la cultura a la que nos referimos y no al hecho concreto de que, aquí en la tierra o en algún paraíso de las ideas, haya "realmente" un campesino gordo que, montado en su asno, acompañe a su noble demente en fantasías caballerescas.

##### 5. PREGUNTA: LOS estados de cosas y los acontecimientos ¿existen también?

RESPUESTA: SÍ, integran la realidad en la medida en que sean materialmente identificables a partir de percepciones concretas. Pero eso no los transforma necesariamente en objetos: esta calificación requiere, además, cierta permanencia temporal y -sobre todo- criterios de identificación sólidamente establecidos.

Es bastante común distinguir entre cosas (el reloj que llevo en la muñeca) y estados de cosas (que ese reloj marca ahora las tres menos cuarto). También se habla de acontecimientos, que son cambios en los estados de

cosas<sup>44</sup> (mi reloj ha empezado a marcar las dos y cuarenta y seis minutos). La diferencia entre estos conceptos no parece relevante desde el punto de vista de la existencia que podemos atribuirles. A medida que pasa el tiempo, muchas características de la realidad que nos rodea se modifican. Esto sucede en forma continua (el *perpetuo devenir* del que a menudo hablan los filósofos), pero a veces no lo advertimos. Y otras veces, aunque lo advertamos, no nos importa. Cuando no lo advertimos o no nos importa, decimos que cierto estado de cosas permanece (por ejemplo, el río de Heráclito es juzgado por nosotros el mismo río porque no se sale del cauce habitual, aunque el agua que corre por él no sea la misma en cada instante). De este modo podríamos afirmar que, si un acontecimiento es una sucesión de estados de cosas, o el cambio de un estado de cosas por otro, un estado de cosas es un acontecimiento que apreciamos como si fuera estático. Pero, a su vez, un estado de cosas es una relación entre objetos (cosas) dentro de cierto espacio temporal.

La precedente caracterización de esos conceptos podría parecer paradójica; pero nuestra perplejidad disminuye si tomamos en cuenta el factor subjetivo que se halla presente en nuestras apreciaciones de la realidad. Nosotros somos quienes escogemos las características de la realidad que juzgamos relevantes. Esas características pueden presentarse a nuestros ojos como duraderas y estáticas (el Aconcagua está en Mendoza) o como fugaces y dinámicas (Eugenio estornuda). Pero lo que llamamos Aconcagua es a su vez un estado de cosas (una relación entre partículas de materia acumuladas de cierta manera) y un acontecimiento (ya que esa relación entre las partículas depende de cierta fuerza de atracción que unas ejercen sobre otras). Por otra parte, el Aconcagua mismo no existía en la época de los dinosaurios, lo que revela en él cierto cansino dinamismo, y el estornudo de Eugenio dura cierto tiempo, en cuyo breve transcurso podría interpretarse como un estado de cosas que *permanece*. La distinción entre objetos, estados de cosas y acontecimientos es, pues, subjetivamente contingente. Ella depende de nuestra decisión al apreciar cierto segmento de la realidad, habida cuenta de la relevancia que atribuyamos a su siempre presente complejidad (para considerarlo como objeto o como estado de cosas) o de la escala temporal con la que estemos dispuestos a medirlo (para verlo como objeto -o estado de cosas- o bien como acontecimiento).

<sup>44</sup> Usualmente decimos que algo ha acontecido cuando notamos una modificación de un estado de cosas. Se puede hilar más fino: en la *lógica del cambio*, de von Wright, se admite que la permanencia de un estado de cosas en el tiempo puede computarse también como cambio (Wright, Georg H. von, *Norma y acción, una investigación lógica*, Madrid, Tecnos, 1970, página 48). Pero en la reflexión que aquí se desarrolla no es preciso apelar a esa precisión.

En este punto, por cierto, conviene recordar que, cuando restringimos el significado de la palabra "objeto" para designar sólo los objetos materiales, otras entidades competirían con estos últimos como candidatos a la misma calificación. En tono de broma, hemos considerado la inteligencia del gusano y la inmortalidad del cangrejo, pero podríamos proponer otros entes más adustos, como la velocidad de la luz o la ley de oferta y demanda. Si éstos fueran acontecimientos o estados de cosas y se observaran en la realidad, ¿no serían también objetos? Y, si fueran objetos ¿no serían objetos inmatrimales?

Esta es una muestra de las dificultades que enfrentamos cuando queremos introducir claridad en nuestros conceptos y a la vez conservar en lo posible las estructuras lingüísticas en las que ellos han sido construidos. Estas dificultades sólo pueden resolverse mediante la estipulación; esto es, adoptando decisiones explícitas acerca del significado que haya de atribuirse a las palabras. Pero, en algún momento, esas decisiones han de chocar con el uso común: si no fuera así, no sería preciso introducir claridad alguna adicional.

Hemos definido, en efecto, "existencia" y "objeto" en términos de amplitud distinta. Dijimos que un ente existe cuando estamos (poco menos que unánimemente) dispuestos a tomarlo en cuenta, llegado el caso, para fundar nuestras creencias o actitudes<sup>45</sup>. Dijimos también que un objeto es un segmento de realidad al que atribuyo la unidad de un conjunto de sensaciones visuales, táctiles, auditivas o de cualquier otra clase semejante, simultáneas o sucesivas. De aquí puede concluirse que, si bien todos los objetos existen, estamos habituados a atribuir existencia a otros entes, además de los objetos.

Desde luego, no estamos hablando aquí de realidades trascendentes sino de nomenclaturas, de herramientas conceptuales. Estas herramientas están destinadas a ser empleadas dentro de cierto contexto de interés, que incluye parámetros de intensidad y de tiempo. En un contexto determinado, algunos entes se nos aparecen como objetos; otros, como acontecimientos o estados de cosas. Si estoy pasando un día de campo, distinguiré el arroyo y el árbol de la orilla como objetos, el hecho de que el árbol está en la orilla izquierda como un estado de cosas y el hecho de que las hojas del árbol se muevan con el viento como un acontecimiento. Si me intereso por un horizonte temporal más amplio, veré el arroyo que corre y el árbol

que vive y crece como acontecimientos en constante devenir. Si mi contexto de interés comprende un mayor nivel de complejidad y un horizonte temporal instantáneo, puedo apreciar el arroyo y el árbol como relaciones (estados de cosas) entre moléculas, átomos o partículas subatómicas (a escoger como objetos según el nivel de análisis que se pretenda). En cada uno de estos contextos de interés, mi manera de nombrar cada segmento de la realidad o cada cambio de estado de un segmento será tal vez diferente. Pero, si al escoger mi modo de hablar voy a ampliar en algún aspecto mis conceptos de realidad o de objeto, debo tener muy presente el riesgo al que me refería en el ejemplo de la pluma de mi abuela.

La ontología, en efecto, está al servicio del pensamiento. No específicamente de *mi* pensamiento: si yo me considerara solo en el mundo, sería solipsista y mantendría una ontología que sólo consultara mis preferencias. Conceptos tales como realidad, existencia y objeto implican -como dije antes- objetividad, que es el modo como llamamos a la intersubjetividad cuando no esperamos respecto de ella disenso alguno. En este contexto, no es tan importante si un ente es objeto, estado de cosas o acontecimiento sino si el modo en que todos lo observamos e interpretamos es tan sólidamente coincidente que nos atrevamos a postularlo como real. Tal vez una estructura lingüística distinta de la que hemos heredado de los antiguos nos permitiera prescindir de estos conceptos tan resbalosos para sustituirlos por otros más precisos; pero el intento de fundar tal lenguaje excedería en mucho las pretensiones de este libro, que sólo busca clarificar el pensamiento concebido en el lenguaje habitual. En esas condiciones, pues, es posible advertir que los seres humanos, así como distinguimos colores y sonidos de acuerdo con nuestra constitución biológica, y sólo a partir de ella investigamos mediante instrumentos las vibraciones que no percibimos naturalmente, tenemos también ciertas escalas temporales, relacionadas con la vida humana, y ciertas tendencias en materia de juicios de relevancia, relacionadas con los intereses humanos. Podemos concebir otras escalas e imaginar otras condiciones como relevantes, pero lo hacemos, culturalmente condicionados, como extensiones de nuestros puntos de vista originales. En el continuo bidimensional<sup>46</sup> de cosas, estados de cosas y acontecimientos, solemos llamar cosas (objetos) a entes que integran la realidad con cierta permanencia adecuada a nuestra escala temporal, acontecimientos a entes que son (en principio) fugaces dentro de la misma escala y estados de cosas a situaciones en las que, durante un lapso mayor que el que asignamos a

<sup>45</sup> Toda ocasión es poca para prevenir una equívoca interpretación de esta definición. Un ente no existe porque nos gusta, ni porque lo conocemos, ni porque pensamos, creemos o confiamos en él. Hemos postulado la realidad como un ámbito poblado de objetos, conocidos o desconocidos, agradables, neutros o desagradables, que comparan entre sí un par de características: que pueden eventualmente ser conocidos por alguien y que, en caso de llegar a ser conocidos, valdría la pena para cualquiera tomarlos en cuenta a la hora de asumir ciertas creencias o actitudes.

<sup>46</sup> Digo que es un continuo bidimensional porque, dentro de su ámbito, los entes se sitúan de acuerdo con su complejidad (la relevancia que atribuimos a su complejidad) y su duración (la relevancia que asignamos a la permanencia en el tiempo de ciertas características que a su vez juzgamos relevantes para nuestra apreciación).



los acontecimientos pero menor que el que atribuimos a los objetos, relacionamos entre sí ciertas cosas de acuerdo con lo que juzgamos relevante acerca de su estado.

Estamos acostumbrados, pues, a pensar que nos movemos en un mundo de objetos y que, en ese mundo, los objetos se relacionan entre sí de maneras diferentes y sufren cambios muy diversos. Como somos nosotros quienes relacionamos los objetos entre sí (por medio de nuestros juicios de relevancia aplicados a algunas de las infinitas características apreciables en los objetos mismos), como somos nosotros quienes notamos los cambios en los objetos (según lo que nos parezca interesante entre las infinitas modificaciones que se operan en cada instante), la identificación de los estados de cosas y de los acontecimientos resulta hallarse sujeta, en medida mayor que la identificación de los objetos mismos, a consideraciones fundadas en los intereses o fines del observador. Así, la característica de objetividad que por definición asignamos a los objetos se presenta con menor intensidad al hablar de acontecimientos y estados de cosas, con lo que desde el punto de vista pragmático conviene tratar a estos entes con cierta precaución. Ellos son diferentes de los pretendidos objetos ideales en que forman parte de (suceden en) la "realidad que nos rodea" (esto es, la realidad material), ya que es posible señalarlos o mostrarlos; pero se les parecen en que su identificación no es completamente pacífica<sup>47</sup>. Por eso, con toda la consideración debida a la realidad material y con los reparos que pueden formularse a la estructura del lenguaje tradicional, escojo mantener la distinción entre los objetos (materiales, claro) y otros entes de la realidad y no admitir, en el club ontológicamente privilegiado de los objetos, sino a entes cuya duración nos parezca relevante pero, además, acrediten una identificabilidad que cualquiera (y no un grupo determinado) pueda calificar como "objetiva".

Cuando alguien, en medio de una discusión política, económica o de otra clase, dice "Aquí lo que pasa es que...", está proponiendo un modelo diferente de estado de cosas o de acontecimiento, fundado en un juicio de relevancia específico.

## IV DÓNDE Y CUÁNDO

### 1. PREGUNTA: ¿Qué son el espacio y el tiempo?

RESPUESTA: Son criterios que usamos para ordenar los objetos y los acontecimientos.

El espacio y el tiempo son conceptos que han intrigado siempre a los filósofos. San Agustín, por ejemplo, decía saber qué es el tiempo, siempre que no se lo preguntaran. Tal vez tanta perplejidad pueda explicarse por el hecho de que es imposible definir el tiempo sin apelar a otro concepto que lo presuponga, como antes y después, sucesión cronológica o secuencia de acontecimientos. Y otro tanto sucede con el espacio, que no puede definirse sin echar mano de palabras como aquí y allá, lugar, cerca y lejos u otras que, a su vez, estén ya teñidas por la propia idea de espacio.

Esa circularidad de ambos significados ha tendido a sumir en el misterio la naturaleza de circunstancias tan esquivas. Como ellas no pueden definirse en términos de otros conceptos, se las ha entendido a menudo como una suerte de términos primitivos<sup>48</sup> del conocimiento. Kant las llamaba *formas de la intuición sensible*: esto es, modos en que nuestros sentidos perciben los objetos siempre y cada vez que los perciben.

Pero, aun cuando se entienda al espacio y al tiempo como modos de percibir, antes que como características de la realidad, tenemos la costumbre de preguntarnos por ellos en términos fuertemente ontológicos, como

<sup>48</sup> En un lenguaje, el significado de unas palabras puede explicarse mediante otras palabras y el de éstas por otras más. Si no estamos dispuestos a caer en circularidad (es decir, en acabar explicando unas palabras mediante otras que precisamente tratábamos de explicar), será preciso queelijamos algunas cuyo significado sea conocido (o, en la práctica, pueda explicarse por medios no verbales). Este problema sólo se presenta con el lenguaje natural cuando queremos enseñar un idioma a alguien que no habla ninguno que conozcamos (como los infantes). Pero en los sistemas formales de signos, como los que suelen emplearse en lógica simbólica, es importante determinar de qué signos no definidos se parte para definir los demás. Esos signos, que permiten construir el significado de todos los demás del mismo sistema sin que el sistema pretenda definirlos a su vez por otros signos, suelen llamarse entonces *érminos primitivos*, por oposición a los *términos definidos*.

cuando inquirimos qué son *en realidad* el espacio y el tiempo, o tratamos de averiguar si el tiempo puede reducirse al espacio o viceversa.

En este tema, muchos pensarían que dejo un cabo suelto si no hago referencia a la teoría de la relatividad. Einstein, en efecto, ha indicado que el espacio y el tiempo no son magnitudes independientes entre sí, sino partes de un continuo al que podría llamarse espacio-tiempo. La razón podría resumirse así: dos acontecimientos, A y B, que ocurren en dos puntos que se mueven a gran velocidad uno respecto del otro, pueden ser legítimamente apreciados en distinto orden temporal según el observador se encuentre en A, en B o en un tercer punto. A su vez, la distancia se mide entre acontecimientos y no entre cuerpos (ya que la distancia entre cuerpos en movimiento sólo puede juzgarse en relación con la posición de cada cuerpo en un momento determinado), de modo que la medida de la distancia se halla vinculada a la del tiempo y depende también del observador. En cambio, cierta operación matemática entre la distancia espacial, el transcurso temporal y la velocidad de la luz permite calcular el "intervalo" espaciotemporal entre dos acontecimientos, intervalo que resulta uniforme para cualquier observador<sup>49</sup>.

Pues bien, la teoría de la relatividad postula un vínculo entre dos criterios que hemos usado separadamente durante muchos milenios. Al hacerlo, propone un criterio unificado que pueda integrarse a la física como una fuente de medición más objetiva (menos dependiente de un observador determinado). La utilidad de la propuesta se revela en los casos en los que se hallan en juego grandes velocidades y distancias (como las que se observan en la astronomía). El espacio y el tiempo, en cambio, han sido abstraídos por el hombre a partir de sus percepciones cotidianas en un mundo pequeño, en el que las velocidades perceptibles son mucho menores que la de la luz y, sobre todo, los puntos de referencia parecen obvios, aunque de hecho no lo sean<sup>50</sup>. En esos límites sigue teniendo sentido hablar del espacio y del tiempo como magnitudes separadas. Pero, en todo caso, también podríamos ajustarnos al criterio unificado del espacio-tiem-

<sup>49</sup> Por supuesto, ésta es una explicación extremadamente resumida y simplificada, que entiendo válida para el argumento que ahora nos ocupa. Para comprender -en lenguaje accesible- algo más de un tema tan complejo, puede recomendarse Russell, Bertrand, *El ABC de la relatividad*, Buenos Aires, Fabril Editora, 1964.

<sup>50</sup> El punto de referencia es el que sirve al observador para apreciar las magnitudes. Para un habitante de Buenos Aires, Córdoba está más cerca que Salta, porque implícitamente toma su ciudad como punto de referencia. Pero para un jujeño, Salta está más cerca que Córdoba, por la misma razón. Tenemos un punto de partida para numerar los años (antes o después de Cristo) y en nuestras apreciaciones acerca del movimiento damos por sentado algún punto de referencia según el contexto en que nos movemos, aun sin pensarlo conscientemente.

po sin que se conmovieran las decisiones metodológicas que venimos adoptando, ya que ellas no postulan una ontología trascendente.

¿Qué relación tiene una ontología trascendente con la naturaleza del espacio, del tiempo o del espacio-tiempo? Si llegamos a plantearnos este interrogante, eso significa que estamos maduros para formularnos la próxima pregunta, así como para comprender su respuesta.

2. PREGUNTA: El tiempo y el espacio ¿forman parte de la realidad externa o son meros criterios creados por nuestra conciencia?

RESPUESTA: Nosotros construimos esos criterios a partir de ciertos datos de la conciencia que son comunes a todos los sujetos, de modo que, si tengo que elegir, prefiero decir que ellos integran la experiencia y provienen de la realidad externa, de modo semejante al de los objetos.

Recordemos que, si bien hemos decidido aceptar que formamos parte de un universo que nos excede y que hay por lo tanto un mundo exterior a nosotros, en el que recortamos objetos y acontecimientos, esa decisión fue adoptada por motivos pragmáticos. Lo único que experimentamos directamente son nuestras sensaciones: con ellas construimos las percepciones y a esas percepciones atribuimos un correlato en la realidad (cuando vemos un gato, decimos que *hay* un gato). Pero la existencia que predicamos de esa realidad es también una construcción de nuestro pensamiento: aunque creemos plausiblemente que vemos un gato *porque* hay un gato, esa inferencia reposa en un sistema de pensamiento que supone una realidad a partir de la experiencia. En otras palabras, como vemos muchos gatos, perros, árboles, personas y movimientos, y como oímos que las otras personas que vemos también dicen ver *los mismos* gatos, perros, árboles y movimientos, elegimos dar por sentado que nuestros sentidos traducen información llegada del exterior (del exterior a nosotros) y que en ese exterior *hay en realidad* gatos, perros, árboles y movimientos, así como otras personas que *también* ven esos gatos, perros, árboles y movimientos. Para decirlo aún con mayor claridad: primero decidimos en general que lo que percibimos existe y luego, como consecuencia, cada vez que vemos algún objeto o acontecimiento particular aceptamos que lo percibimos *porque* existe.

Pues bien, es un hecho -uno de esos hechos que experimentamos directamente- que nuestras sensaciones aparecen y desaparecen, son reemplazadas por otras y así sucesivamente. Para describir esa modalidad de nuestra percepción, los humanos hemos inventado el lenguaje del tiempo: decimos que una sensación aparece *antes* y desaparece *después*, y que entre

ambos momentos transcurre un cierto lapso, al que llamamos *tiempo*.

De modo semejante, es un hecho que los objetos materiales, aun cuando sean percibidos simultáneamente, se presentan en nuestra percepción relacionados con nosotros de otra manera: unos están *más cerca* (podemos alcanzarlos con la mano, por ejemplo), en tanto otros están *más lejos* (para tocarlos debemos dar algunos pasos). Para describir esta modalidad de nuestra percepción, creamos el lenguaje del espacio: decimos que los objetos se hallan a distancias variables unos de otros, así como del sujeto que los percibe, y que cada uno ocupa un *lugar* determinado en el espacio.

También relacionamos los dos criterios: cuando un mismo objeto aparece en un momento en un lugar y en otro momento en otro lugar, decimos que *se ha movido*<sup>51</sup>.

En otras palabras, todas nuestras construcciones o decisiones metodológicas tienen como punto de partida ciertos contenidos de nuestra mente, que hemos elegido interpretar como datos más o menos ciertos de una realidad que nos trasciende. No disponemos de otros elementos de juicio acerca de esa realidad, de modo que nuestro propio concepto de realidad (o de existencia) sólo está sujeto a un control interno (*intraempírico*, por así decirlo): cuando nos permitimos dudar de un dato de nuestros sentidos (o aun rechazarlo como falso o engañoso), lo hacemos porque el dato no concuerda con otras informaciones del mismo origen que, por su número, su persistencia u otras razones que nos parezcan plausibles, creemos más confiables, ya sea en el nivel individual o en el colectivo<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Por supuesto, también podríamos decir que el objeto desapareció y que otro idéntico a él apareció en otro lugar. Después de todo, así es como se construían los primeros dibujos animados: para dar la "ilusión" de movimiento, el artista dibujaba una y otra vez el mismo objeto o personaje, pero situándolo en un lugar distinto en cada cuadro. Pero sostener que todo movimiento es ilusorio y que lo que vemos es una rápida sucesión de apariciones y desapariciones de objetos semejantes sería bastante incómodo: conspiraría contra nuestro deseo de otorgar cierta estabilidad (atribuir *mismidad*) a los objetos más allá de sus constantes modificaciones y nos obligaría a construir una teoría física de la aparición y desaparición de objetos parecidos. A la larga, nos veríamos obligados a relacionar estrechamente estos objetos entre sí y el resultado sería acaso muy semejante al de nuestra usual teoría acerca del movimiento de los objetos.

<sup>52</sup> Cuando nos cuesta creer lo que vemos, nos pellizcamos para cerciorarnos de que no estamos soñando. Al hacerlo, partimos del supuesto de que una sensación más confiable (el dolor del pellizco) hará desaparecer el eventual sueño y, con él, la sensación de la que dudamos. Cuando no estamos seguros de lo que vemos, preguntamos a otros. Pero lo que los otros nos responden, así como la existencia misma de otras personas, es algo que también percibimos con nuestros sentidos. Podemos usar instrumentos de medición precisos y confiables, pero los resultados que arrojen esos instrumentos no entran en nuestra conciencia sino por el mismo medio sensorial, de modo que la confiabilidad de tales instrumentos también es un juicio que formamos a partir de un gran número de comparaciones entre sensaciones distintas.

Pues bien, si los datos de nuestros sentidos se presentan dotados de las notas de espacio y de tiempo, no parece haber razones para excluir tales notas de la interpretación que asignamos al resto de los datos sensoriales.

En este caso, nuestra reflexión sirve para quitar dramatismo a la eterna pregunta por el espacio y el tiempo. Tal vez no valga la pena buscar una razón trascendente para averiguar si el espacio y el tiempo están en la realidad o sólo están en nosotros. Sencillamente, porque la realidad, ese enorme ámbito lleno de perros, gatos, árboles y personas como nosotros, también es ella misma un fruto conceptual de nuestra percepción sensible. Entendámonos: no es que la realidad no sea *real*. Es que, cuando decimos que ella es real, le aplicamos un criterio que nosotros, los seres humanos, hemos elaborado, aprendido o aceptado para distinguir las percepciones confiables (aquéllas a las que podemos apostar nuestras creencias y actitudes) de las percepciones menos confiables (como las que tenemos cuando soñamos).

De modo que podemos estar tranquilos: si los objetos que percibimos (de modo confiable) existen en la realidad, si los acontecimientos que advertimos (de la misma manera) se desarrollan en la realidad, las mismas razones que nos llevan a postular esa realidad nos autorizan a pensar que ella incluye el espacio en el que los objetos materiales se distribuyen y el tiempo en el que los acontecimientos se suceden. Si queremos afirmar que los objetos están en la realidad pero el espacio y el tiempo están en nosotros podemos hacerlo, pero en ese caso tendremos que explicar las razones de esa distinción. Y esas razones, si tuvieran algún valor práctico, conducirían probablemente a una teoría del conocimiento<sup>53</sup> trascendente; es decir, a la suposición de que la realidad, lo que es exterior a nosotros, puede conocerse por otros medios distintos de los sentidos, de una manera tan confiable que nos permite controlar los datos sensibles y distinguir entre ellos cuáles traducen la realidad exterior y cuáles no lo hacen. Hasta ahora, hemos seguido una línea de pensamiento diferente. Hemos aceptado, sí, que hay una realidad material exterior; pero estamos convencidos de que el único medio de captar esa realidad es el contenido de nuestras sensaciones y de que todos los medios de controlar la fidelidad de esas sensaciones consisten, en última instancia, en compararlas con otras sensaciones. Por eso, no nos tomamos aquella teoría del conocimiento demasiado en serio: ante un interlocutor que la negase (un solipsista, por ejemplo), nos limitaríamos a explicarle que la ontología que proponemos puede tomarse también como

<sup>53</sup> Suele llamarse teoría del conocimiento (o *gnoseología*) a la rama de la filosofía que se pregunta en qué consiste conocer, qué entes pueden conocerse y de qué modo es posible conocerlos. Tradicionalmente, estos problemas están muy ligados a los de la ontología: en qué consiste la realidad, qué cosas hay en ella y cuál es la naturaleza de las cosas que hay (o, para decirlo de manera más pomposa, en qué consisten su *ser* o su *existir*).

una manera sencilla de organizar sus propios datos sensoriales, aun sin necesidad de creer concretamente en la realidad externa que él rechaza<sup>54</sup>.

3. PREGUNTA: Pero ¿no hay objetos que se hallen fuera de las dimensiones del espacio y del tiempo?

RESPUESTA: NO.

En este tema, nuestra familiaridad con los conceptos abstractos tiende a complicar las cosas. El libro que estoy leyendo, pensamos, existe en el espacio y en el tiempo. Pero un cubo es intemporal, porque su construcción sólo requiere espacio. Y la música está fuera de todo espacio, porque sólo requiere tiempo. A la vez, el número cinco no implica espacio ni tiempo.

Aquí vale la pena formular una distinción. El cubo, la música y el número son conceptos abstractos. La *definición* del cubo requiere la idea de espacio, la de la música la idea de tiempo y la del número no necesita ni una ni otra. Pero, tal como hemos decidido ya, una cosa son los objetos y otra los universales, o clases de objetos, o conceptos abstractos.

Un objeto con forma de cubo, como el que usan los infantes para sus primeros juegos, existe en el tiempo tanto como en el espacio: ha sido fabricado y ahora es usado; antes estaba debajo del otro y ahora está encima.

La música, la música como *fenómeno*, sucede en el espacio: es producida por un instrumento y se propaga en vibraciones que recorren la distancia a cierta velocidad.

El número cinco es, ante todo, una característica de ciertos conjuntos. Los conjuntos *reales* (esto es, los que reúnen objetos previamente recortados de la realidad) ocupan un espacio (el espacio que ocupan sus elementos) y cambian en el tiempo (en la medida en que sus elementos aparecen, desaparecen o se modifican). Los *diez indiecitos* de la novela de Agatha Christie eran muñecos que desaparecían a medida que se cometían ciertos crímenes: primero eran diez, luego nueve, y así sucesivamente.

Cuando se piensa en el cubo, en la música o en un número, no se apela a objetos o acontecimientos "reales" sino a abstracciones. La idea de cubo, su definición geométrica, requiere ciertas características espaciales pero no incluye condiciones temporales. Con la música ocurre a la inversa. Y el número cinco, una vez independizado (es decir, *abstraído*) de los conjuntos físicos a los que pueda atribuirse, es una idea tan abstracta que no requiere espacio ni tiempo y puede predicarse, a su vez, de otras abstracciones cualesquiera (coros de ángeles, condiciones del contrato de locación, principios éticos o personajes de una novela

que aún no ha sido escrita). Es más: si escribimos una novela, estamos creando tiempos y espacios tal vez imaginarios. Es que nuestra imaginación no tiene más límites que los de nuestro deseo, ya sea estético o metodológico; pero ésa es ya otra historia: el contenido de nuestro pensamiento es una elaboración de abstracciones más o menos elevadas, siempre distintas de la realidad que percibimos aunque fundadas, en última instancia, en nuestra percepción de esa realidad<sup>55</sup>.

Este es, pues, un momento en el que podemos suspirar con alivio pensando en nuestra decisión contenida en la respuesta a la pregunta III-3: no llamar objetos sino a los objetos materiales, a aquéllos que identificamos y recortamos dentro del conjunto de la realidad, que hemos supuesto fuente directa de nuestras sensaciones. Aquella decisión no nos impide, por cierto, construir conceptos abstractos y emplearlos según nuestra conveniencia; pero, al no postular *objetos ideales* en alguna medida semejantes a los objetos materiales y (casi) tan reales como ellos, nos libera de imaginar qué clase de existencia hayan de tener tales objetos o cuáles sean las dimensiones inherentes a su "naturaleza".

<sup>55</sup> Una cosa es el perro que vemos, que (según hemos aceptado) está ahí afuera. Otra cosa es nuestra percepción del perro, que es una organización de nuestras sensaciones, a las que atribuimos la propiedad de proporcionarnos información acerca del perro real. Otra es el concepto de perro, que ya es intemporal, porque no requiere que un animal concreto viva en un momento determinado. También hemos adquirido el concepto de cola, como apéndice que los perros tienen y mueven cuando están contentos. A partir de allí podemos construir la idea de un perro con dos colas, y aun usarla metafóricamente para aplicarla a una persona muy satisfecha. Todos esos conceptos se construyen a partir de nuestra percepción de los perros y de sus colas, pero son distintos de los perros reales y de sus apéndices materiales.

<sup>54</sup> Ver respuestas a las preguntas 2 del capítulo I y 1 del capítulo III.

## V MODELO Y VERDAD

1. PREGUNTA: ¿Cómo aprehendemos o comprendemos la realidad?

RESPUESTA: LO hacemos mediante la construcción y el empleo de modelos. Un modelo es una representación parcial de algún segmento de la realidad: objeto, acontecimiento o estado de cosas. Cuando el modelo que usamos nos satisface, decimos que hemos aprehendido ese segmento de la realidad, que lo conocemos o que lo comprendemos.

La realidad o cualquier segmento de ella es inabarcable en su integridad por nuestra razón. No porque nuestros sentidos no puedan percibirla (ya hemos decidido aceptar que ellos nos proporcionan información acerca del mundo externo), sino por dos circunstancias relacionadas entre sí. Una, que cualquier partícula de la realidad, independientemente de su tamaño, contiene detalles que exceden la capacidad normal de percepción (tamaño microscópico, radiación infrarroja o ultravioleta u otras condiciones semejantes, acaso desconocidas todavía). Otra, que -aun cuando pretendiéramos resolver esa dificultad mediante instrumentos muy precisos- el número de las características presentes en cada partícula (perceptibles o imperceptibles) es infinito, de modo que no podemos prestar atención a *todas* a la vez.

Cuando miramos un objeto, aunque veamos de él todo lo que pueda verse, no aprehendemos del objeto más que un número finito de caracteres: aquellos que por una razón u otra, interés o mera curiosidad, nos parecen *relevantes* (es decir, llaman nuestra atención). La imagen que así aprehendemos es un *modelo*.

Desde luego, la relevancia que atribuimos a cualquier conjunto de características del objeto observado puede variar y, de hecho, varía. Por eso es posible concebir varios (potencialmente, infinitos) modelos de cada objeto: uno para cada característica o conjunto finito de características. En cambio, no es posible trazar de objeto real alguno un modelo absoluto (es decir, que tome en cuenta todas sus características).

Algunas veces se dice que el único modelo absoluto de un objeto es el

objeto mismo. En cierto modo esta afirmación es correcta, porque cada objeto individual es la única cosa en el universo que tiene todas y cada una de las características de ese mismo objeto. Pero difícilmente tal objeto sirva como modelo de sí mismo, porque muchas de sus características no están suficientemente a la vista. Tomemos como ejemplo un libro cualquiera. Es fácil observar su tamaño, el número de sus páginas, el título, el nombre de su autor, el idioma en que está escrito, el tema que trata y hasta el número y la clase de sus palabras y de sus letras. Pero cada letra ha sido impresa de modo imperceptiblemente distinto; cada página tiene un peso apenas diferente, cada centímetro cuadrado de papel contiene muchos millones de moléculas de diferentes compuestos; el libro está ahora en nuestro poder como consecuencia de algunos acontecimientos (impresión, encuadernación, transporte, venta y llegada al anaquel donde ahora se encuentra); cada uno de esos acontecimientos podría ser descripto hasta el mínimo detalle. Y cada uno de estos detalles, a su vez, puede analizarse como recipiente de detalles más minuciosos o integrarse como parte de sucesos más generales. Resulta de aquí que, aunque el libro de poemas que ahora tengo en la mano pudiera ser considerado un modelo absoluto de sí mismo, una biblioteca llena de tomos, fotografías, filmes, diagramas y tablas de datos numéricos no sería suficiente para traducir de modo comprensible más que una ínfima parte de sus características reales.

Este es, afortunadamente, un punto en el que podemos hacer de necesidad virtud. No podemos trazar un modelo completo de un objeto o de un acontecimiento, pero podemos trazar un modelo de cualquier característica o grupo de características de ese segmento de la realidad que juzgemos relevante. En estas condiciones, no tenemos por qué quejarnos: la pobreza de los modelos no es sólo el fruto de nuestra limitación para trazarlos, sino también una ventaja frente a nuestra limitación para usarlos. En el ejemplo anterior del libro, jamás estamos interesados en todas sus infinitas características a la vez. Conocemos unas pocas, podemos averiguar otras que nos importen y, en cada caso, estamos en condiciones de trazar un modelo que las represente: una nota bibliográfica, un informe acerca de las condiciones físicas del volumen, un análisis químico de su papel, un examen de su estilo, su mención en la biografía del autor o cualquier otra consideración que estimemos útil para nuestros objetivos. Cada una de esas representaciones será un modelo diferente de los demás, pero todos ellos intentarán, con mejor o peor suerte, mostrar la característica o el grupo de características que, presentes en nuestro libro, hayan presidido la construcción de cada modelo.

Empleamos, por cierto, diversas técnicas de modelización, que nos parecen apropiadas a la naturaleza de las características a describir. Un retrato es un modelo del aspecto físico de una persona. Un mapa, de la forma de un territorio. Una estadística o un gráfico de barras o de curvas, un

modelo de la evolución de ciertas magnitudes numéricas. Un gráfico circular, dividido en sectores como las porciones de una torta, sirve de modelo a la composición cuantitativa de un conjunto cualquiera. Un tratado es el modelo de una ciencia; una novela, el de una historia ficticia (y a menudo también el de cierta realidad social subyacente en la ficción individual).

No siempre los modelos satisfacen en la misma medida nuestras expectativas. Cuando Winston Churchill cumplió ochenta años, el Parlamento británico le regaló un gran retrato que lo representaba al gusto de su autor. "Es una notable muestra del arte moderno", dijo Churchill mordazmente, para hacer notar que el retrato no le gustaba. Muchos piensan que los libros tradicionales de historia, en los que se describen minuciosamente las batallas y la vida de los próceres, no son tan representativos de lo acontecido como los que analizan la vida cotidiana a la luz de las sucesivas condiciones económicas y sociales de un país o de una región. En la Argentina, el Instituto Geográfico Militar ejerce un riguroso control de los mapas en circulación, para evitar que alguno de ellos menoscabe la soberanía territorial. Un reloj que adelanta es juzgado un mal modelo de la hora exacta. Y los pronósticos meteorológicos reciben nuestra crítica cuando salimos confiados en el buen tiempo y volvemos empapados por un chaparrón.

En todos esos casos se halla en juego la utilidad de los modelos, utilidad que sólo puede juzgarse en relación con el objetivo para el que se los acepta o rechaza. Si creemos que un modelo no satisfará nuestros objetivos (utilitarios o aun estéticos, como en el caso de Churchill), lo rechazamos. Si creemos que los satisfará y usamos el modelo como elemento de juicio para elaborar nuestras creencias o actitudes (como cuando salimos sin paraguas confiados en el pronóstico del tiempo), sentimos frustración al advertir que otro modelo distinto habría sido más útil. Si tenemos confianza en el resultado del modelo aceptado (y especialmente si esa confianza se ve justificada por el uso), tendemos a considerar que ese modelo es una buena representación de la realidad, que con él aprehendemos, conocemos o comprendemos el segmento de la realidad a la que el modelo se refiere. Por supuesto, este concepto de *comprensión* implica un juicio de relevancia: el que afirma o acepta que las características representadas en el modelo son precisamente aquellas que convenía a nuestros objetivos tener en cuenta con preferencia a otras características no representadas<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Piénsese en una expresión muy común en las discusiones políticas, ya empleada como ejemplo en una nota anterior: "Lo que pasa aquí es que...". Quien dice esas palabras no es lá negando que sucedan varias cosas a la vez, pero atribuye relevancia a una característica, entre muchas, del estado de cosas acerca del que se discute. Propone un modelo, parcial como cualquier modelo, pero pretende que *ese* modelo explica mejor que otros aquel estado de cosas: por ejemplo, que lo hace de un modo más fructífero o dotado de mayor alcance.

Entre las distintas técnicas de modelización, hay una que es aplicable a cualquier segmento de la realidad, aun cuando, respecto de ciertas características, sea a veces menos efectiva que otras técnicas. Se trata de la *descripción mediante el lenguaje*. El lenguaje es un instrumento concebido y desarrollado para facilitar cualquier clase de comunicación. Los modelos contruidos con ayuda del lenguaje suelen llamarse descripciones. El modelo descriptivo contenido en una expresión lingüística, a su vez, recibe el nombre de *proposición*<sup>57</sup>. Y cuando una proposición constituye lo que consideramos un modelo aceptable, solemos decir de ella que es *verdadera*.

## 2. PREGUNTA: ¿Qué es la verdad?

RESPUESTA: La verdad es un constructo, concebido como una propiedad que, con mayor o menor confianza, atribuimos a ciertas proposiciones cuando queremos indicar que merecen nuestra aceptación de cierta manera peculiar, a saber, que nos consideramos especialmente dispuestos a usarlas como fundamento de nuestras creencias o de nuestras actitudes.

Al decir que la verdad se predica de las proposiciones, estamos introduciendo una restricción al uso de la palabra, restricción que en el lenguaje cotidiano no se observa. Es común, en efecto, atribuir a *los objetos* a condición de ser verdaderos. Un billete es verdadero (genuino) o falso (impreso clandestinamente). Pero también hablamos del *verdadero* Bartolomé Mitre (un hombre de carne y hueso que fue presidente de la República Argentina entre 1862 y 1868), por oposición al retrato de Mitre que aparece en los billetes de dos pesos.

Estos usos de "verdadero" se parecen, hasta cierto punto al menos, al uso que hemos dado al concepto de existencia. El objeto material llamado

En lógica se define a veces "proposición" como el significado de una oración. El concepto de oración es definido normalmente por la gramática, de modo que es posible aquí remitirnos a él. Pero las oraciones están compuestas por palabras. "Los asteroides están entre Marte y Júpiter" y "Los planetoides están entre Júpiter y Marte" son dos oraciones distintas, pero ambas expresan la misma proposición. Si la proposición no se identifica con las palabras que la expresan, sería posible decir también que no depende tampoco de una expresión lingüística. Una proposición, en este sentido amplio, podría ser expresada por un mapa, un retrato o un gráfico. Pero tal vez sea innecesario entrar ahora en tales disquisiciones. Como la mayoría de los modelos que de hecho construimos son descripciones lingüísticas, nos referiremos a la proposición como paradigma de los modelos, con la salvedad de que muchas de las decisiones que adoptemos respecto de las proposiciones tal vez sean aplicables también a otras técnicas de modelización.

Bartolomé Mitre (es decir, el *verdadero*) no existe ahora, pero existió hasta 1906, cuando dejó de funcionar como persona andante y hablante y su organismo se disgregó en la muerte. Sus representaciones o retratos existen ahora en gran cantidad, pero no son el mismo objeto por ellos representado. Mitre ya no es capaz por sí mismo de incidir en nuestras creencias o actitudes: sólo sus representaciones o sus manifestaciones conservadas en la memoria pueden hacerlo.

De manera aproximadamente semejante, un billete genuino incide en nuestras creencias (a saber, por ejemplo, que su valor integra nuestro patrimonio) y en nuestras actitudes (por ejemplo, disponernos a gastarlo en comprar algo que deseamos). Lo hace de un modo distinto de la manera en que incide en nuestras creencias y actitudes un billete que sabemos falso, objeto material que también existe y es imitación o representación del genuino, pero que carece del mismo valor y que no *gastamos* a menos que hayamos decidido engañar al prójimo.

La existencia, con las restricciones con las que la hemos definido antes, es una forma de aceptabilidad de los objetos materiales. La verdad, en cambio, expresa una forma (no la única) de aceptabilidad de las proposiciones, construcciones del lenguaje que sirven para describir (modelizar) acontecimientos o estados de cosas. En ambos casos, la piedra de toque es nuestra disposición a tener en cuenta los objetos o a utilizar las proposiciones al concebir y elaborar nuestras creencias y nuestras actitudes. Trataré ahora de explicar esto más claramente.

Las personas discuten mucho acerca de cuáles proposiciones son verdaderas o falsas, pero debaten mucho menos acerca de *qué quieren decir* de una proposición cuando afirman que es verdadera. Cuando yo sostengo una afirmación (por ejemplo, que César fue asesinado por Bruto) y encuentro a alguien que lo niega (que afirma, por ejemplo, que César se suicidó), probablemente diré que él está equivocado y trataré de dar razones o de citar indicios o testimonios históricos para convencerlo. Con independencia de que logre o no logre cambiar su creencia, todo mi intento se funda en una coincidencia previa: que ambos interlocutores usemos las palabras "verdad" y "equivocación" en el mismo sentido, aunque de hecho las apliquemos a distintas proposiciones. Si uno de nosotros llama *verdadera* a la descripción de los hechos que acaso hayan podido comprobarse en el siglo I a.C. y el otro llama verdadero a lo que aparece en las obras de Shakespeare, jamás podremos entendernos a menos que pongamos en claro esta divergencia de lenguaje. Aun cuando termináramos nuestra discusión declarando juntos que es verdad que Bruto mató a César (yo porque confío en las descripciones históricas que así lo indican y él porque el episodio consta en el drama clásico), cada uno de nosotros querría decir con esas palabras algo distinto y, por debajo de ellas, el desacuerdo persistiría.

Esta dificultad es cosa de todos los días. No en temas tan *objetivos*<sup>511</sup> como si Bruto mató a César o si la Argentina limita con Bolivia o con México, pero sí en otros más *subjetivos* como si el aborto es inmoral o si las ideologías son una superestructura de las relaciones de producción. Casi todos afirmamos lo que creemos verdadero; pero, con independencia de que estemos en lo cierto o equivocados respecto de nuestras creencias, a menudo no definimos "verdadero" del mismo modo. Si queremos entendernos, pues, convendrá que hagamos una pausa en nuestros debates e investigaciones con los que queremos averiguar cuáles proposiciones son verdaderas o cuáles son falsas y, durante esa pausa, intentemos averiguar (decidir, diría yo) qué hemos de entender en adelante cuando digamos que una proposición es verdadera o que otra proposición es falsa.

El concepto de verdad parece, a primera vista, algo sencillo. Aristóteles lo había expresado con claridad: decir de lo que es que es y de lo que no es que no es, es verdadero; decir de lo que es que no es y de lo que no es que es, es falso<sup>59</sup>. Los filósofos llaman a esto la *teoría de la correspondencia*, porque dice que una proposición es verdadera cuando corresponde a la realidad (es decir, la describe). Cualquiera puede entenderla, pero las cosas no son tan simples como parecen<sup>60</sup>. Una proposición tan sencilla como "Saúl usaba patillas" no se presenta sola, ni puede comprenderse aisladamente. Supone cierto acuerdo entre emisor y receptor acerca de la identidad de la persona a quien llamamos Saúl, sobre los límites más o menos imprecisos de lo que haya de entenderse por patillas y el significado, a veces erizado de dificultades cronológicas, de la forma verbal "usaba". Pero, además, nuestro enunciado se inscribe en todo un sistema de pensamiento, formado

por multitud de otros enunciados que se refieren a las condiciones en las que aceptamos un hecho como real. Este sistema contiene, por ejemplo, alguna teoría del conocimiento y una cantidad de acuerdos o decisiones acerca de los modos de adquirir el conocimiento (por ejemplo, el rechazo -o la aceptación- de la idea de patillas invisibles, virtuales o ectoplásmicas).

Para salvar estas dificultades, algunos filósofos sostienen la *teoría de la coherencia*. Hay ciertos enunciados muy sencillos, cuya verdad dependería de la observación pura, como "veo una mancha verde aquí". El conjunto de estos *enunciados observacionales*, cuya verdad conocemos directamente, senaria de base para deducir de ellos un sinnúmero de otras proposiciones que, pasadas por el filtro de las teorías, pudiéramos considerar verdaderas aunque no describiesen realidades estrictamente observables. Esta noción de verdad tampoco parece completamente aceptable. Si recurrimos a los enunciados observacionales, nos encontramos otra vez ante el problema anterior: ninguna realidad, por sencilla que sea, parece susceptible de ser conocida directamente, esto es ser descrita sin ayuda de alguna teoría. Y si no recurrimos a ellos, la totalidad de las proposiciones verdaderas se nos convierte en un círculo cerrado, en el que unas proposiciones se deducen de otras o se demuestran por ellas, sin que ninguna se apoye sólidamente en la realidad.

Una tercera teoría, acaso la menos prestigiosa de ellas, es la *pragmática*. Quienes participan de este punto de vista sostienen que un enunciado es verdadero si (y sólo si) tiene efectos prácticos para quien lo sostiene. En otras palabras, la verdad de una proposición (o de un sistema de proposiciones, como una ciencia) depende de la utilidad que reporte; y tal utilidad, cuando es reconocida, tiende a incrementar el ámbito de la creencia en la proposición de que se trate. De este modo, entienden los pragmáticos que una proposición es verdadera cuando expresa una opinión que, por sus resultados, es capaz de satisfacer a los investigadores. Pero esto es difícil de aceptar. ¿Cómo sabemos cuántas o cuáles personas han de sentirse satisfechas por una proposición? Y, por otra parte, si una proposición resultase satisfactoria para todos en un momento dado y más tarde la situación se invirtiera ¿estaríamos dispuestos a afirmar que lo que antes era verdadero se ha convertido en falso?

Cada una de esas teorías tiene sus ventajas, pero muestra también sus defectos. Creo posible, sin embargo, combinarlas entre sí para obtener un resultado global mucho más conveniente. Tenemos sensaciones. Y tenemos preferencias. Por eso tendemos a agrupar e interpretar nuestras sensaciones y usarlas al servicio de nuestras preferencias. Para perseguir ese objetivo necesitamos modelos descriptivos de la realidad que, en lo posible, nos permitan apreciar los estados de cosas y aun predecirlos, con el objeto de provocarlos si nos convienen o de evitarlos si no nos convienen. Los criterios para construir esos modelos se hallan contenidos en un conjunto de

<sup>58</sup> Subrayo aquí las palabras "objetivo" y "subjetivo" para resaltar su provisionalidad. Distinguir entre lo objetivo y lo subjetivo implica aceptar que hay verdades que emanan directamente de la realidad externa y otras que dependen del parecer del observador. Pero las decisiones que hasta ahora he adoptado construyen la idea misma de realidad externa a partir de las sensaciones del observador, de modo que lo que pudiera considerarse objetivo depende más bien de cierto grado de intersubjetividad. Cuál sea el grado de intersubjetividad que merezca a nuestros ojos ser llamado objetividad es un tema que acaso pueda decidirse al analizar y reconstruir el concepto de verdad, como lo hemos hecho ya al analizar y reconstruir la idea de realidad, estrechamente relacionada con ella.

<sup>59</sup> Esta afirmación coincide con el llamado concepto de verdad semántica, que Tarski estableció según el siguiente ejemplo: "La nieve es blanca" si y sólo si la nieve es blanca"; o, más rigurosamente, X es verdadera si y sólo si p (donde X es el nombre de la proposición p). Cfr. Tarski, Alfred, "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica" en Bunge, Mario, comp., *Antología semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1960, páginas 111 y siguientes.

<sup>60</sup> Un análisis algo más extenso de las teorías de la verdad, aquí resumido, puede hallarse en Guibourg, Ricardo A., Ghigliani, Alejandro M. y Guarinoni, Ricardo V., *Introducción al conocimiento científico* (cit.), páginas 88 y siguientes.



decisiones teóricas: nuestro sistema de pensamiento. Cuando organizamos un sistema de pensamiento, la mayoría de las veces no lo hacemos como un ejercicio de la mente, sino guiados por nuestros objetivos (que, en los términos más generales, suelen ser comunes a toda la especie humana o, al menos, a amplios grupos culturales). No está dicho que el sistema que construimos corresponda estrictamente a la realidad (esto es, a la noticia que tenemos de ella por medio de los sentidos); pero si no guarda con ella cierto grado de correspondencia es difícil que sirva aquellos objetivos y, por lo tanto, es probable que lo desechemos (o que nuestros antepasados lo hayan desechado hace siglos). Tampoco es necesario que todas y cada una de las proposiciones que componen el sistema correspondan a la realidad: basta con que ellas conformen entre sí un sistema deductivo (no sean contradictorias y se deduzcan unas de otras), que ninguna de ellas entre en conflicto con nuestros datos empíricos (aunque estos datos lleguen filtrados por el mismo sistema) y que las prestaciones que obtengamos del conjunto tengan para nosotros alguna utilidad, en el sentido de que nos permitan, en medida confiable, evitar algunos males y conseguir algunos bienes. De esta manera, la teoría de la coherencia sirve para juzgar la pertenencia de las proposiciones al sistema, lo pragmático sirve para adoptar o desechar el sistema como un todo y la correspondencia es el nombre que ponemos a la relación que postulamos -y a la vez exigimos y controlamos, en la medida de lo posible- entre la realidad (conocida o desconocida) y cada una de las proposiciones que integran el sistema escogido.

Como la explicación que acabo de proponer podría no ser suficientemente clara, trataré de plantear la misma propuesta desde otro punto de partida.

Al analizar el tema de la existencia, habíamos definido esa propiedad como la de aquellos objetos que juzgo necesario tomar en cuenta para decidir mis acciones y asumir mis actitudes. Así es como digo que el Aconcagua existe y que Superman no existe. Pero los objetos, lingüísticamente identificados con nombres (sustantivos propios) y agrupados bajo palabras de clase (sustantivos comunes), no son todo lo que me interesa destacar. También quiero distinguir y expresar relaciones entre objetos. Tal vez, por ejemplo, tengo frente a mí un individuo al que asigno un nombre propio: Elena. Si en lugar de llamarlo Elena lo llamo mujer, estoy afirmando algo de ese individuo: que pertenece a la clase de las mujeres. Esta afirmación ya no se expresa con una palabra, sino con una oración: "Elena es una mujer". Una oración no expresa un objeto, sino una proposición. Y una proposición describe un estado de cosas.

Ahora bien, ¿cómo sé cuáles proposiciones me conviene aceptar y cuáles no? Existe siempre el método del ensayo y del error. Por ejemplo, puedo ofrecer a Elena una rosa e invitarla a bailar. Si dice que sí, o si dice "no, gracias", es probable (no seguro) que mi proposición ("Elena es una mujer")

fuera aceptable<sup>61</sup>. Si me abolla la nariz de un puñetazo, tal vez (quién sabe) habría debido aceptar alguna otra proposición, tal como 'José Robustiano Elena es un sargento de caballería retirado, con ideas tradicionales'.

Este método inseguro y peligroso es, probablemente, el único que durante muchos años tuvieron a su disposición nuestros ancestros más lejanos. Desde la invención de la palabra, sin embargo, las personas se han ido transmitiendo de generación en generación un sinnúmero de criterios para distinguir las proposiciones más aceptables de las que lo son un poco menos. Ninguno de esos criterios es totalmente indiscutible, pero el conjunto de ellos, puesto a prueba una y otra vez, ha contribuido a hacer nuestra vida un poco más fácil y segura. Un criterio, siempre conjetural pero bastante prudente, me dice: nunca ofrezcas una rosa ni invites a bailar a un señor de porte marcial y gran bigote entrecano. O, en otras palabras, que son aceptables las descripciones de estados de cosas que conducen a tomar en cuenta ese criterio al decidir nuestras acciones o actitudes. En el caso del ejemplo, la proposición "el individuo que está frente a mí no es una mujer, aunque se llame Elena", es particularmente aceptable, porque es relevante para emplear con buen éxito el prudente criterio que acabamos de concebir.

Pues bien, cuando tenemos gran confianza en la aceptabilidad de una proposición, atribuimos a esa proposición la característica de ser verdadera. Pero no lo hacemos *porque* confiamos en ella: a la inversa, confiamos en ella porque creemos que es verdadera. Con esto conferimos trascendencia a nuestra confianza individual y la proyectamos idealmente sobre el plano de lo "objetivo". Del mismo modo en que, a partir de nuestras percepciones (y de las ajenas, en cuanto se convierten en nuestras mediante la comunicación), habíamos aceptado como existente un mundo real independiente de nuestro conocimiento, de nuestra voluntad, de nuestros sueños y de nuestras ilusiones, ahora postulamos una relación objetiva<sup>62</sup> entre ciertas

<sup>61</sup> Nótese que no es lo mismo aceptación que aceptabilidad. La aceptación de una proposición es un hecho psicológico individual. Cuando decimos, en cambio, que una proposición es *aceptable*, no afirmamos que nosotros la aceptamos (aunque, por cierto, damos eso por sentado). Queremos decir que esa proposición tiene ciertas condiciones que la convierten en buena candidata para ser aceptada por otros cualesquiera y no sólo por nosotros. En este mismo capítulo volveremos sobre este tema.

<sup>62</sup> Vale aquí también lo dicho en una nota anterior acerca de la objetividad. En el sistema de pensamiento que estamos construyendo, el punto de partida es el conjunto de nuestras percepciones, que son subjetivas. Pero ellas, en combinación con nuestras preferencias o apetencias, nos conducen a elaborar (en rigor, a recibir y aceptar de la cultura en la que vivimos) ciertos constructos como el de realidad y el de verdad. Decir de ellos que son objetivos no implica necesariamente dar un salto ontológico, sino tan sólo proyectarlos fuera de nuestro campo subjetivo individual, como hacemos cuando nos fijamos una meta y luego procuramos alcanzarla. Si hay un mundo real, entonces algunas proposiciones son verdaderas y otras no lo son. *Saber* cuáles son las proposicio-

proposiciones (o ciertos sistemas de proposiciones) y ese mundo real, relación que es independiente de nuestras creencias. Al intento de adaptar nuestras creencias a esa relación objetiva, lo llamamos *búsqueda de la verdad*.

### 3. PREGUNTA: ¿Hay verdades absolutas?

RESPUESTA: NO. Cuando llamamos verdadera a una proposición, nuestra afirmación se funda en cierto universo de decisiones metodológicas previas, de modo que toda verdad depende de (guarda relación con) el sistema de pensamiento que le sirve de marco.

Acabamos de asignar a la realidad y a la verdad la condición de constructos. Si una verdad absoluta es aquella que no depende de condición alguna, parece claro que ese concepto entra en conflicto con aquella asignación. Aun cuando consideremos que la verdad de una proposición es una relación entre realidad y modelo a la que atribuimos la característica (en cierto sentido mítica) de objetividad, queda en pie el hecho de que la interpretación y la aceptabilidad de un modelo (lingüístico o de otra clase) dependen del acuerdo previo acerca de las técnicas de modelización y de los criterios de relevancia con los que el modelo haya de apreciarse.

Un ejemplo puede ayudar a comprender esa dependencia. Supongamos, por hipótesis, que un individuo camina hacia el norte a dos kilómetros por hora. Si nos preguntan hacia dónde se dirige y con qué velocidad, no tenemos dudas en responder con esas mismas palabras. Pero nuestro amigo se desliza por el pasillo de un vagón de ferrocarril, y el tren en el que viaja va hacia el sur, a cien kilómetros por hora. Con esta aclaración, nuestra respuesta varía: el sujeto va hacia el sur, a una velocidad horaria de 98 kilómetros.

Sin embargo, no hemos tenido en cuenta que el tren corre sobre vías atornilladas a la superficie terrestre y que esa superficie describe hacia el este una revolución cada 24 horas, lo que, al menos sobre el Ecuador, equivale a más de 1.600 km/h. ¡Ah! Si tomamos en cuenta este dato, el pasajero se dirige al este, con apenas una variación hacia el sur.

Eso sí, la velocidad de giro de la Tierra sobre su eje es pequeña si se la compara con el movimiento del planeta en su órbita alrededor del Sol:

nes verdaderas es harina de otro costal: eso depende de nuestros métodos de conocimiento, siempre imperfectos y vinculados al plano de lo subjetivo, pero al fin y al cabo bastante satisfactorios. ¿Y si no hay un mundo real? En ese caso tal vez nos convendría inventarlo, como ya establecimos al hablar del solipsismo. Pues bien, en cualquier caso el resultado práctico es el mismo.

alrededor de 106.000 km/h. Pero aquí aparece otra complicación: en este contexto el norte y el sur, el este y el oeste ya no parecen describir las mismas direcciones que podemos registrar sobre la superficie terrestre. Y las complicaciones no se detienen allí: todo el sistema solar se dirige hacia la constelación de Hércules a 72.360 kilómetros por hora. A la vez, estos acontecimientos se desarrollan dentro de nuestra galaxia, la Vía Láctea. Y nuestra galaxia entera se desliza hacia la constelación de Leo a unos 600 kilómetros por segundo: ¡más de dos millones de kilómetros por hora!

Volvamos ahora a preguntarnos hacia dónde va nuestro amigo y a qué velocidad lo hace y veremos que hay seis respuestas alternativas, desde dos kilómetros por hora hacia el norte hasta 2.160.000 km/h hacia Leo. ¿Cuál de ellas es la verdadera? Todas lo son; pero cada una responde a una pregunta que alude a distintos puntos de referencia: el piso del vagón, la tierra firme, el eje terrestre, el Sol, Hércules, Leo. La respuesta que es correcta respecto de uno de esos puntos no lo es en relación con otro; y hasta puede carecer de todo sentido en alguno de los contextos.

De modo semejante, cuando juzgamos acerca de la verdad de una proposición no podemos evitar hacerlo desde un sistema de pensamiento lleno de puntos de referencia, que no son otra cosa que las decisiones metodológicas adoptadas previamente para conformar ese sistema. Y, por lo tanto, cuando decimos que una proposición es verdadera, lo afirmamos desde una constelación de teorías que definen -entre otras cosas- el contenido de la proposición, el contexto en el que ella pueda entenderse relevante, el sentido que asignemos al concepto de verdad y el grado de confiabilidad que atribuyamos a nuestros métodos de conocimiento.

En este punto vale la pena insistir una vez más: no es lo mismo la verdad de una proposición que nuestro conocimiento (o nuestra creencia) acerca de esa verdad. Aceptamos que hay verdades que ignoramos y también que puede haber verdades contrarias a nuestras actuales (y acaso erróneas) creencias. Cuáles sean los medios por los que podemos adquirir creencias confiables es un problema sin duda grave; pero ese problema se multiplica cuando perdemos de vista cuál es nuestra definición de verdad para cada contexto; en otras palabras, cuáles son los parámetros o condiciones que determinan la verdad de una proposición, ya sea que algún día lleguemos a conocerla o sigamos ignorándola.

A veces nos sentimos tentados a atrincherarnos en las ciencias formales. El estudio de la realidad empírica, admitimos, tiene dificultades que hacen muy complicado definir la verdad; pero dos más dos son siempre y absolutamente cuatro. Y los ángulos interiores de un triángulo miden siempre y absolutamente 180 grados en su conjunto.

La diferencia es fácil de advertir. Pero ¿en qué consiste? La dificultad de la observación empírica tiene dos fuentes. Una es la inseguridad o imprecisión de las fuentes de conocimiento, que en última instancia reposan sobre

nuestros sentidos. Otra es la posibilidad de infinitos modelos alternativos para una misma realidad, alternativa que se reproduce en varios niveles de abstracción: modelo, modelo de modelos, mod<sup>l</sup> de modelos de modelos y así sucesivamente. La primera dificultad no afecta a las ciencias formales, porque cada una de ellas tiene un cálculo exacto que se acepta como único modo de derivar unas proposiciones de otras. La segunda, en cambio, sólo parece no estar presente porque la decisión metodológica es explícita.

En efecto, cualquier ciencia formal (aritmética, geometría, lógica) se funda en la previa aceptación de ciertos términos primitivos (los números, punto, recta y plano, las proposiciones), ciertas reglas de derivación (el cálculo) y ciertos axiomas. El universo entero de cada uno de esos sistemas se halla encerrado en esas decisiones que, como son a la vez explícitas y comunes, parecen no estar allí. Sin embargo, si en la geometría más conocida, que es la de Euclides<sup>63</sup>, modificamos un axioma, del conjunto de nuestras premisas no obtenemos deducciones inválidas: llegamos a deducir válidamente *verdades* de otra geometría, de una geometría no euclidiana. Es más, ni siquiera tendría sentido decir que nuestras conclusiones son falsas en la geometría de Euclides, sencillamente porque nuestro sistema de referencia *ya no es la geometría de Euclides*.

63 Vale la pena ampliar aquí la referencia mencionada en la Introducción. Euclides, que vivió en Alejandría, Egipto, alrededor del año 300 a.C., sistematizó la geometría conocida y dividió sus proposiciones en axiomas o postulados (que consideraba evidentes por sí mismos) y teoremas (o juicios que podían deducirse de los axiomas o de otros teoremas previamente demostrados). Su sistema era tan perfecto que el libro de Euclides se usó como texto en las escuelas durante más de dos mil años. Pero la supuesta evidencia de los axiomas fue objeto de preocupación por los matemáticos durante el mismo tiempo. El italiano Girolamo Saccheri (1667-1733) se propuso demostrar por el absurdo uno de ellos, a fin de convertirlo en teorema y enmendar la plana al maestro Euclides. Partió, pues, de negar el axioma que dice que por un punto exterior a una recta pasa una y sólo una paralela, para deducir de allí alguna contradicción (el "absurdo"). Creyó haberlo conseguido, pero no había llegado al absurdo: las proposiciones por él deducidas no eran contradictorias. El ruso Nikolai Ivánovich Lobachevski (1792-1856) fue más allá: supuso que por un punto exterior a una recta pasan infinitas paralelas y con esa modificación construyó una geometría "no euclidiana", perfectamente consistente en sí misma. Otro tanto había hecho el húngaro János Bolyai (1802-1860). El alemán Georg Friedrich Bernhard Riemann (1826-1866) construyó su geometría con otra variación del mismo axioma. En teoría, cualquiera de nosotros, con ingenio y paciencia, podría inventar su propia geometría si así lo deseara: el problema consiste en encontrarle utilidad práctica.

Un ejemplo puede clarificar este punto, más allá de las referencias históricas. Todos sabemos que los ángulos interiores de un triángulo miden 180 grados. Pues bien, tracemos un triángulo que tenga su vértice en el Polo Sur y su base en el Ecuador. Los dos ángulos sobre la línea ecuatorial miden 90 grados cada uno, de modo que el tercer ángulo excede necesariamente el límite de Euclides. Claro está que hablamos de una superficie esférica, en la que resulta más útil *otra* geometría: la del espacio.

Las verdades de las ciencias formales son también, pues, verdades relativas: relativas al conjunto de premisas de las que dependen, que sirven para determinar el sistema de referencia y a veces hasta para definir, dentro de él, lo que haya de entenderse como verdad.

4. PREGUNTA: Entonces ¿no hay verdades? ¿O es que cada uno tiene su verdad? ¿O bien es verdadera la proposición que yo creo que es verdadera, o aquélla que yo deseo que sea verdadera?

RESPUESTA: Una proposición es verdadera o falsa dentro de un mismo sistema de pensamiento. Un sistema de pensamiento que tome como verdadera cualquier proposición que describa un estado de cosas deseado es poco conveniente. Otro que admita una verdad para cada individuo tampoco es útil.

En este punto, es inevitable toparse con una perplejidad. Nuestro lenguaje, cuyas raíces son todavía anteriores a la geometría y a la filosofía clásicas, nos ha habituado a la idea del absoluto: así como se supone que hay un nombre para cada cosa y una cosa para cada nombre, también se imagina que la verdad es *na sola*, absoluta e indiscutible. En este contexto, cuando alguno dice "lo que usted sostiene es verdad, pero es una verdad relativa", lo que en realidad quiere decir, con alguna cortesía, es "lo que usted sostiene es completamente falso". Es que, para cierto lenguaje cotidiano, una verdad sólo puede ser absoluta: si está sujeta a algún presupuesto, no es verdad.

En algunas versiones del discurso habitual, en cambio, vamos al otro extremo. Cada uno de nosotros tiene sus versiones acerca de muchos hechos y sus opiniones acerca de muchos estados de cosas: desea afirmarlas enfáticamente pero, como no tiene elementos o ánimo para rebatir las opiniones o versiones ajenas, subjetiviza hasta la exasperación el concepto de verdad: "usted tendrá su verdad; yo tengo la mía; he venido aquí a decir mi verdad", se oye a menudo en la radio o en la televisión. De acuerdo con este uso, parecería que cada uno es dueño de bautizar con el nombre de verdad lo que se le venga en gana.

En cualquiera de los dos casos, el concepto de verdad queda distorsionado. En el primero, porque se pierden de vista las condiciones teóricas de la aceptabilidad de los enunciados; en el segundo, porque se confunde aceptabilidad con aceptación, intersubjetividad con subjetivismo y verdad con opinión.

Afirmar que la verdad es relativa no es lo mismo que decir que no hay

verdades, o que cualquier proposición es verdadera a su modo. Es considerar que las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas (no ambas cosas a la vez), pero que su verdad o su falsedad tienen sentido y se juzgan dentro de un sistema de referencia determinado. Lo que es verdad en un sistema puede no serlo en otro, pero la elección de un sistema no depende de nuestro simple capricho, ni es materia de opinión individual, ni es prudente escoger un sistema sólo para poder afirmar en él la verdad de cierta proposición. La parte de un sistema de pensamiento que contiene la definición de verdad y los criterios para distinguirla es tan general que influye en infinidad de creencias y actitudes de la persona que adopta ese sistema, y no sólo en su preferencia por una proposición determinada.

En la introducción de este libro hablábamos de un individuo empeñado en afirmar que la bandera argentina es igual a la de Austria: para salirse con la suya, ese individuo debería adoptar una nomenclatura propia de los colores, o una geografía propia, o una historia propia. Y tendría que abrazar también un lenguaje que contuviera aquella nomenclatura (si el cielo es rojo, ¿tal vez la luz para detener el tránsito sería azul?), o una epistemología que justificara las modificaciones en historia o geografía (el fantasma de Belgrano nos ha revelado que la verdadera bandera original era roja y blanca; la identidad entre Argentina y Austria está garantizada por su proximidad alfabética, que prevalece sobre la diversidad territorial).

En teoría, podríamos sostener cualquier proposición que eligiéramos; pero, para atribuir verdad a esa proposición tendríamos que introducir distorsiones muy radicales en nuestro sistema de pensamiento. Esas distorsiones, a su vez, tendrían otras consecuencias que deberíamos aceptar y se proyectarían, en suma, sobre toda nuestra visión del mundo. El precio a pagar es tan caro en términos de manejo eficiente de la realidad, y el beneficio obtenido es tan escaso (ya que la realidad -o su manifestación sobre nuestros sentidos- no se inmuta gran cosa por el modo en que decidamos describirla), que sencillamente no incurrimos en esa temeridad. Salvo, claro está, que lo hagamos en un debate ideológico en el que la buena fe y su hermana, la consistencia, sean víctimas del fervor militante.

Hay, pues, verdades. Las proposiciones verdaderas no son falsas, ni viceversa, y la que es verdadera para mí, aquí y ahora, es verdadera para todos, en todas partes y en todo momento, tal como tradicionalmente nos han enseñado. Sólo que estas afirmaciones tan contundentes no dependen necesariamente de una estructura trascendente de la realidad, sino, más modestamente, del modo en que hemos construido el concepto de verdad. Y, además, una proposición es verdadera, en esos términos al parecer absolutos, sólo dentro del marco teórico que la contiene. Es decir, paradójicamente, que lo que es absoluto dentro de un marco teórico se vuelve relativo hacia fuera del marco: es sencillamente *relativo* en la acepción desprejuiciada de este término.

Ahora bien, ¿cuán relativa puede ser una verdad? Al tratar de responder esta pregunta se hace necesario referirnos a una consideración pragmática. Ya hemos establecido que afirmar que una proposición es verdadera es afirmar que ella es aceptable para fundar nuestras creencias o nuestras actitudes. Y que la aceptabilidad de una proposición se juzga empleando ciertos *criterios generales de aceptabilidad* (generales no porque sean aceptados por todos o por muchos, sino porque, desde el punto de vista de su usuario, se aplican en general a todas las proposiciones). Esos criterios, que nos permiten distinguir lo aceptable de lo inaceptable, pueden gozar a su vez de un consenso mayor o menor. Cada uno de nosotros, por ejemplo, podría tener sus propios criterios de aceptabilidad; y de hecho eso ocurre respecto de algunos aspectos de la vida, como cuando se trata de gastronomía. Podríamos llamar verdaderas a las proposiciones que reconociéramos como aceptables de acuerdo con criterios puramente individuales, pero lo más común es que no hagamos tal cosa. Si los criterios son puramente individuales, o compartidos por un círculo muy estrecho de personas, llamamos *preferencias o decisiones* a las aplicaciones que de esos criterios hacemos en casos concretos. Si ellos son compartidos por un grupo más amplio, tal vez llamemos *opiniones* a esas mismas aplicaciones. Los hombres hemos acuñado la palabra "verdad" para referirnos a cierta clase de aceptabilidad reconocible mediante criterios generales que gozan de un consenso muy amplio: tan amplio que el número de quienes los rechazan es estadísticamente despreciable; tan amplio que, si hablamos frente a un auditorio desconocido, creemos tener buenos motivos para suponer que todos sus integrantes comparten esos criterios generales de aceptabilidad.

Es preciso aclarar aquí, para prevenir cualquier malentendido, que no es lo mismo la verdad (aceptabilidad descriptiva "objetiva") de una proposición que la aceptación intersubjetiva de los principios generales que rigen aquella aceptabilidad: el amplísimo consenso al que aquí me refiero no está dirigido a la aceptación de una proposición en especial, sino al conjunto de criterios generales que permiten reconocer a una proposición cualquiera como aceptable o inaceptable. Para decirlo con mayor claridad: todo el mundo podría estar de acuerdo en que la Tierra es plana y no por eso sería verdad que la Tierra es plana. Es más, sería posible demostrar que no lo es y que todos los que así piensan están *equivocados*. Pero esto sucede porque tanto quienes afirman que la Tierra es plana como quienes sostienen que no lo es comparten ciertos criterios generales de aceptabilidad (la observación empírica, por ejemplo) que -puestos a experimentar- *no* son satisfechos por la afirmación de que la Tierra es plana. Si uno, o dos, o diez individuos en el mundo sostuvieran que la forma de la Tierra no puede advertirse mediante la observación ni la experimentación, sino que la verdad en esta materia resulta exclusivamente de lo ex-

presado en sueños por un extraterrestre al señor José Truch, de cuyo testimonio se desprende que la Tierra es plana, no diríamos que están equivocados, porque su concepto de verdad (el conjunto de sus criterios generales de aceptabilidad) sería distinto del nuestro. Diríamos, en cambio, que se trata de una pequeña secta cuyos criterios son irrelevantes, además de poco prácticos. Pero si los seguidores del señor Truch fueran cerca de la mitad de la población mundial, y si las presuntas revelaciones del extraterrestre no se refirieran sólo a la invocada chatura de la Tierra sino también a otros aspectos de la realidad, y si esas referencias fueran coherentes entre sí y —al menos hasta cierto punto— permitieran a los adeptos de Truch un manejo razonable de las circunstancias que los rodean, probablemente diríamos que muchos opinan que la Tierra es plana, pero que nosotros preferimos sostener la opinión contraria sin perjuicio de nuestro amplio respeto por el señor Truch y sus seguidores, porque preferimos atenernos a otros criterios de aceptabilidad. Ya no sería una controversia sobre la forma de la Tierra, sino sobre la epistemología en la que cada uno fundase su geografía, su geometría y, acaso, su astronomía.

5. PREGUNTA: La verdad de una proposición ¿depende del conocimiento de los hechos?

RESPUESTA: NO. La verdad de una proposición depende de su correspondencia con la realidad, ya sea que dicha correspondencia sea conocida o desconocida por el observador en un momento dado. Desde luego, tanto aquella correspondencia como la realidad a la que se refiere se definen y aprecian dentro del sistema de pensamiento.

Antes hemos dejado en claro este punto, pero, una vez establecidos los parámetros con los que construimos un concepto de verdad consistente con nuestras decisiones anteriores, conviene poner nuevo énfasis en distinguir entre conocimiento y verdad.

Se trata de una confusión extremadamente común en el lenguaje cotidiano, ya que no accedemos a la verdad sino por medio del conocimiento. Pero incurrir en ella es tan poco plausible como la actitud de un encuestador que diera como ganador de las próximas elecciones al candidato "No sabe/no contesta".

Todos tenemos creencias acerca de situaciones de hecho pasadas, presentes o futuras. Creemos que Alejandro Magno llegó a la India, que Montevideo es la capital del Uruguay y que todos hemos de morir algún día. Algunos creen, además, que pasar debajo de una escalera trae mala suerte, que Noé fue el inventor del vino o que los OVNIS vendrán a colonizar

la Tierra. Las creencias son importantes para nosotros en la medida en que sirven para determinar nuestras actitudes tendientes a evitar perjuicios y a facilitar acontecimientos que juzgamos favorables. Algunas creencias parecen tener esta virtud, a diferencia de otras. Elaboramos, entonces, criterios prudenciales —no siempre seguros— para distinguir las creencias útiles de las inútiles o aun contraproducentes. El conjunto de esos criterios integra la teoría de la verdad, la epistemología y la metodología. La metodología estudia cómo llegar a la verdad o, al menos, acercarse a ella. La epistemología construye el concepto de ciencia como sistema orgánico de los conocimientos, cuyo contenido creemos verdadero en virtud del método que hemos empleado para adquirirlos. La teoría de la verdad sirve de base a todo el resto, al definir en qué consiste ese fenómeno que los métodos procuran hallar y que las ciencias atesoran y sistematizan.

El uso consistente del concepto de verdad exige distinguirlo de la creencia, o aun del conocimiento: podemos dudar acerca de si conocemos alguna verdad, pero lo que es seguro es que hay muchas verdades desconocidas. Mi opinión o mi creencia, por fuertes que sean, no confieren a la proposición creída una verdad que ella no tuviera. Tampoco lo hace la creencia de varios, de muchos ni de todos, aun cuando sea vehemente. El lenguaje que empleamos en nuestra teoría de la verdad es tal que, cuando estamos seguros, decimos "sé que la proposición *p* es verdadera"; pero, cuando cambiamos de creencia, no decimos "la proposición *p* era verdadera antes, pero ahora es falsa": decimos "la proposición *p* fue siempre falsa, pero *antes yo creía* que era verdadera". Este cambio, que lleva a llamar creencia (falsa) a lo que antes se llamaba conocimiento, demuestra que nuestro lenguaje no admite conocimientos falsos (sencillamente porque, cuando advertimos que su contenido es falso, dejamos de aplicarle la palabra "conocimiento"); pero, además, que aun la creencia más fuerte, aunque hoy la llamemos conocimiento, es en cierto modo precaria, ya que un día —quién sabe— podría demostrarse su falsedad.

Toda esta estructura del lenguaje traduce la construcción de la idea de verdad como aceptabilidad y no como aceptación. Yo acepto una proposición (creo en ella) cuando estoy dispuesto a emplearla como presupuesto de mis actitudes; pero éste es apenas un fenómeno psíquico individual. Si afirmo que es *aceptable*, no sólo implico que la acepto: digo, además, que sería conveniente para los demás aceptarla también, ya que reúne condiciones adecuadas para eso. Al formular este enunciado, presupongo que los demás comparten conmigo los mismos criterios de aceptación de las proposiciones. Entre aceptación y aceptabilidad hay el tipo de diferencia que puede observarse entre "esta escultura me gusta" y "esta escultura es hermosa". El juicio de aceptabilidad extrapola la aceptación subjetiva, la supone intersubjetiva y, en el caso límite, le atribuye "objetividad".

Por esa razón, la aceptabilidad no es idéntica siquiera a la aceptación colectiva: se postula como una virtud de la proposición misma (su relación con la realidad) antes que como el hecho psíquico colectivo que se supone motivado por aquella virtud. Aunque es probable que, si todos aceptamos una proposición, digamos de ella que es aceptable (verdadera), el día en que cambiemos de idea diremos que hemos descubierto que no lo era. Ese es el precio de usar el concepto de verdad como constructo elaborado a partir de nuestras creencias, pero *independizado* de ellas para resistir sus avalares históricos.

Si hemos aceptado, pues, que hay una realidad exterior a nosotros, y consideramos las proposiciones como modelos propuestos para representar ciertos segmentos de esa realidad, la verdad de una proposición depende de su correspondencia (más o menos mediata) con el segmento de realidad representado, así como de su deducibilidad del sistema formal que hayamos adoptado (cuya utilidad práctica se halla a su vez sujeta a una forma semejante de correspondencia). Cuáles proposiciones podamos identificar como verdaderas es nuestro problema: el problema del conocimiento. Cuáles de nuestras creencias consideremos conocimiento y por qué lo hagamos también es nuestro problema: el problema del método. Pero el modo en el que convivamos con esos problemas no incide sobre la verdad misma de las proposiciones, condición que nuestra estructura de pensamiento construye y postula como piedra de toque, fundada en la realidad, para juzgar en cada momento -a nuestro riesgo- la corrección o la incorrección de nuestras creencias. Una vez establecidos -casi siempre con amplísimo consenso- los criterios de aceptabilidad de las proposiciones descriptivas, cuáles proposiciones sean capaces de satisfacerlos ya no es nuestro problema ni depende de nosotros, ni de nuestras opiniones, métodos o creencias: depende sencillamente de la realidad, que ya hemos postulado como objetiva por definición.

## VI POR QUÉ

1. PREGUNTA: ¿Qué es la causalidad?

RESPUESTA: ES un concepto abstraído por la cultura a partir de la observación de los acontecimientos y que sirve para nombrar cierto grado de predecibilidad de unos acontecimientos a partir de la observación de otros.

Entre los acontecimientos que nos rodean, estamos habituados a establecer relaciones causales: un hecho es causa de otro, al que llamamos efecto o consecuencia del primero. Pero el segundo puede, a su vez, ser causa de un tercero, con lo que los acontecimientos se encadenan entre sí de un modo semejante a la manera con la que interpretamos las relaciones familiares: hay padres e hijos, pero también hay abuelos, nietos y bisnietos. Y también hermanos, cuando dos acontecimientos son efectos de una misma causa.

Todo nuestro pensamiento está fuertemente influido por ese esquema de interpretación de la realidad: antes de adoptar una acción tratamos prudentemente de imaginar sus posibles efectos, a menos que, en un arranque de pasión, lo hagamos "sin medir las consecuencias". Cuando en nuestra casa se corta la corriente eléctrica, investigamos inmediatamente si se trata de un desperfecto doméstico o si abarca otras viviendas contiguas. Al hacerlo, buscamos la causa de la dificultad, porque esperamos eliminar el efecto actuando sobre su condición: en un caso, cambiaremos los fusibles; en otro, reclamaremos a la empresa distribuidora. Y, desde luego, cuando un semejante aparece sin vida, con sangre a su alrededor y el mango de un cuchillo asomando del pecho, los investigadores analizan las huellas digitales que hayan quedado en el arma y buscan otros indicios y pruebas, porque dan por sentado que la muerte fue causada por la cuchillada, que el cuchillo fue manejado por una persona y que esa persona tuvo algún motivo (la policía lo llama móvil) para cometer el homicidio. No preguntamos si alguien mató a la víctima: preguntamos quién lo mató, porque damos por aceptada la explicación causal de ese hecho como lo hacemos con la de todos (o casi todos) los demás hechos.

Es más: las ciencias empíricas (la física, la química, la biología, entre

otras) se hallan regidas por el pensamiento causal: sus hipótesis y sus leyes expresan o exploran regularidades, en las que ciertos acontecimientos suceden normalmente en ciertas condiciones. El conocimiento causal expresa las respuestas a las preguntas que dirigimos a las ciencias y preside el uso práctico que hacemos de ellas: para hacer que el agua hierva, debemos calentarla; para controlar una infección, aplicamos antibióticos.

Muchas veces imaginamos inconscientemente la causalidad como una fuerza escondida en los hechos: las causas encierran una potencia que, al desarrollarse, genera las consecuencias. Pero, por mucho que examinamos la realidad que nos rodea, no hemos encontrado en ella partículas identificables como integrantes de esa "fuerza": lo único que vemos -y no es poca cosa- es que, de hecho, los acontecimientos ocurren de cierta manera. Cuando al observarlos apreciamos ciertas regularidades, tratamos de aislar esas regularidades para describirlas con la menor cantidad posible de circunstancias relevantes. Tal es uno de los objetivos de los experimentos científicos, pero también es lo que hacemos cuando repetimos una maniobra que antes nos dio resultado positivo (elogiar la sonrisa de una chica, por ejemplo) con la esperanza de obtener un resultado parecido en circunstancias parcialmente diversas.

Tal vez haya en la realidad una "fuerza causal" -sea lo que fuere que eso pueda significar- y tal vez no la haya; pero ése no es nuestro problema. En cualquier caso, somos nosotros (la humanidad, nuestra cultura, especialmente a partir del Renacimiento<sup>64</sup>) quienes elaboramos la idea de causalidad para describir lo que las regularidades tienen en común. El nivel de abstracción de tal elaboración es bastante elevado: primero se identifican los objetos, luego se los agrupa en clases (personas, agua, cacerolas, hornallas, la clase de las cosas calientes, la clase de lo que hierve), se establecen relaciones entre clases (calentar agua, que el agua hierva) y más tarde se postula que cuando el agua se calienta, el agua hierve (relación entre relaciones). Pero todavía no hemos construido el concepto de causalidad, que es una relación todavía más abstracta entre la regularidad de que el agua hierve cuando se calienta, la regularidad de que los antibióticos eliminan las bacterias y la regularidad de que la humillación genera resentimiento. A partir de nuestra observación de la realidad y de sucesivas decisiones metodológicas, la cultura en la que participamos elabora conceptos y constructos: uno de estos constructos es, pues, la idea de causalidad.

La idea de causalidad y el resultado de su aplicación, la estructura causal con la que interpretamos los hechos al postular cierta relación entre ellos, no son sin embargo meras supersticiones, sino constructos sumamente útiles, que es lo mejor que puede decirse de un constructo. Gracias a la causalidad podemos explicar y predecir los acontecimientos. Explicamos un acontecimiento pasado cuando, a partir de haber aislado y abstraído previamente cierto número de regularidades, logramos identificar sus causas: esto es, las circunstancias anteriores tales que, en ciertas condiciones, dan lugar normalmente a acontecimientos como el descrito. Y, gracias a la habilidad que adquirimos en explicar los acontecimientos pasados, nos volvemos hasta cierto punto profetas: cuando observamos la presencia de aquellas condiciones, nos atrevemos a pronosticar que ocurrirá un acontecimiento de la misma clase que el que antes habíamos explicado.

Eso sí, el mero hecho de que aceptemos que ciertas informaciones acerca del pasado nos ofrecen alguna pista acerca de hechos futuros (o de otros hechos pasados que no hemos verificado aún, como en el caso del homicidio) ofrece algunas aristas un poco incómodas. Tendemos, es cierto, a pensar que, en las mismas circunstancias, hechos semejantes han de repetirse. En esa idea se funda el método del ensayo y el error, que nos hace repetir las acciones que nos dan buen resultado y abstenernos de aquellas otras que en el pasado nos han traído consecuencias desagradables<sup>65</sup>. Tal actitud, habitualmente instintiva, depende en sentido lógico de un razonamiento por analogía: si esto ocurrió una vez, ocurrirá otra vez a menos que algo cambie; si aquello no ocurrió jamás, no ocurrirá tampoco en el futuro a menos que se modifiquen las circunstancias; si de una bolsa que contiene cien bolitas extraigo diez o quince y todas ellas son rojas, tengo al menos una buena pista para suponer que todas las bolitas de la bolsa son rojas. El problema es que este tipo de razonamiento no es lógicamente válido (a partir de la verdad de sus premisas, no garantiza la verdad de su conclusión) y aun su valor aproximativo no es lógicamente demostrable. Pero tal vez esto no sea tan grave si se considera que la analogía es la base del razonamiento empírico y, ciertamente, un fundamento indispensable para la construcción de las ciencias. Toda elaboración de pensamiento requiere bases metodológicas además de premisas específicas: este libro intenta, precisamente, clarificar y asumir algunas de aquellas bases metodológicas. Y, si queremos subir hasta la ciencia, necesitamos trepar por la escalera de

<sup>64</sup> Aristóteles distinguía entre causa material (aquello de lo cual algo surge), causa formal (la esencia y las cualidades de la cosa), causa eficiente (motor, compulsión, fuerza que opera para el cambio) y causa final (objetivo, meta a la cual el cambio se dirige). Pero la elaboración moderna de causa, que deja fuera al menos las dos primeras de Aristóteles, comienza con Galileo (cfr. Bunge, Mario, *Causalidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, página 43 y ss.).

<sup>65</sup> En rigor, no sólo los humanos tenemos esa tendencia. Ella parece ser uno de los mecanismos típicos que los organismos vivos emplean para procurar su adaptación al medio en el que viven. Hasta un organismo unicelular, como la ameba, emite pseudópodos (extensiones de su cuerpo) para palpar partículas del exterior: si son comestibles, las incorpora; si son (¿le parecen?) inútiles o perjudiciales, retira su pseudópodo y no vuelve a dirigirlo hacia allí.

la analogía<sup>66</sup>. Gracias a ella, nos apoyamos en lo observado para alcanzar lo inobservado, incluso hacia el futuro.

No siempre nuestras predicciones son certeras, desde luego. Cuando advertimos que no lo son, atribuimos el yerro a una imperfecta identificación de las causas (es decir, a una defectuosa explicación de los fenómenos anteriores): probablemente hemos concedido relevancia a una condición (presente antes y ahora) que no la merecía, o bien hemos omitido advertir la relevancia de otra condición (presente antes y ausente ahora) cuya variación ha determinado el fracaso de nuestra predicción. Aprendemos así de nuestros errores como de nuestros aciertos, y la acumulación de observaciones nos permite depurar poco a poco la hipótesis causal con la que explicamos y predecimos cada clase de acontecimientos.

A veces, no llegamos siquiera a la fortuna de equivocarnos. Esto sucede cuando, por ausencia o insuficiencia de la observación o por falta de perspicacia en su interpretación, no hemos sido capaces de imaginar una hipótesis causal que pueda ponerse a prueba en observaciones ulteriores.

Sea como fuere, nuestra visión de la causalidad es limitada, especialmente cuando la imaginamos como una cadena, cada uno de cuyos eslabones es efecto del anterior y causa del siguiente. Cada acontecimiento es resultado de muchas condiciones y condición de muchos efectos, de modo tal que el panorama de la causalidad se parece más a una red o, mejor aún, a un tejido tan tupido que las intersecciones entre sus hilos son innumerables y, en ocasiones, imperceptibles. Cuando nos preguntamos por la causa de un fenómeno F, uno entre los infinitos incluidos en aquella red o tejido, establecemos arbitrariamente un punto de partida: el mismo fenómeno F en el que estamos interesados. Luego exploramos la red hacia atrás, por uno o varios de los infinitos caminos que ella nos propone, escogidos por nuestros propios motivos o, simplemente, porque son los únicos que se nos ocurren. Seguimos el viaje exploratorio hasta que nos falten las fuerzas y más tarde emprendemos otro. Pero consideramos que hemos llegado a un buen término cuando hallamos otro acontecimiento (o P<sup>c</sup>-

queño grupo de acontecimientos) C, que juzgamos suficientemente relevante. En tal caso, lo condecoramos con el nombre de *causa* por encima de todas las otras condiciones que, acaso con igual título, merecerían al menos compartir tal honor.

Aquella relevancia es asignada por el observador de acuerdo con la capacidad predictiva que el acontecimiento parezca proveer. Tal capacidad es juzgada a menudo, aunque no siempre, mediante el método experimental; pero, si confirmamos o creemos poder confirmar que la presencia del acontecimiento C permite predecir con razonable probabilidad la aparición del fenómeno F, nos mostramos dispuestos a dar a C el nombre de causa de F. Esto no ocurre siempre: tenemos algunos criterios pragmáticos para la atribución de este nombre.

Solemos exigir, en efecto, que el acontecimiento C sea cognoscible, diferenciable del marco general, confiable como fuente de predicción y, de preferencia, evitable o provocable en tiempo útil. Usamos, por lo tanto, criterios que podrían agruparse del siguiente modo.

a) "*Naturaleza causal*" del vínculo: La causalidad se concibe, inconscientemente, como una fuerza, presente en un acontecimiento, que es capaz de provocar una consecuencia. Este es el modo como, en el lenguaje vulgar, explicaríamos el hecho de que no todo acontecimiento posterior a otro es consecuencia de éste. Claro está que no existen pruebas de una fuerza causal genérica, distinta de las fuerzas físicas que intervienen en la red causal íntegra: cuando distinguimos un vínculo causal de otro no causal aludimos a la capacidad predictiva que el conocimiento del antecedente nos provee respecto del consecuente. El perro de Pávlov, que segregaba saliva al oír la campanilla, no era después de todo tan irrazonable: una cuidadosa regularidad lo había habituado a asociar ese sonido con la hora de comer. Sólo cuando la comida empezó a faltar a la cita pudo advertir el can que el tintineante indicio no era bastante confiable. Hasta entonces, pudo suponer que entre campanilla y alimento había alguna clase de vínculo causal, ya sea porque la proximidad del alimento fuera "causa" del sonido, o porque el sonido fuera causa del alimento, o bien, más modestamente, porque ambos fuesen efectos conjuntos de una misma causa (en el caso, la voluntad del Dr. Pávlov de hacerlos coincidir en el tiempo). De hecho, nuestra disposición a atribuir naturaleza causal a un vínculo más que a otro se basa en una conjetura (una extrapolación inductiva) y se ve fortalecida cuando el vínculo observado es explicable en términos de alguna teoría más general previamente aceptada.

b) *Singularidad*: Las circunstancias más comunes, aquellas que se encuentran presentes en la generalidad de las situaciones, tienen menos perspectivas de ser seleccionadas como causas. Cuando decimos que un individuo ha muerto de asfixia por inmersión, no prestamos atención al hecho

<sup>66</sup> Se reproduce aquí la relación que, en los sistemas deductivos (como la geometría) se observa entre axiomas y teoremas. Los teoremas se demuestran a partir de los axiomas, pero los axiomas no se demuestran dentro del mismo sistema: se aceptan por razones ajenas al sistema mismo. En la práctica, la razón por la que se aceptan los axiomas no es que ellos sean "evidentes por sí mismos", como se decía en el origen de la geometría de Euclides, sino que tenemos interés en emplear los teoremas en virtud de la utilidad que les atribuimos y, por lo tanto, nos los "compramos" aceptando sin demostración los axiomas que permiten demostrarlos. En este caso, si las ciencias empíricas dependen del (muy cauteloso) empleo del razonamiento analógico, tenemos una buena razón (metacientífica, desde luego, porque se refiere a la ciencia desde fuera de ella) para aceptar en principio la utilidad de ese razonamiento.



de que la víctima careciera de branquias. En nuestros modelos descriptivos estamos habituados a dar por sentadas las condiciones constantes y a prestar atención a las que sufren modificaciones. Esta actitud se explica fácilmente en el uso de los modelos. Si la descripción de la realidad tiene por principal objetivo proporcionar elementos de juicio para adoptar acciones que nos permitan escapar de los peligros y perseguir nuestros propios fines, es natural que pongamos menos énfasis en las condiciones difícilmente modificables, que no está a nuestro alcance evitar, buscar ni provocar y damos simplemente por sentadas.

c) *Cercanía temporal*: Fieles a nuestra concepción lineal del tiempo, jamás atribuimos carácter causal a un acontecimiento ocurrido con posterioridad al fenómeno que deseamos explicar<sup>67</sup>. Pero, entre los acontecimientos anteriores, tendemos a conceder menor relevancia a los lejanos que a los cercanos. A medida que el vínculo causal se alarga, nos parece menos confiable. Y no sin razón, si se toma en cuenta que el abanico de condiciones, que se abre hacia el pasado, alberga cada vez más acontecimientos de incidencia prácticamente incontrolable. Del mismo modo, las consecuencias remotas de un fenómeno ofrecen a nuestros ojos menor "naturaleza causal" (es decir relevancia, previsibilidad) que las inmediatas<sup>68</sup>.

Por supuesto, todos esos criterios son imprecisos y fundados en intereses cambiantes, porque tienden a ejercer una selección discrecional dentro de la red causal.

<sup>67</sup> Los sistemistas hablan a veces de una causalidad circular, porque cada función es retroalimentada por sus resultados. Se trata de una manera de hablar que da lugar a un malentendido. Si bien puede advertirse circularidad en la naturaleza de los fenómenos que son "causa" unos de otros, ningún fenómeno individual es influido por sus propios efectos. Si se tiene en cuenta el factor temporal, parece más correcto hablar de una causalidad *espiral*, en la que sucesivos estados de una misma función dependen cada uno de los efectos de la anterior. En este contexto, podemos decir que un proceso es retroalimentado por sus resultados; pero la verdad de esta afirmación esconde el hecho de que un proceso está compuesto por una sucesión de acontecimientos, ninguno de los cuales incide sobre sí mismo sino sobre otros acontecimientos posteriores pertenecientes al mismo proceso.

<sup>68</sup> El derecho depende en gran medida de la concepción causal, que preside, entre otras cosas, la teoría de la responsabilidad. Ejemplos de la aplicación de este criterio de cercanía en el ámbito jurídico son dos artículos del Código Civil argentino:

Art. 903: "Las consecuencias inmediatas de los hechos libres, son imputables al autor de ellos".

Art. 906: "En ningún caso son imputables las consecuencias remotas, que no tienen con el hecho ilícito nexo adecuado de causalidad".

## 2. PREGUNTA: ¿Todo es causado? ¿No existe el azar?

RESPUESTA: Todos los acontecimientos son susceptibles de ser interpretados causalmente. La idea de azar es incompatible con la interpretación causal de la realidad, a menos que se la use como una abreviatura para nombrar la ignorancia de sus condiciones o el desinterés en su descripción.

Afirmar que todo es causado o que algo no es causado podría acaso interpretarse como un uso abusivo del verbo "ser": el que implica la idea de la causalidad como entidad real presente en los acontecimientos. Un modo de formular la misma pregunta más acorde con las decisiones que vienen conformando nuestro sistema de pensamiento consistiría en inquirir si todos los acontecimientos son susceptibles de interpretación causal o si, por el contrario, hay algunos que nos convenga excluir de ella.

Los seres humanos ignoramos casi todos los acontecimientos del Universo; pero, en el pequeño segmento que conocemos, la interpretación causal ha dado muestras de constituir una excelente herramienta. Conocemos unas pocas causas e ignoramos todas las demás. Lo que ahora nos preguntamos es si, entre las causas que ignoramos, hay algunas que sencillamente no existen, porque ciertos acontecimientos que queremos explicar son causalmente inexplicables: son, de hecho, no causados; son *incausados*. Así es como interpretamos muchas veces el concepto de azar o casualidad: un hecho es casual, o debido al azar, cuando se halla excluido de la red causal, cuando no tiene causa alguna.

La casualidad se halla vinculada a la idea de red causal por lo que me parece un gigantesco malentendido, que puede ponerse de resalto con una historia imaginaria. Un conferencista interrumpe su discurso para buscar un ejemplo y pregunta al numeroso auditorio: "Por casualidad, ¿hay entre los presentes algún ingeniero agrónomo?" Uno de los asistentes se levanta con gesto airado y contesta: "Yo soy ingeniero agrónomo, pero considero un insulto que diga usted que lo soy por casualidad: he sentido la vocación desde mi niñez y estudié muchos años para lograr un título del que me siento orgulloso". El conferencista, sorprendido, trata de calmar los ánimos: "Disculpe, ingeniero, yo no quise implicar que usted había obtenido su grado por casualidad, sino sólo preguntar si algún ingeniero, de éstos que como usted han estudiado tanto para serlo, se hallaba por casualidad presente en esta sala". Y su interlocutor, cada vez más ofendido, responde: "¿Por qué insiste usted en menospreciarme? ¿Cree acaso que no tengo nada que hacer con mi tiempo y que me meto en cualquier sala de conferencias para pasar el rato? Yo vine aquí porque hace ya tres años que estudio la filotrización del melacín. En mi bibliografía vi citado un artículo suyo acerca de la melacinosis y, al ver que usted daba esta conferencia,

pospuse un viaje a Noruega para venir a escucharlo. Ahora veo que la melacinosis de la que usted habla no tiene nada que ver con mi interés en las mutaciones del melacín y, para peor, veo también que no tiene usted respeto por mi interés científico ni por la seria determinación que me ha traído aquí. Buenas noches".

Más allá del debate acerca del inexistente melacín, creo que el portazo del ingeniero habría podido evitarse si él y el conferencista hubieran tenido mayor claridad en el uso de las palabras; pero hay que decir a favor de ambos que muy pocas veces esa claridad está presente en el lenguaje cotidiano. Para explicar esto, conviene examinar más de cerca la estructura de la interpretación causal y volver sobre un punto introducido ya en la respuesta anterior.

Cuando decimos que un acontecimiento es causa de un efecto, que éste es causa de un tercero y así sucesivamente, imaginamos la relación causal como una cadena lineal y, a menudo, expresamos esta idea con esas mismas palabras. Con esta óptica, desde un acontecimiento distinguimos aquellos otros (causas, causas de causas, efectos y efectos de efectos) que están linealmente relacionados con él. Los acontecimientos de una cadena distinta no guardan relación alguna con los primeros, a menos que una cadena corte a la otra en algún punto: la coincidencia de ambas cadenas en un mismo punto se juzga incausada, puesto que ninguna de las dos cadenas incluye otros puntos de la cadena que la corta. Esto es lo sucedido en el ejemplo. Una cadena causal incluye que el conferencista aceptó la invitación para hablar, proyectó su charla, llegó a la sala de conferencias donde estaba el público, terminó la conferencia y volvió a su casa. Otra cadena contiene el interés del ingeniero por el melacín, su búsqueda del lugar de la conferencia, su asistencia a ella como parte del público, su disputa con el conferencista, su salida de la sala y, más tarde, el relato de los hechos a su familia y a sus amigos. Cada una de las cadenas guarda una relación entre sus acontecimientos, pero el hecho de que precisamente ese ingeniero se encontrase ahí no formaba parte de la cadena del conferencista, y el hecho de que el conferencista preguntara por un ingeniero agrónomo no formaba parte de la cadena del melacinólogo.

Ahora bien ¿cuál es la utilidad metodológica de dividir la causalidad en cadenas tan estrechas? Cada acontecimiento tiene muchas condiciones que lo determinan, así como muchas consecuencias que son determinadas (total o parcialmente) por él. De este modo, a partir de cada acontecimiento se abre hacia el pasado un abanico de condiciones (y de condiciones de condiciones, y así sucesivamente) que se extiende indefinidamente. Y, hacia el futuro, se abre un abanico similar de consecuencias inmediatas y mediatas. Pero en cada momento temporal los acontecimientos identificables son infinitos, y es común que varios de ellos sean condiciones de un mismo efecto o grupo de efectos, o consecuencias de una misma

condición o grupo de condiciones. Los abanicos, así reproducidos para cada acontecimiento y enlazados entre sí por la comunidad parcial de condiciones y de consecuencias, pueden imaginarse como entretejidos en una red de dimensión temporal en la que todos los puntos están directa o indirectamente relacionados con todos los otros puntos. Hablar de una red causal es tan metafórico como hablar de una cadena causal, pero en este caso la metáfora representa (modeliza) mejor que en el anterior la estrecha relación que podemos atribuir a todos los hechos apenas nos alejamos un poco de nuestras preocupaciones individuales e inmediatas para tomar cierta perspectiva. Es más: si -no sin algún humor- queremos ajustar aún más nuestra metáfora al esquema de interpretación que buscamos describir, haríamos mejor en no hablar de una red causal sino de un *felpudo* causal: el tejido de causas y efectos es tan tupido que, si investigáramos sus mallas con un microscopio, encontraríamos dentro de ellas mallas aún más pequeñas en sucesivos niveles.

En tales condiciones, afirmar que dos cadenas causales son independientes una de otra parece obedecer a una visión un tanto miope de la realidad: sólo puede decirse tal cosa si el examen de cada línea se limita a un espacio temporal relativamente breve y si, además, cada una es idealmente recortada de su entorno. Si dos cadenas causales cualesquiera se rastrean cuidadosamente hacia el pasado, tarde o temprano se descubrirán acontecimientos que hayan influido en ambas. Y, si el análisis se remonta al hipotético *big ban* el origen común de todas las cadenas quedará garantizado de la misma manera hipotética.

De hecho, la razón por la que tendemos a distinguir cadenas causales es que, normalmente, estamos interesados apenas en las condiciones y en las consecuencias más o menos inmediatas de algunos acontecimientos aislados. Nuestro interés ilumina así el felpudo causal como si fuera una minúscula linterna y enfoca una o dos hebras que, por alguna razón, juzgamos hoy y aquí relevantes. Pero ese interés varía de momento en momento y de observador en observador. Si preguntamos por qué Alfonso Pérez está conduciendo en su taxi a Gustavo Díaz, varias respuestas -todas verdaderas- pueden ser admisibles o inadmisibles según el interés que inspire nuestra curiosidad: que Díaz se lo pidió, que ése es el trabajo de Pérez, que Pérez era arquitecto pero se vio obligado a manejar un taxi por la crisis operada

<sup>69</sup> El astrofísico belga Georges-Henri Lemaître (1894-1966) supuso en 1927 que todo el universo se halla en expansión a partir de la explosión de un llamado *huevo cósmico*, compuesto por materia extraordinariamente densa. En 1948, el físico norteamericano George Gamow (1904-1968) llamó a esa explosión el *big bang*. Esta teoría del origen de todo el universo como consecuencia de una explosión sucedida entre 12.000 y 20.000 millones de años atrás, es por ahora la más aceptada.

en la industria de la construcción, que los padres de Pérez se conocieron un día, que el abuelo de Pérez llegó hace cien años de su Galicia natal con la esperanza de labrarse un futuro, y así sucesivamente. Pero, al mismo tiempo, que Díaz tenía prisa por llegar a su destino y Pérez pasaba por allí en ese momento, que Díaz temía llegar tarde a una cita con Adriana, una joven que le gusta mucho, que esa joven, que recientemente riñó con su novio, conoció a Díaz el jueves pasado en una fiesta de cumpleaños. Como es fácil observar, el número de acontecimientos que sirven de condiciones al hecho cuya explicación buscamos es infinito; no sólo porque las líneas causales se extienden indefinidamente hacia el pasado, sino también porque ellas se ramifican una y otra vez a partir de cada uno de los acontecimientos que identifiquemos en su transcurso. Ninguno de ellos provee una explicación completa: el hecho a explicar es consecuencia de todos en conjunto. Pero cualquiera de esas condiciones puede proporcionar una explicación parcial, cuyo valor depende de la estructura de los intereses que enmarcan la pregunta. Tales intereses, naturalmente, no son otros que los que el observador tiene o cree tener, o bien, al menos, los intereses a los que él sirve de vehículo.

Digo esto último porque es sumamente común que el observador no advierta la base axiológica de la pregunta por la causa y, en cambio, dé por sentado que, en determinadas circunstancias, esa pregunta requiere cierta clase de respuesta. Como insinué antes, nuestra investigación causal actúa como una linterna en la oscuridad: nos permite examinar bastante bien lo que ella ilumina, pero previamente su luz ha sido dirigida por nosotros hacia un lugar determinado: lo demás queda a oscuras.

En efecto, cuando individualizamos un acontecimiento e inquirimos acerca de su causa, prestamos poca atención al hecho -bastante obvio- de que ese acontecimiento está inextricablemente vinculado a un número infinito de otros sucesos mediante una tupida red de vínculos. Nuestra atención ilumina apenas un pequeño segmento, una o dos hebras diminutas del felpudo causal, y se contenta con describir esos vínculos. Cuando la explicación obtenida satisface nuestras expectativas (es decir, indica una condición del tipo que esperábamos dentro del horizonte temporal al que estamos prestando atención), somos propensos a decir que hemos encontrado la causa del acontecimiento por el que preguntábamos.

Es preciso señalar aquí que el concepto de causa es en sí mismo engañoso, ya que nos sugiere que el acontecimiento tiene en verdad una sola causa (o un pequeño número de ellas) y corre un velo sobre las infinitas condiciones que en distintas épocas han contribuido a la aparición de aquel hecho, condiciones que la linterna de nuestro interés se abstuvo de iluminar en esta ocasión

Sin embargo, el hecho de que no iluminemos ahora esas condiciones

no implica que no podamos iluminar cualquiera de ellas cuando lo juzgemos adecuado. En el ejemplo del taxista Pérez y de su pasajero Díaz, diferentes configuraciones del interés del observador darían lugar a distintas respuestas admisibles como descriptivas de "la causa" y a la consecuente exclusión de otras respuestas. En efecto, la pregunta "¿por qué Pérez está transportando a Díaz en su taxi?" podría contestarse mencionando cualquiera de sus condiciones. Pérez, refiriéndose a distintos horizontes temporales y materiales, podría responder plausiblemente: "porque Díaz me llamó y yo no tenía pasajero en ese momento"; o "porque ése es mi trabajo desde hace un año y medio"; o "porque la industria de la construcción está en crisis". Díaz, situado en sus propios horizontes, diría "porque hice señas al primer taxi que vi", "porque tengo prisa", "porque esta tarde me demoré con una conversación telefónica demasiado larga", "porque no quiero a hacer esperar a Adriana en nuestra primera cita". Si Adriana supiera lo que está sucediendo, respondería "porque se ve que Gustavo está interesado en mí". El ex novio de Adriana, en condiciones semejantes, diría "porque cometí un grave error hace dos semanas, cuando discutí con Adriana de manera tan agravante". Cualquiera de estas explicaciones, así como muchas otras que acaso se enunciaran, pueden ser consideradas por algún observador como una descripción causal suficiente (suficiente para satisfacer su propio interés descriptivo). Y, en cada una de ellas, la condición enunciada podría, consecuentemente, ser condecorada por el observador con el nombre de causa del acontecimiento a explicar.

En ocasiones, sin embargo, no tenemos esperanzas de conocer las condiciones que pudieran importarnos con un grado útil de precisión, o bien no estamos interesados en absoluto en averiguarlas. En esos casos, mantenemos apagada nuestra pequeña linterna y dictaminamos que el acontecimiento ha sido obra del azar; especialmente cuando creemos que el resultado no ha sido obra de alguna acción guiada por un propósito consciente.

Los juegos de azar son ejemplos paradigmáticos del primer caso. El resultado de una jugada de ruleta es el fruto de cierta combinación de variables físicas: la fuerza con que la bola sea lanzada, el estado inicial y la masa de la rueda, la fuerza con que sea impulsada a girar y la resistencia que sobre su inercia ejerzan el roce sobre el pivote, el roce con el aire ambiente y el impacto de la bola cuando ella llegue a tocar la rueda. Si todo esto pudiera calcularse en términos prácticos, el que lo hiciera se haría rico rápidamente y, casi con la misma rapidez, el juego de ruleta sería modificado o quedaría eliminado de los casinos. Si la ruleta se considera un juego es, precisamente, porque -aunque sepamos bien cuáles son las variables que inciden en su resultado- nadie es capaz de averiguar el valor exacto que cada una de esas variables adquiere en una jugada determinada. "Azar" es, en este caso, el nombre que asignamos a nuestra igno-

rancia del valor de las variables, ignorancia que se proyecta sobre el resultado de la jugada, desconocido para todos (salvo el caso de trampa) hasta que se produce.

Es interesante destacar que el mecanismo descripto, por el que caracterizamos un acontecimiento como producto del azar, de la casualidad, de la fortuna o de la suerte, no depende de que ese acontecimiento haya de producirse en el futuro (y, por lo tanto, no forme por ahora parte de la realidad). Lo que importa es nuestra ignorancia de él, aunque ya haya sucedido. Un buen ejemplo de esta circunstancia es el juego de lotería llamado "de resolución inmediata". El jugador compra un billete y raspa en él una cubierta opaca, que deja a la vista si el billete ha sido premiado o bien es perdedor. Es obvio que cada billete premiado o no premiado adquiere tal condición en el momento de ser impreso; cuando el jugador lo compra, sin embargo, lo hace a ciegas, porque sólo puede raspar la cubierta después de haberlo pagado. ¿Por qué la venta de un billete que ya ha perdido la jugada no se considera defraudación? Sencillamente, porque el sistema de impresión y distribución de los billetes se hace de tal forma que quien lo vende también desconozca el valor último de lo que entrega. De este modo, la ignorancia general hace suponer a todos, plausiblemente, que cada billete aún no raspado tiene idénticas probabilidades<sup>70</sup> de ser premiado que cualquier otro en su misma condición. El jugador de este tipo de lotería compra una jugada (como lo hace el jugador de ruleta cuando deposita su apuesta en el tapete) y, luego de hacerlo, averigua si ha ganado o ha perdido. Si ese resultado aparece en el futuro (como en la ruleta) o se halla completamente determinado (para ese billete en especial) desde mucho antes, no es en absoluto relevante. Lo es, en cambio, que todo el proceso suceda en condiciones de ignorancia controlada y garantizada, ese tipo de ignorancia que es distintivo de los juegos de azar.

En otras situaciones, sin embargo, conocemos (o podríamos llegar a conocer) las condiciones precisas que han dado lugar a un acontecimiento y, sin embargo, decimos también que el hecho ha sucedido por casualidad o por azar. Volvamos por un momento al caso del taxi. Si, aun advertidos

de todas las circunstancias ya expuestas, preguntáramos a Pérez por qué está llevando en su taxi precisamente a Díaz, o si preguntáramos a Díaz por qué ha tomado precisamente el taxi conducido por Pérez, ambos dirían que se trata de un hecho casual. Sería posible reconstruir, sin embargo, cada una de las circunstancias más o menos inmediatas que hicieron que Díaz levantara el brazo en el preciso momento en que se acercaba Pérez. Si alguno de ellos deseara una repetición del acontecimiento, tendría para lograrlo una perspectiva bastante mejor que la del jugador que quiere ganar a la ruleta. Por ejemplo, Pérez podría apostarse todos los días a pocos metros de la casa de su pasajero Díaz, a fin de hacerse el encontradizo cuando Díaz saliera por la puerta. Díaz podría averiguar el horario de trabajo de Pérez y sus recorridos habituales, para acecharlo en una esquina y llamarlo cuando lo viera acercarse. O bien un tercero con mucho poder (como sucede a veces en las películas) podría tratar de reproducir, lo más exactamente que fuera posible, las circunstancias que llevaron la primera vez a la coincidencia entre el taxista y su pasajero. Pero nada de esto sucede, sencillamente porque Pérez y Díaz no se conocen entre sí, cada uno de ellos es para el otro un taxista más o un pasajero más y ninguno está interesado en la vida del otro ni en repetir circunstancias de un viaje determinado. Ninguno de los dos, pues, presta atención alguna a las "causas" de aquella coincidencia ni trata de averiguar las que no conoce (aunque, en cierto modo, se hallen a su disposición). Claro está que muy distinta sería la actitud de Díaz si estuviera investigando el mejor modo de encontrarse con Adriana.

De este modo, si en el caso de la ruleta o de la lotería la palabra "azar" es un nombre que damos a nuestra ignorancia de las condiciones (aun en presencia de interés por ellas), en situaciones como la que acabo de describir "azar" o "casualidad" son nombres que damos a nuestro desinterés por las condiciones (aun cuando medie algún conocimiento de ellas o alguna posibilidad de conocerlas y hasta de reproducirlas).

Sea como fuere, muchas personas se resisten a definir el azar o la casualidad como ignorancia o desinterés por parte del observador. De acuerdo con cierta tradición implícita en el lenguaje que la cultura nos depara, tienden a imaginar detrás de esos nombres alguna oscura y desconocida fuerza. Los jugadores asignan a menudo cierta existencia a un ente llamado suerte. "No puedo retirarme ahora que estoy ganando -dicen- porque debo aprovechar que hoy tengo suerte". Los enamorados, sin preguntarse hasta dónde abusan de la metáfora, afirman a veces que su encuentro es "obra del Destino", y que "han nacido uno para el otro". Expresiones de esta clase implican, o parecen implicar al menos, que alguna fuerza no empírica ampara o desampara consistentemente (aunque por rachas) a los jugadores y que otra fuerza (o la misma, quién sabe) ha decidido en un pasado ignoto que dos personas determinadas habrían de conocerse y enamorarse.

<sup>70</sup> El concepto de probabilidad también depende de la ignorancia del observador. Si nos informan que en una carrera de caballos correrán diez de ellos pero carecemos de todo otro dato, es razonable que asignemos a cada uno de los animales una probabilidad de triunfo de 1/10. Un experto en ese tipo de competencias, sin embargo, obtendría datos útiles de la historia de cada caballo, de su aspecto, de la mayor o menor habilidad reconocida a cada jinete u otras fuentes semejantes, con las que modificaría en su favor aquella distribución ingenua de probabilidades. Por eso, en las carreras, el premio del acierto no es equivalente cualquiera sea el animal que llegue primero, sino inversamente proporcional al volumen de apuestas que lo hayan favorecido en relación con el total apostado en la competencia.

La segunda idea es, por cierto, compatible con una interpretación íntegramente causal del Universo: si todos los acontecimientos están, por así decirlo, aprisionados en el felpudo causal, es coherente afirmar que cada uno de ellos está determinado desde el principio de los tiempos por el encadenamiento de infinitas condiciones vinculadas entre sí.

Llevado ese razonamiento hasta sus últimas consecuencias, su límite es la reflexión de Laplace: "Una inteligencia que conociera en un momento dado todas las fuerzas que actúan en la Naturaleza y la situación de los seres de que se compone, que fuera suficientemente vasta para someter estos datos al análisis matemático, podría expresar en una sola fórmula los movimientos de los mayores astros y de los menores átomos. Nada sería incierto para ella, y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante su mirada"<sup>71</sup>.

Desde luego, sabemos que tales requisitos no se cumplen de hecho: precisamente por eso recurrimos al razonamiento inductivo, a la analogía y a las estadísticas; por eso no nos atrevemos a hacer predicciones sino para el futuro inmediato y, aun así, lo hacemos sin demasiada convicción. Pero el tema que ahora tratamos no se refiere en absoluto a la posibilidad efectiva de predecir el futuro o de explicar el pasado. Se refiere, en cambio, al campo filosófico en el que -en condiciones favorables, o respecto de algunos acontecimientos- es posible formular explicaciones y predicciones. La frase de Laplace es representativa de una posición llamada *determinismo*. De acuerdo con ella, absolutamente todos los acontecimientos, identificados o por identificar, conocidos o desconocidos, ocupan un lugar determinado en el tejido causal. Y el lugar de cada acontecimiento depende de su vínculo con otros anteriores o posteriores: los primeros, indefinidamente hacia el pasado, conforman las condiciones del fenómeno investigado. Los segundos, indefinidamente hacia el futuro, sus consecuencias. Y el peculiar modo de vinculación al que nos referimos es lo que calificamos con el adjetivo "causal".

Es importante destacar aquí que, en la línea de pensamiento que venimos desarrollando, la pregunta acerca del determinismo no apunta a averiguar si en realidad los acontecimientos se hallan causalmente determinados, ya que hemos definido la causalidad como un constructo. La pregunta se dirige a decidir *si vale la pena* interpretar todo el universo al modo determinista o si, por el contrario, es más conveniente interpretar que algunos acontecimientos (como los producidos por la suerte, el azar o la casualidad) se hallan exentos de la red causal y no están determinados (al menos no totalmente) por sus condiciones.

Por mi parte, no encuentro utilidad alguna en admitir excepciones a la

interpretación causal. Ella ha probado ser útil en muchos de los casos en que fue puesta a prueba y, de hecho, constituye la base epistemológica de todas las ciencias empíricas. Esto no quiere decir, desde luego, que seamos capaces de conocer las causas de todos los acontecimientos: ya sabemos que nuestra ciencia es limitada. Pero, si suponemos que todos los acontecimientos están causalmente determinados, dispondremos de un espacio para situar en él las causas que los determinan el día en que llegemos a conocerlas<sup>72</sup>.

Naturalmente, este punto de vista no sería aconsejable si tuviéramos la certeza de que algunos acontecimientos no pueden interpretarse causalmente, ni ahora ni nunca. Pero, ante la utilidad exhibida por la regla general de la interpretación causal, las excepciones deberían estar adecuadamente justificadas. Y, como hemos visto, el azar -por lo menos- puede ser explicado perfectamente en términos causales, incluso como una apreciación peculiar de nuestra ignorancia (siempre provisional) acerca de las condiciones de un acontecimiento determinado.

En este punto del razonamiento, es inevitable la referencia al principio de incertidumbre. Tal como suele describirse en las discusiones filosóficas, tal principio indicaría que el comportamiento de ciertas partículas subatómicas no responde a determinación causal alguna, por lo que es empíricamente imposible predecirlo. Y esa interpretación es esgrimida como trofeo por quienes defienden, principalmente, la existencia de fenómenos incausados (libre albedrío, azar) frente al determinismo.

Vale la pena aquí aclarar el punto. El físico alemán Werner Karl Heisenberg (1901-1976) es considerado uno de los creadores de la física cuántica. En 1927 estableció que es posible determinar con precisión el momento<sup>73</sup> de una partícula subatómica y que también se puede determinar con precisión la posición de la misma partícula, pero es imposible determinar con precisión ambos datos a la vez. De hecho, cuanto mayor

<sup>72</sup> En 1869, el químico ruso Dmitri Ivánovich Mendeléiev (1834-1907) estableció la tabla periódica de los elementos. En ella figuran los elementos químicos, ordenados por su peso atómico. La tabla tenía espacios vacíos (pesos atómicos no correspondientes a elementos conocidos), que Mendeléiev destinaba a elementos por descubrirse. Con el tiempo, esos elementos fueron descubiertos y situados, según su peso atómico, en los lugares que el sabio ruso había previsto para ellos. Mendeléiev, a partir de un razonamiento análogo, apostó a la ciencia futura y le abrió un espacio. De modo semejante, el determinismo da por supuesto que todo está causado y deja el campo abierto para que el conocimiento por venir vaya respondiendo, si puede, los interrogantes que hoy no sabemos contestar.

<sup>73</sup> "Momento angular, o simplemente momento, en un cuerpo sometido a una rotación circular, es el producto que resulta de multiplicar la fuerza aplicada en un punto del mismo por la distancia que media entre éste y el eje de rotación" (Diccionario Ilustrado de las Ciencias Larousse, Toledo, 1987).

<sup>71</sup> Laplace, Pierre Simon, *Théorie analytique des probabilités*, 1820, citado en Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, 1994, voz "Determinismo".

sea la precisión con la que obtengamos uno de esos datos, menor será la del otro. Las dos incertidumbres (defectos de precisión), multiplicadas entre sí, arrojan un resultado llamado constante de Planck. Sin que sea preciso ser expertos en física cuántica, resulta de aquí que el principio de incertidumbre de Heisenberg no proporciona base suficiente para la actitud con que se lo interpreta en el ámbito filosófico: la indeterminación de la que habla es inherente a la observación, por lo que se revela como una dificultad técnica<sup>74</sup>, en tanto la causalidad puede concebirse como un marco teórico general, independiente de la observación misma, que estamos dispuestos a aplicar al modo como los fenómenos acaecen.

En ese sentido, recordaba Russell: "Como señala Turner (*Nature*, 27 de diciembre de 1930), 'el empleo que se ha hecho del principio de indeterminación es debido en gran parte a la ambigüedad de la palabra "determinado"'. En un sentido, una cantidad está determinada cuando es medida; en otro sentido, un suceso está determinado cuando se ha producido. El principio de la indeterminación tiene que ver con la medida y no con la causa. Según este principio, la velocidad y la posición de una partícula resultan indeterminadas, en el sentido de no poder ser medidas con exactitud. Este es un hecho físico causalmente conexionado con el hecho de ser la medición un proceso físico que tiene un efecto físico sobre lo que es medido. No hay, empero, nada en el principio de indeterminación que enseñe que un suceso físico no tiene causa."<sup>75</sup>

**3. PREGUNTA:** Está claro que el azar, al como se lo observa en los juegos o en los acontecimientos que llamamos casuales, no merece ser considerado una excepción a la interpretación causal del universo. Pero la conducta humana es libre, porque los seres humanos tenemos libre albedrío. ¿Es éste un caso de excepción a la red causal más justificable que el anterior?

**RESPUESTA:** NO.

La realidad, una vez interpretada de conformidad con el principio causal, puede ser imaginada como un tupido felpudo en el que los vínculos de condición a consecuencia se entrelazan intrincadamente; pero esta visión no satisface a todos. No porque en nuestros tiempos se proponga consistentemente otra manera alternativa de interpretar la realidad, sino

porque se postulan excepciones a la causalidad que operan, en la metáfora doméstica, como agujeros internos dentro del felpudo de la causalidad.

Esos agujeros, en el pensamiento de quienes los conciben, pueden agruparse en dos clases. Una de ellas es la de los acontecimientos casuales o fortuitos, a la que me he referido al desarrollar la respuesta anterior. La otra es la de las conductas humanas, que -según se afirma- se deciden en el ámbito del libre albedrío. El hombre, según esta tesis, puede obrar, dentro de obvias condiciones de hecho, como le venga en gana. Sus decisiones son libres de determinación causal y, precisamente por eso, los humanos somos responsables del bien o del mal que libremente hayamos decidido hacer.

Creo que esta tesis se apoya en una estructura lingüística confusa, que no distingue entre diversas acepciones de la palabra "poder", y no es compatible con una interpretación consistente y útil del universo. Trataré de exponer las razones de esta opinión".

La idea del futuro como un campo en el que todo puede ocurrir, gracias a la presencia de factores supuestamente no causados, no sólo entra en conflicto con la noción de causalidad que empleamos habitualmente para la comprensión del mundo. Funda, además, un método de modelización que rivaliza con ella: el que gira en derredor de la voluntad.

Es relativamente fácil, en efecto, predecir que lloverá cuando el cielo está cubierto y percibimos truenos y relámpagos. Pero no lo es tanto prever la conducta de nuestro vecino cuando le pedimos que baje el volumen de la radio: muchos factores que desconocemos inciden en su decisión. Esto último es algo que podemos inducir extrapolando nuestra propia experiencia interna: frente a una alternativa cualquiera, tomamos partido por motivos que sólo conocemos en parte. Las causas de nuestra voluntad no son identificables en la red causal de un modo suficientemente constante como para prever los resultados: en "las mismas" condiciones (es decir, cuando coinciden aproximadamente condiciones a las que asignamos alguna relevancia), puede suceder que adoptemos decisiones distintas (puesto que son diversas otras condiciones desconocidas, inadvertidas o menospreciadas). De modo que preferimos suponer que la conducta del vecino, como las nuestras, no depende (al menos no depende enteramente) de su posición en la red causal, sino de una decisión fundada en una voluntad imprevisible, del mismo modo en que el tiro de dados "depende del azar". Y el espacio mental en el que esa voluntad se forma recibe el nombre de libertad."

<sup>74</sup> Las ideas que siguen han sido expuestas antes en "La norma y las categorías del pensamiento inexacto", publicado en Guibourg, Ricardo A., *Pensar en las normas*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, páginas 187 y siguientes.

<sup>75</sup> Guibourg, Ricardo A., "A proposal on action, freedom and meaning", en *Acta of the 17<sup>th</sup> World JVR Congress, Challenges to Uno at the end of the 20<sup>th</sup> Century*, Bolonia, junio de 1995, tomo V, página 157.

<sup>74</sup> Bunge, Mario, *Causalidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, página 361.

<sup>75</sup> Russell, Bertrand, *La perspectiva científica*, Madrid, Sarpe, 1985, página 94.

Ciertamente, no es necesario recurrir a un modelo alternativo para explicar las conductas humanas: sería plausible entender la decisión o el acto de voluntad como un fenómeno más, determinado por una multitud de condiciones apenas conocidas, que actúa a su vez como una de las condiciones de nuestros movimientos corporales y de sus efectos posteriores. Pero la concepción voluntarista (esto es, la que hace de la voluntad un fenómeno total o parcialmente incausado, fuente autónoma y "libre" de otros fenómenos) tiene dos atractivos psicológicos. El primero es que satisface nuestra vanidad humana al proclamarnos exentos de una determinación causal que a menudo interpretamos como una forma de esclavitud<sup>78</sup>. El segundo consiste en que nos absuelve de nuestra ignorancia acerca de las causas (condiciones) de la conducta, ya que, en último análisis, los designios del hombre, como los de Dios, se presentan como inescrutables.

Ahora bien, si aceptamos esta manera de interpretar una parte del mundo, ¿qué límites asignaremos a esa interpretación? Es más: ¿por qué habríamos de imponerle algún límite? Puesto que interpretamos la imposibilidad técnica de conocer todas las condiciones de la conducta humana como una imposibilidad *empírica* de obtener el mismo conocimiento (dado que el meollo de la supuesta realidad a conocer no existiría), una pizca de razonamiento analógico bastaría para extender el mismo modelo a cualquier otro fenómeno que no fuéramos capaces de predecir con exactitud. Es decir, a todos o a casi todos los fenómenos de los que tenemos noticia.

Así es como el relámpago es apenas un signo de que Zeus podría decidir la lluvia, los espíritus malignos han hecho que unos gérmenes patógenos se introdujesen en nuestro organismo, la Fortuna determina que nos encontremos en la calle con nuestro amigo y, a la vez, que perdamos en la ruleta, y la Providencia se sirve de la pericia del cirujano -o de las artes mágicas de un curandero- para devolvernos la salud.

El verbo "poder" adquiere de esa manera una nueva dimensión, que tiende a fundirse con la primera. Yo puedo hacer lo que decido y puedo decidir lo que entienda preferible; pero, del mismo modo, la expresión "puede haber habitantes en Plutón" no sólo describe mi ignorancia del hecho: también insinúa que, tal vez, alguien decidió o está en condiciones de decidir la existencia de seres vivos en aquel planeta. Ese alguien es imaginado como el sujeto implícito del verbo impersonal "puede"; es quien tiene el *poder*.

Al rechazar la causalidad, creamos en su reemplazo otro modelo del

universo: el modelo espiritual, del que nuestra propia mente forma parte con satisfacción. Pero no advertimos que el nuevo modelo abarca tanto como el anterior: así como todos los fenómenos pueden explicarse en términos de condiciones conocidas o desconocidas, también pueden explicarse en términos de libres decisiones de individuos conocidos o desconocidos. Escoger un modelo u otro no depende de demostración alguna, porque la causalidad en sí misma no es un fenómeno, sino un esquema de interpretación de los fenómenos; otro tanto sucede con las decisiones providenciales.

Claro está que un modelo espiritual que se fundara exclusivamente en decisiones libres (en el sentido de no causadas) estaría lejos de satisfacerlos, ya que no permitiría prever ni provocar acontecimiento alguno.

El hombre primitivo, que adhería a aquel modelo<sup>79</sup>, se aplicó entonces a buscar el modo de cumplir sus propios objetivos por medio de él. Había descubierto que, hasta cierto punto, la conducta humana puede provocarse mediante el ruego, el halago, la dádiva o la amenaza. Con los espíritus, que eran poderosos por definición, la amenaza no ofrecía buenas perspectivas. Pero el hombre puso su fe en la oración, el rito y el sacrificio. Aunque los resultados no fueron estadísticamente alentadores, la esperanza y una interpretación *ad hoc* de cada acontecimiento contribuyeron a mantener en vigor cierta confianza en tales procedimientos.

El panorama, sin embargo, llegó a un grado de complicación paradójicamente asimilable a la simplicidad con las concepciones monoteístas, que postulan una voluntad única y todopoderosa que decide todos los fenómenos del universo. El hombre acabó por advertir que, aunque las intenciones divinas fueran inescrutables, se observaba cierto patrón de regularidad en los acontecimientos que eran consecuencia directa de aquella voluntad. Esto le permitió analizar dinámicamente la realidad mediante el método que los sistemistas llaman *caja negra*: cuando se ignora el funcionamiento interno de un sistema, es posible conjeturar uno observando sus ingresos (*inputs*) y sus egresos (*outputs*). Dado que Dios percibe todo lo que ocurre (ingreso universal) y decide todo lo que ocurre (egreso universal), cualquier regularidad que creamos encontrar entre fenómenos anteriores y posteriores nos permite imaginar que, en el estado de cosas conformado por los primeros, la voluntad suprema emplea un criterio general por el que decide un estado de cosas que contenga los segundos.

Pero esa investigación conjetural de los motivos de Dios, que aplica un método semejante al del psicoanálisis (o, si se prefiere, al de la sociología), es, a la vez, sospechosamente parecido a la concepción causal del universo,

<sup>78</sup> Esta idea se aprecia cuando se interroga a las personas acerca de los motivos por los que aceptan el libre albedrío como excepción a la red causal: muchos invocan razones de orden religioso (fundadas en la fe), pero otros aducen un motivo emocional: "me sentiría muy mal si pensara que soy sólo un autómata manejado por fuerzas externas".

<sup>79</sup> Kelsen, Hans, *Sociedad y Naturaleza (una investigación sociológica)*, Buenos Aires, Depalma, 1945.

en la que se funda la ciencia empírica<sup>80</sup>. Y, en ella, la hipótesis misma de una voluntad única y todopoderosa tiende a perder utilidad teórica, ya que sólo provee un intermediario conceptual entre condiciones y consecuencias<sup>81</sup>.

Ante dos modelos rivales, que en última instancia llegan a ser uno y el mismo<sup>82</sup>, el pensamiento humano mantiene una posición ambigua: emplea la concepción causal para la explicación general del universo, pero reserva algunas burbujas incausadas en las que aplica el modelo espiritual (decisión libre del hombre o de la divinidad) o no aplica modelo alguno (atribuye el fenómeno a la casualidad, lo que equivale a no atribuirlo en absoluto), o bien alterna y confunde ambas actitudes. Una de esas burbujas contiene la conducta humana en general. Otra, erráticamente aplicada, corresponde a algunos acontecimientos que no sabemos explicar (el origen del universo o el principio de la vida), que consideramos extremadamente complejos (el resultado de la lotería), cuya explicación no nos parece relevante (el encuentro "casual" con nuestro amigo), que somos técnicamente incapaces de prever (si lloverá el próximo domingo) o que, aunque fácilmente explicables, nos golpean afectivamente (la muerte de un ser querido<sup>83</sup>).

Aquellas burbujas (o agujeros en el tejido causal) son, como ya dije, teóricamente incompatibles con el marco causal general, aunque se mantienen por motivos psicológicos fuertemente enraizados en la cultura.

El hueco del azar no trae mayores dificultades en la práctica cotidiana:

<sup>80</sup> A primera vista, una excepción a este parecido puede postularse para los milagros, definidos como acontecimientos incompatibles con las leyes naturales. Pero incluso ellos, supuesta que sea su verificación, tienen un lugar reservado en la ciencia empírica: el extenso campo de los hechos cuya inserción en la red causal es (todavía) desconocida y cuya investigación ulterior podría, eventualmente, dar lugar a una reformulación de las hipótesis aceptadas. Es posible en este punto conjeturar que, si la voluntad suprema y omnímoda no es arbitraria, ha de seguir algún criterio para operar milagros, tal como parece seguirlo para disponer la generalidad de los acontecimientos.

<sup>81</sup> A la misma conclusión extrema llega, respecto del hombre, el conductismo, que se atiene a la relación estímulo-respuesta y rehúsa considerar un espacio mental (cfr. Skinner, Burrhus, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona, Salvat, 1987, páginas 8 y siguientes).

<sup>82</sup> La identidad práctica de los dos modelos ha sido expuesta con magistral ironía por Borges en su cuento "La lotería de Babilonia" (Borges, Jorge Luis, *Ficciones*, varias ediciones).

<sup>83</sup> En estos casos, ambas actitudes se ejercen paralelamente. Por ejemplo, se aceptan las razones médicas (condiciones causales) del fallecimiento, pero se pregunta por la coincidencia: ¿POR qué justamente tuvo que morir él, y no otro? Esto equivale a pedir cuentas a cierta voluntad o fuerza supraempírica acerca del modo como ha dispuesto la acción de las condiciones empíricas, una fuerza a la que podamos recriminar su "injusticia". Tal vez este fenómeno se deba a la ancestral tendencia a buscar responsables de cada acontecimiento que nos conmueve, con lo que aplicamos un razonamiento normativo aun fuera del ámbito de las normas. Como dicen con sorna los italianos: *Piove? Governo ladro!*

ella contiene casos en los que, por impotencia, desinterés o rechazo, las personas renuncian a toda previsión racional y construyen una explicación irracional con sentido casi metafórico, sin perjuicio de intentar su control causal por vía estadística. Pero, cuando sostenemos que la conducta humana constituye un ejercicio de la libertad que no está sujeto a causas, es difícil que nos satisfagan las consecuencias prácticas de esa tesis. Estamos fuertemente interesados en predecir las conductas de nuestros semejantes, en evitar algunas y en provocar o estimular otras. Estamos habituados a pensar que la libertad de decidir es indispensable para que las conductas humanas sean susceptibles de elogio o de crítica, de premio o de castigo. Sin embargo, un análisis más detenido de la cuestión puede indicar exactamente lo contrario.

En nuestro modelo de la conducta se reproduce el procedimiento de la caja negra: muchos siglos antes de la neurobiología, de la psicología aplicada, del psicoanálisis, de las encuestas de "opinión y de los estudios de mercado, el hombre ya había desarrollado intuitivamente métodos para la persuasión del prójimo. Esos métodos no eran otros que los que, con menor fortuna, aplicaba también a los espíritus; pero en este caso la amenaza mostraba una eficacia notable. El ruego (o la prédica), los símbolos y ritos colectivos (integrantes de lo que muchos llaman ahora el *imaginario social*), la dádiva o la promesa de premio y la amenaza de castigo (coerción) llegaron a fundar sistemas enteros tendientes al control de la conducta: la moral, las costumbres, la política y el derecho.

Cada uno de esos sistemas rinde tributo al libre albedrío, puesto que presupone la libertad de los agentes como condición de aplicabilidad de sus pautas; pero al mismo tiempo intenta acotar, condicionar y dirigir las conductas "libres". Su instrumento principal es una expresión lingüística, dirigida a las personas, que se espera incida en los mecanismos de decisión de ellas de tal manera que haga más probable la adopción de la actitud buscada por el emisor de aquella expresión. Si algún fundamento ha de tener esa esperanza, tal fundamento tiene origen inductivo, con lo que se reintroduce de contrabando la interpretación causal de la conducta. Esta interpretación, desde luego, implica la inserción de la decisión humana voluntaria como un acontecimiento más de la red causal.

En efecto, es claro que los seres humanos están dotados de voluntad y adoptan a cada instante decisiones, pero cada decisión tiene motivos como un hecho cualquiera tiene causas. Causa y motivo son conceptos semejantes en más de un sentido: ambos contribuyen a determinar su consecuencia de un modo que se supone relevante, aunque no pueda garantizarse por completo; en ambos casos el criterio de relevancia omite considerar una multitud de condiciones demasiado comunes, desconocidas o desprovistas de interés subjetivo. Así como la técnica para producir acontecimientos requiere disponer las condiciones adecuadas para que ellos se generen, el



arte de persuadir consiste siempre en eliminar algunos motivos desfavorables, o disminuir su relevancia en el modelo del sujeto, y en agregar otros motivos favorables o incrementar su relevancia.

Resulta de aquí que, si afirmáramos que las decisiones de un ser humano acerca de su conducta se hallan exentas, total o parcialmente, de determinación causal, los premios y los castigos serían completamente inútiles, puesto que no incidirían en la conducta. Y otro tanto habría de decirse de las normas morales, jurídicas, religiosas o de cualquier otro orden: sería vano intentar influir en las decisiones humanas. Si, en cambio, se admite que premios y castigos, críticas y elogios, normas, prédicas y amenazas influyen efectivamente en las decisiones del hombre, sería vano a su vez afirmar que cada individuo escoge "libremente" (de manera no causada) ante los diversos motivos que se le presentan: si elige, alguna razón (algún motivo, alguna causa) tiene para hacerlo como lo hace. Claro está que no siempre conocemos todos los motivos que operan sobre nosotros; muchos de ellos hierven en el caldero de lo inconsciente o subconsciente, lo que contribuye a la ilusión de que nuestras decisiones nacen de la nada.

Parece probable que las dificultades planteadas por la controversia entre determinismo y libre albedrío provengan de la inmediatez con la que tenemos conciencia de (algo de) lo que sucede en nuestra mente. Ejercemos actos de voluntad, por lo que tenemos de ellos una percepción directa. A menudo nos cuesta decidir entre dos o más acciones posibles, lo que nos conduce a sentir que, así como escogemos una, "podríamos"<sup>84</sup> haber elegido otra. Recordamos que, en otra situación parecida, hemos decidido algo distinto de lo que ahora resolvemos: prestamos atención a los factores semejantes de las dos situaciones pero no a las condiciones en las que ambas difieren, por lo que atribuimos a nuestra libertad (es decir, al vacío causal) lo que es fruto de la influencia de todas esas circunstancias. Y, por encima de todo, nos resistimos a admitir que la red causal pasa por dentro de nuestra conciencia como las ondas de radio atraviesan las paredes y que nuestras decisiones operan como segmentos de esa red de modo parecido a como cada molécula de un cable eléctrico transmite la corriente que se origina fuera de él.

<sup>84</sup> Conviene recordar aquí lo expuesto anteriormente acerca de la ambigüedad del verbo "poder".

## VII EL HOMBRE

### 1. PREGUNTA: ¿Qué es el hombre?

RESPUESTA: Una especie animal, de la que formamos parte.

Preguntas del tipo "¿qué es x?" son habitualmente difíciles de contestar. No siempre porque requieran un conocimiento muy profundo, sino porque están concebidas en un lenguaje ambiguo: frente a una respuesta cualquiera (por ejemplo, "x es un y"), siempre es posible objetar "no, no me refería a eso: ya sabemos que es un y, pero x es más que eso, no puede ser reducido a un mero y". Este tipo de planteo es común cuando se trata de objetos, conceptos o constructos que producen en nosotros una gran influencia emocional: "Marta es más que una mujer: es un ángel del cielo, la mejor parte de mí mismo, el amor de mi vida"; "un libro es más que un conjunto de hojas de papel escritas: es el instrumento favorito de la cultura, la caja de resonancia de las inquietudes humanas, el amigo que nunca nos deja"; "una utopía es más que un deseo más o menos irrealizable: es una idea-fuerza que encabeza la marcha del hombre hacia su realización plena".

Propongo aquí ejemplos en los que se muestra claramente el modo como clasificaciones y definiciones se mezclan a menudo con metáforas con el objeto de expresar y provocar alguna emoción antes que para clarificar el lenguaje ordinario<sup>85</sup>. Pero esos casos no son sino simples exageraciones de un fenómeno inevitable. En el capítulo V hemos examinado el concepto de modelo, instrumento indispensable para percibir o comunicar la realidad, así como para discurrir sobre ella; y observamos allí (o, mejor dicho, propuse apreciar) que todo modelo empobrece deliberadamente la realidad que describe para poner de resalto las características que, en un momento dado, son relevantes para el observador. Pues bien, cada uno es libre de poner de resalto las características que crea relevantes

<sup>85</sup> Distinto es el caso si decimos, por ejemplo: "Un perro es más que un simple mamífero, es un mamífero doméstico de la familia de los cánidos". En este caso estamos agregando características para ajustar la definición al uso que lealmente estamos dispuestos a dar en general a la palabra "perro".

en Marta, en los libros y en las utopías; pero, cuando se trata de formular definiciones, es conveniente tomar algunos recaudos.

En efecto, una definición es un enunciado que no pretende describir las características de un objeto sino el significado de una palabra. Los objetos están allí para que cualquiera los vea, pero los significados son constructos elaborados por la cultura con el propósito de facilitar la comunicación. Yo puedo dar a una palabra el significado que desee, porque soy tan dueño del lenguaje como cualquiera; pero, si abuso de ese poder, me veré probablemente en dificultades a la hora de hablar con los demás. El lenguaje es un instrumento dinámico, que cambia con el uso que (colectivamente) se le da; pero sólo es útil para todos en la medida en que cada uno trate en lo posible de usar cada palabra con el sentido aproximado que los demás le atribuyen<sup>81</sup>. El cumplimiento de ese recaudo no me impedirá, de todos modos, expresar los sentimientos que desee mediante adjetivos, verbos o adverbios igualmente comprensibles para el prójimo.

Pues bien, el concepto de hombre -en sentido genérico- tiene la peculiaridad de abarcar a cada uno de nosotros, por lo que ha sido tradicionalmente víctima de una inflación emotiva que conspira contra su inteligibilidad.

Por ejemplo, todos admiten que el hombre es un animal, pero no lo hacen de buen grado. No porque prefirieran ser vegetales o minerales, sino porque les gustaría encontrar argumentos -científicos, en lo posible- que justificaran la prioridad o el poder de dominio que se atribuyen sobre el resto del universo. Un resabio de esta actitud es la frecuencia con la que, en el discurso cultural, se alude a esta u aquella característica como "lo que nos distingue del animal": un animal es algo distinto de un hombre, tanto que, cuando se quiere decir que un ser humano es estúpido, incompetente o ignorante, se dice de él, hiperbólicamente, que es un animal.

Que el hombre es un animal es cosa que no merece debate, aunque más no sea porque la clasificación de los objetos en animales, vegetales y minerales ha sido hecha de tal modo que -biológicamente hablando- sería poco plausible incluir entre los animales al chimpancé y mantenernos al margen de la semejanza. Pero con esto sólo hemos establecido, aunque sea a regañadientes, el género próximo del hombre. ¿Cuál es su diferencia específica?<sup>87</sup>

<sup>86</sup> En semántica suele hablarse de la *libertad de estipulación* y de la *regla del uso común*. La primera reconoce que cualquiera puede inventar una palabra o estipular para un vocablo conocido un significado diferente; pero esta libertad tiene un límite pragmático: nos conviene, como regla general, usar las palabras con el significado que el uso común les otorga y, sólo cuando lo juzguemos estrictamente necesario, cambiar su sentido o usar palabras nuevas. Pero, en estos casos, que se suponen excepcionales, es mejor que advirtamos a nuestros interlocutores la modificación (probablemente transitoria) que introducimos en el lenguaje, porque de otro modo no seremos cabalmente comprendidos.

<sup>87</sup> En la lógica clásica se describe, como una de las principales clases de definición de

Alguna vez, exagerando el valor de ese tipo de definición, se dijo que el hombre es un bípedo implume. También se cuenta que un filósofo soltó un pollo desplumado y, con sorna, exclamó: "Ahí hay, entonces, un hombre". Pero todo esto no pasa de una humorada de la tradición filosófica. En cambio, se insiste desde hace siglos en que el hombre es un animal racional, definición que no ofrece menos dificultades que la anterior.

Decimos, con la seguridad que nos proporciona la repetición, que el hombre es un animal racional, en tanto los demás animales son *irracionales*. Una primera dificultad consiste en que, si un ente individual debe ser racional para ser llamado humano, tal vez corremos el riesgo de abandonar nuestra especie durante el sueño, o en caso de demencia, o si caemos en estado de coma. Hay individuos que, por alguna lesión congénita o adquirida, tienen una capacidad intelectual tan escasa que, desde ese punto de vista, podrían ser aventajados por algún animal de otra especie. ¿No son, pues, humanos? El sueño podría considerarse como una interrupción pasajera de la racionalidad, pero el coma irreversible o la disminución mental profunda no.

Podemos, por cierto, imaginar una salida a esta dificultad. Digamos, por ejemplo, que la racionalidad se observa en animales de cierta especie, que por eso se identifica como humana; pero, una vez identificada la especie, todo otro individuo genéticamente perteneciente a ella será también humano aunque excepcionalmente carezca de razón. El hombre, según esta forma de argumentar, no se define como un animal racional sino como un animal perteneciente a la misma especie que incluye algunos (o muchos) individuos racionales. Los (demás) animales, en cambio, son todos irracionales porque sólo actúan por instinto<sup>88</sup>: no hay entre ellos quienes sean capaces de obrar conforme a la razón.

una especie de objetos, la que opera *per genus el differentiam*. Consiste en enunciar el género próximo (la clase mayor inmediata en la que la especie se halla incluida) y la diferencia específica (la característica o el grupo de características que permiten distinguir la especie de otras especies pertenecientes al mismo género). Así, un triángulo isósceles es un triángulo que tiene dos lados iguales, un triángulo es un polígono de tres lados, un polígono es una figura geométrica plana y cerrada, limitada por líneas rectas. En cada una de estas definiciones se comienza por el género (que bien puede ser una especie respecto de otro género mayor) y se termina por la diferencia propia de la especie (que bien puede ser un género respecto de otra especie menor).

<sup>88</sup> Esta idea, extraordinariamente extendida, no niega que los seres humanos tengamos instintos (el instinto de conservación, por ejemplo, o los que -no se sabe si por razones morales o topográficas- se denominan *bajos* instintos); pero supone que el hombre es capaz de gobernar sus instintos y sujetarlos a su razón, en tanto los (otros) animales obran sin pensar ni razonar, como sus tendencias biológicas les indican. Semejante tesis entra en conflicto con las propuestas formuladas en el capítulo VI acerca del libre albedrío; pero a continuación veremos una dificultad adicional.

Sin embargo, salir de aquella trampa no nos impide caer en otra. Fundar la condición humana en la racionalidad requiere, ante todo, definir este concepto. Según el diccionario, "racional" significa dotado de razón y "razón" es la facultad de discurrir. A su vez, "discurrir" es reflexionar, pensar, hablar acerca de una cosa, aplicar la inteligencia. Si la personalidad consiste en pertenecer a una especie tal que algunos de sus miembros sean capaces de hacer estas cosas, es lícito preguntarse si sólo los humanos somos personas. En efecto, los perros reconocen las situaciones, abstraen de ellas criterios de clasificación y reglas de conducta y aplican unos y otras a situaciones novedosas: de otro modo, sería imposible entenderse con ellos ni adiestrarlos. Las abejas y los delfines se comunican entre ellos mediante lenguajes en los que presumiblemente hablan acerca de las cosas (la situación de los canteros de flores, la presencia de alimento en el agua, la invitación al apareamiento). Si -siempre según el diccionario- la inteligencia es la capacidad de entender o comprender, hay que admitir que al menos los perros, los delfines y las abejas la tienen, aunque vaya uno a saber en qué medida ni con qué parámetros medirla; y, si investigáramos las capacidades de otros animales, tal vez nos llevaríamos más de una sorpresa. Después de todo, negar la inteligencia de los delfines porque no comprendemos su lenguaje parece tan arbitrario como suponer -como el etnocentrismo ha hecho durante tanto tiempo- que los chinos son tontos porque su idioma es desconocido para la mayoría de nosotros. Y ¿qué decir de los chimpancés, algunos de los cuales han llegado a comunicarse con el hombre mediante frases sencillas construidas en un teclado de computadora?

Nótese que no afirmo aquí que cualquier animal es *tan razonable* como el hombre. Sólo sugiero que, sea como fuere que definamos "razón", la observación empírica no ofrece pruebas de que esa facultad no esté distribuida, en alguna medida (así fuera muy pequeña) entre las especies más diversas. Muchas de ellas, por lo menos, parecen perfectamente capaces de apreciar la realidad que las circunda de acuerdo con sus propios intereses (algo semejante a la descripción según modelos), aprender inductivamente a reconocer signos de acontecimientos futuros (virtud que se halla en el origen de la ciencia) y comunicar entre sus individuos no sólo las pulsiones biológicas de cada uno de ellos sino, además, datos verdaderos acerca de los conocimientos adquiridos.

¿Y las computadoras? ¿Son meras máquinas? Son máquinas, desde luego; pero lo de "meras" corre por cuenta del ser humano que las describe peyorativamente. El ordenador no puede hacer cosas que el hombre hace, pero hace cosas que el hombre no puede hacer (o que no puede hacer con tanta eficiencia o con tanta rapidez). De hecho, esas máquinas reconocen información, la clasifican, la reordenan de acuerdo con criterios diferentes, hacen cálculos acerca de ella (que es otra manera de decir que *razonan*), se comunican cada vez más fluidamente con el usuario y, para hacer

todo eso, cuentan con tendencias generales insertadas en su estructura, en su sistema operativo o en sus programas de aplicación, tendencias que podrían asimilarse, *mutatis mutandi*, a los instintos, a los valores o a los intereses. Ciertamente es que todo eso es deliberadamente puesto en la máquina por los autores de los programas; pero ¿no sucede algo parecido con los seres humanos, que son programados (aunque de un modo más desordenado) por sus padres, por sus maestros y por la cultura de la que todos ellos forman parte?

Nótese otra vez que no afirmo, en modo alguno, que una computadora y un ser humano sean iguales: me limito a señalar que es difícil definir la palabra "razón" de modo al que podamos negar a nuestras *máquinas de pensar* hasta el menor vestigio de esa función de la que estamos tan orgullosos<sup>89</sup>.

Si el concepto de racionalidad empieza a generar en nosotros cierta desconfianza, podemos recurrir a los sentimientos, opción que la literatura ha elegido profusamente. Después de todo, estamos habituados a que el señor Spock, natural del planeta Vulcano, considera que las decisiones emocionales "no son lógicas", pero en los casos extremos llega a adoptar las decisiones "correctas" gracias a su propia emotividad recóndita, ya que, en el fondo de su herencia genética, tiene algo de humano. Sin perjuicio de que nos preguntemos cómo y por qué calificar de correcta una decisión que por hipótesis hemos supuesto ilógica, vale la pena también recordar que la televisión nos ha propuesto otros héroes a la vez inteligentes y dotados de sentimientos, como Rin-tin-tin, Lassie y Silver, el caballo del Llanero Solitario.

Sin embargo, no hace falta apelar a virtudes exclusivas o a capacidades excelsas para distinguirnos como seres humanos. Un chimpancé es un chimpancé y no es un caballo: la diferencia no es difícil de apreciar si se los observa y, según sabemos, ella se encuentra impresa, junto con otras peculiaridades variables, en el ADN de la especie. Pues bien, aunque parezca demasiado obvio, los humanos no somos caballos ni chimpancés: integramos otra especie y, por encima de las diferencias que se observan entre individuos o etnias, compartimos cierto código genético que nos constituye en miembros de un grupo animal bien definido<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> En este sentido es interesante la reflexión ofrecida por Isaac Asimov en una de sus historias. Allí, dos robots discurren entre sí acerca de la definición de ese concepto que agrupa a los entes que ellos deben proteger y obedecer en toda circunstancia. Y, usando los mismos criterios de humanidad que los propios hombres emplean para sí, llegan a la sorprendente conclusión de que, en materia de racionalidad, nadie es más humano que un robot (Asimov, Isaac, "Qué es el hombre", en *El hombre del bicentenario*, obra citada, página 87).

<sup>90</sup> Esto es correcto por ahora. La ingeniería genética -nos horrorice o no- puede en el futuro modificar nuestra especie, diversificarla o combinarla con códigos de especies diferentes. Si esto llegase a ocurrir, la tradicional pregunta acerca de la naturaleza del hombre perdería gran parte de la trascendencia que hoy nos empeñamos en concederle.

2. PREGUNTA: ¿NO se distingue el hombre por tener alma?

RESPUESTA: Fuera de su acepción puramente religiosa, la palabra "alma" puede ser ventajosamente sustituida por otras expresiones más precisas, cada una de las cuales sirve de poco como distintiva de la especie humana.

Tal vez, una de las principales diferencias entre el hombre y el resto del universo consista en que el hombre se muestra sumamente ansioso por establecer esas diferencias. Dos objetos (o animales, o incluso seres humanos) son siempre distintos uno de otro en infinitas características. Dos especies, aun pertenecientes al mismo género, se definen siempre a partir de sus diferencias. Pero esto no es bastante para el hombre, que se empeña en enfatizar esas diferencias y en buscar argumentos que le parezcan plausibles para mitigar la extraña vergüenza que siente por ser un animal más.

Algunos conceptos, empleados como divisiones clasificatorias, han servido ese propósito a lo largo de la historia.

El primero de ellos es la vida. La capacidad de nacer, desarrollarse y reproducirse excluye de este círculo privilegiado a la mayor parte del universo, aunque ciertas propiedades de los cristales pueden suscitar dudas inquietantes. Pero, de todos modos, compartir una misma clase con los árboles, las hierbas y las algas es todavía muy poco satisfactorio para el orgullo humano.

El segundo es el movimiento. Los girasoles buscan la luz, las plantas carnívoras se cierran sobre sus víctimas, pero estos hechos eran al principio poco conocidos o menospreciados por el hombre que, sin mayores inquietudes acerca de la fotosíntesis y otras sutilezas modernas, aprendió a distinguir los animales, que se mueven, de los vegetales que están fijos al suelo.

Los seres vivos que se mueven *respiran*: mantienen con el medio ambiente un constante intercambio de gases (presentes en el aire)<sup>91</sup>. La importancia que el hombre concedió a este hecho se manifiesta en el lenguaje. Al morir, se "exhala el último suspiro", se "expira". Por lo tanto, la vida, al nacer, comienza cuando el individuo recibe el "hálito vital". La palabra griega *anemós*, que significa sopló (de donde viene "anemómetro", que es el instrumento para medir la velocidad del viento), dio lugar al latín *anima*, alma. En sánscrito, idioma que está en el origen de todo el grupo lingüístico

<sup>91</sup> Esta afirmación es bastante grosera: los peces toman el oxígeno del agua; los microorganismos anaerobios pueden vivir sin aire; las plantas absorben anhídrido carbónico de la atmósfera y emiten oxígeno hacia ella. Pero estas precisiones de la ciencia seguramente no fueron tomadas en cuenta por los antiguos al construir el lenguaje, que fundaron en los rudimentos de biología entonces a su alcance más cercano.

indoeuropeo, *atman* significa por igual respiración, alma o principio vital. Mohandas Gandhi fue llamado *Mahatma*, alma grande. Por vía del griego, *atmos* (aire, vapor) se halla presente en palabras como "atmósfera". Incitar a una persona a actuar es *animarlo*, *darle aliento* (algo semejante a insuflarle más vida, mayor capacidad de acción). Pero no es lo mismo estar desanimado (sentir poca inclinación a obrar) que ser un desalmado (cruel, inhumano): son éstas peculiaridades de la evolución semántica.

Mientras tanto, "espíritu" es sinónimo de "alma", pero también significa gas o vapor: las bebidas alcohólicas se llaman espirituosas (*spirits*, en inglés) porque contienen un líquido capaz de evaporarse.

En la concepción religiosa, la vida es un don divino: Dios da a cada uno el hálito vital que insufló en su momento a Adán y a Eva. Pero los animales también respiran, de modo que tienen también alguna clase de alma o espíritu (*ánima*). La diferencia, en este contexto, consiste en que el alma humana es inmortal: en el momento de la muerte se separa del cuerpo (es *exhalada*), pero no se disipa, sino permanece eternamente como responsable de los actos, buenos o malos, llevados a cabo durante la vida<sup>92</sup>.

El pensamiento religioso, pues, afirma que hay una vida individual después de la muerte<sup>93</sup> y que el alma, creada para cada hombre al comienzo de su vida, es la protagonista de esa sobrevivencia eterna. Esta es una cuestión de fe, que no incumbe a la filosofía pero debería articularse coherentemente con ella para conformar un sistema de pensamiento sólido. En este aspecto, no es tan importante la entidad atribuida al alma como soporte de la individualidad *post mortem* como cuáles pensemos que son sus manifestaciones durante la vida terrenal.

En este sentido, las opiniones de las personas son algo diversas entre sí. Para algunos, la razón, las percepciones y la memoria residen en el cerebro, pero los sentimientos son un atributo del alma<sup>94</sup>. Para otros, todos los

<sup>92</sup> Una muestra de la influencia del cariño en la atribución de permanencia al hálito vital convertido en identidad individual después de la muerte puede observarse en el hermoso poema de Atahualpa Yupanqui "El alazán":

"Si -como dicen algunos-  
hay cielo pa'l buen caballo,  
por ahí andará mi flete,  
galopando, galopando."

<sup>93</sup> Me refiero aquí al cristianismo, que es la religión más extendida en mi propia cultura. Otras concepciones religiosas aceptan una o más vidas terrenales después de la muerte (reencarnaciones) o bien estiman que el alma del individuo puede confundirse e integrarse con una entidad espiritual divina o colectiva (nirvana).

<sup>94</sup> En otros tiempos se creía que los sentimientos residían en el corazón. La idea no carecía de base, dados los escasos conocimientos de fisiología de los que entonces se disponía, ya que las emociones generan taquicardia ("mi corazón late por ti") que, en

fenómenos psíquicos suceden en el ámbito espiritual; de éstos, algunos identifican este ámbito con el sistema nervioso, en tanto otros sostienen que el alma no funciona en parte alguna del cuerpo, porque no es material, y otros más que el alma reside en el cerebro durante la vida, pero se independiza de él y funciona por sí sola después de la muerte.

Sea cual fuere la verdad, las opciones razonables son pocas. Si las funciones del alma alcanzan a todo lo psíquico y se ejercen -al menos en vida- exclusivamente mediante los recursos del sistema nervioso, el alma aún no separada del cuerpo queda identificada con la idea de *mente*, que es susceptible de alguna controversia pero no prejuzga acerca de las convicciones religiosas del observador<sup>95</sup>. Si, en cambio, el alma es en todo momento independiente del cuerpo, o bien hay que pensar que el cerebro humano es inútil para el pensamiento o bien que el hombre dispone de un doble comando: algunas funciones mentales dependen de su sistema nervioso y otras provienen de su alma. La primera alternativa es escasamente plausible a la luz de la ciencia empírica; la segunda obliga a distribuir las funciones entre el cerebro y el alma.

En este último supuesto, ¿cuáles son las funciones propias y exclusivas

ocasionales, es violenta y brusca ("el corazón me dio un vuelco al conocer la muerte de mi padre"). De ahí viene que Cupido se represente lanzando flechas al corazón de los enamorados, que el amor se simbolice con corazones estilizados y que digamos de las personas que tienen buen corazón, corazón valiente o malvado u otras características no autorizadas por la cardiología. También tienen ese origen las fantasías populares que corren cuando por primera vez se hicieron trasplantes de corazón, consistentes en que algunos sentimientos del donante podrían transferirse al receptor. Consecuentemente, durante muchos siglos fue normal pensar que un músculo de función vital pero rutinaria era el asiento del alma ("el sagrado corazón de Jesús"). Los fenómenos lingüísticos permanecen, pero la neurobiología ha desplazado hacia el cerebro la atención de quienes buscan un lugar para los sentimientos.

<sup>95</sup> "Mente", que el diccionario define por igual como "potencia intelectual del alma" y como "conjunto de las actividades o procesos psíquicos conscientes o inconscientes" (DRAE), se parece, en esta última acepción, al ámbito que hemos escogido identificar con el individuo mismo (ver capítulo II). Las relaciones entre la mente y el cuerpo han sido objeto de largas controversias filosóficas. De acuerdo con el modo en que venimos encarando la cuestión, es posible apelar a una metáfora informática: en el hombre, llamamos cuerpo al *hardware* y mente al *software* en cuyo ámbito virtual (*¿espiritual?*) suceden los fenómenos psíquicos. Desde luego, hablar de un ámbito virtual" es metafórico incluso en informática: cada fenómeno que se produce en una computadora puede explicarse minuciosamente en términos de contactos electrónicos y consecuencias ópticas (en el monitor) o mecánicas (en la impresora). Sólo que esta explicación, además de ser muy complicada, estaría tan alejada de nuestros intereses directos como usuarios que preferimos abrumadoramente el lenguaje metafórico, el que nos permite hablar de entrar y salir de un sitio, de participar en una conversación virtual o de tener la máquina infectada por un virus.

del alma? Hay algunas candidaturas: los sentimientos, los valores, la fe. Sin perjuicio de la intervención que se adjudique a Dios en la conformación del alma, parece claro que todas esas funciones son influidas por la historia personal del individuo, por sus percepciones (entre ellas, las enseñanzas recibidas de padres y maestros) y por sus reacciones: el hombre no nace amando u odiando, ni defendiendo el medio ambiente, ni creyendo en una religión determinada<sup>96</sup>. Es preciso, pues, que el alma -especialmente si ha de sobrevivir luego- esté equipada con funciones semejantes a las que el cerebro desempeña en el hombre y, al menos, en un buen número de animales: percibir, recordar, sentir impulsos<sup>97</sup>. La presencia en el hombre de dos órganos (llamémoslos así) con funciones similares (aunque dedicadas acaso a materias distintas), uno de ellos empíricamente observable y el otro inobservable salvo por las mismas manifestaciones que pueden asignarse al primero, es una cuestión de fe.

Prefiero, en conclusión, admitir como constructo la idea de mente, asignarle todas las funciones psíquicas, asimilar a esa idea las reflexiones que se formulan acerca de las funciones del alma (o del espíritu) durante la vida y dejar libradas al criterio religioso de cada uno la creencia en una vida después de la muerte y la identificación del ente que, separado del cuerpo material, haya de *vivir* esa vida.

3. PREGUNTA: ¿Tiene el hombre un destino, un propósito, una razón para vivir?

RESPUESTA: Sólo los que él mismo conciba.

Los filósofos se han preguntado muchas veces por el significado de la vida, por el sentido de la existencia, por el puesto del hombre en el cosmos, por nuestra misión en el mundo o como quiera que se formule la vieja inquietud de saber de dónde venimos y hacia dónde vamos (muchas veces, sin considerar explícitamente si debemos ir hacia allí, o bien dándolo por sentado). La pregunta se considera habitualmente fundamental para gobernar la conducta humana, determinar su sentido o justificar o criticar

<sup>96</sup> Si así fuera, las perspectivas religiosas de un niño nacido en Roma serían acaso equivalentes, estadísticamente hablando, que las de otro nacido en Teherán.

<sup>97</sup> La palabra "impulsos" se usa aquí de un modo muy genérico, para indicar cualquier clase de apetencia o preferencia. Entre estas apetencias se hallan por cierto los instintos; pero los partidarios de la división de funciones entre alma y cerebro suelen asignar los instintos a este último, tal vez porque la palabra evoca demasiado los llamados *bajos instintos*, tenidos por poco espirituales. Sea como fuere, los valores -con independencia de la mayor o menor objetividad que les asignemos- se manifiestan también como preferencias por unos estados de cosas antes que por otros.

su contenido. Las respuestas se hallan a menudo concebidas en lenguaje difícil u ocultas tras una nube de imágenes y de metáforas. ¿Cómo las interpretaremos llanamente? Una vez interpretadas, ¿cuál habremos de escoger para nuestro propio uso? Y ¿por qué?

En otras palabras, ¿es nuestro destino manifiesto perseguir nuestra propia felicidad? ¿O la de nuestra familia? ¿O sacrificarnos por la patria? ¿O por los necesitados de nuestro barrio? ¿O por la humanidad entera? ¿O incrementar la gloria de Dios? ¿O luchar por un futuro mejor para dentro de dos o tres generaciones? ¿O restablecer el equilibrio ecológico del planeta? ¿O reproducirnos y extendernos para poblar el resto del sistema solar? ¿O reducir la humanidad a un grupo altamente sustentable y autosuficiente?

Antes de responder cualquiera de estos interrogantes, es prudente depurar el contenido de cada pregunta, porque ellas, en sus diversas versiones, encierran muchas veces trampas del lenguaje que se convierten en verdaderas bombas de tiempo para nuestro razonamiento. Hablar de nuestro destino, por ejemplo, implica suponer que *hay uno*. Pero, aun cuando admitamos esto por vía de determinismo (una vía que casi nadie acepta de buen grado cuando se analizan temas de esta clase), falta todavía saber cómo logramos averiguar cuál es ese destino, ya que la calificación de "manifiesto" es extremadamente subjetiva. Y, encima, explicar por qué una dudosa predicción de hecho puede convertirse en regla de conducta. Preguntar por el significado de la vida es emplear un lenguaje ambiguo: la palabra "significado" tiene asignados, a su vez, decenas de significados diferentes entre sí. A veces, las personas que se preguntan por el significado de la vida quieren averiguar por qué vivimos, como si para eso hubiera una causa metafísica y no una compleja red de condiciones físicas y biológicas. Es el mismo caso del individuo que, frente a la muerte de un ser querido, pregunta por qué y no se conforma con un diagnóstico médico: él quiere saber por qué le tuvo que tocar a esa persona y no a otra, por qué murió tan joven, por qué ese individuo, de buen corazón, dejó este mundo mientras tantos otros perversos sobreviven. En otras palabras, está pidiendo cuentas a alguna voluntad cósmica o divina por el modo en que ella dispone los acontecimientos de este mundo<sup>98</sup>.

Pero el sentido más común de la pregunta por el significado de la vida -vinculado en cierto modo al anterior- implica inquirir *para qué* vivimos: cuál es el propósito de nuestra vida, cuál es el objetivo de que andemos deambulando por la corteza de este planeta. Centrar el análisis en esta interpretación lleva a introducir otro nivel de claridad.

En efecto ¿qué significa "propósito"? Hemos concebido el concepto de propósito a partir de nuestra propia experiencia introspectiva: cuando cierta

constelación de condiciones de hecho, advertidas por nosotros, abre espacio a la realización de una de nuestras preferencias, se forma a veces en nuestro ánimo un propósito. El propósito provoca decisiones y las decisiones se transforman luego en acciones que, con mejor o peor éxito, persiguen la satisfacción de aquellas preferencias. Pero, al hablar del significado de la existencia humana, parece que aludiéramos a un propósito colectivo. ¿Podemos imaginar un propósito sin una conciencia individual en la que ese propósito se forme y se desarrolle?

Si respondemos afirmativamente, estaremos empleando la palabra en un sentido desconocido. Podemos hacerlo, desde luego; pero tendremos que explicar entonces cuál es nuestra nueva definición de "propósito", a fin de no inducir a nuestros interlocutores en error al interpretar nuestras palabras. Si respondemos negativamente, habrá que pensar quién es autor o depositario de ese propósito. En caso de que nos refiramos a la Naturaleza, el tema se complica. La naturaleza, concebida como la suma de lo que hay en el universo, no tiene (que nosotros sepamos) una conciencia individual propia semejante a la de cada ser humano. A menos, claro está, que identifiquemos la naturaleza como una especie de dios personal.

Esto lleva a la otra variante, más común: el propósito de nuestra vida se halla en la conciencia de Dios. Ésta es una respuesta consistente (al menos hasta este punto del razonamiento), pero entraña un par de dificultades. La primera, que sólo sirve para creyentes. La segunda, que requiere identificar las fuentes del conocimiento acerca de la conciencia divina, así como establecer criterios para interpretar sus manifestaciones. Aun cuando afirmáramos que en ambos aspectos es posible una respuesta trascendentemente verdadera, quedarían en pie las trabas para encontrar o apreciar dichas respuestas intersubjetivamente<sup>99</sup>.

Hay, además, una posibilidad de interpretación metafórica: cuando hablamos de una conciencia colectiva, nos referimos a cierta coincidencia entre muchas conciencias individuales acerca de algunos puntos, entre los cuales podría hallarse el propósito de la vida. De ser así, nuestras afirmaciones acerca del significado de la vida tienen una base sociológica y las controversias podrían dirimirse mediante encuestas de opinión. En todo caso, la base de esa generalización reposaría en los propósitos de cada individuo.

Por cierto, cada individuo puede concebir un propósito (o conjunto de propósitos) personal para su propia vida. En los parámetros de la civilización judeocristiana, esto parece razonable (aunque tal vez la decisión indi-

<sup>99</sup> Por supuesto, también puede sostenerse que el propósito de nuestra vida está en la conciencia divina pero que ésta es inaccesible a nosotros, al menos mientras vivimos. Esta respuesta evita todas las dificultades indicadas, pero torna inútiles las preguntas acerca del significado de la vida, ya que ellas sólo encontrarán respuesta después de la muerte y, por lo tanto, no tienden a arrojar luz alguna sobre nuestra conducta terrenal.

<sup>4</sup> Me he referido a esta actitud en el capítulo VI, nota 83.

vidual se halle sujeta ajuicio moral o religioso desde una instancia trascendente). Sin embargo, la mayoría de las personas no se plantean este tema de un modo claro: simplemente se dejan llevar por las circunstancias y tratan de moverse en ellas como pueden, habida cuenta de ciertos propósitos que les fueron enseñados de pequeñas o de decisiones que van adoptando y acaso modificando a lo largo del tiempo.

Tal vez no sólo las personas hagan esto. ¿Daríamos un sentido a nuestra vida si fuéramos, por ejemplo, chimpancés, osos hormigueros o jirafas? ¿Por qué un mamífero debería concebir un propósito personal? ¿Por qué habría de hacerlo un pez, un ave o un insecto? La vida ¿no consistirá simplemente en vivir?

Es un hecho, sí, que a veces nos proponemos objetivos y, en cierto número de casos, los mantenemos a lo largo de nuestra existencia individual. Nada imagino que pueda decirse en contra de esa preferencia; es más, yo mismo la comparto. Pero entre verificar ese hecho psicológico y considerarlo moralmente obligatorio hay un salto que sería preciso justificar por alguna norma ajena a los hechos mismos. Y, aun en ese caso, suponer que no hemos de fijarnos un propósito cualquiera sino seguir el propósito correcto importa otro salto: el necesario para postular un *propósito modelo*, sustentado por alguna voluntad suprema, al que sea necesario que nos ajustemos.

Vista en esta perspectiva, la pregunta por el significado de la vida se revela menos inocente de lo que parece. Ella se inscribe normalmente (aunque no necesariamente en todos los casos) en un sistema de pensamiento ávido de certezas: ávido de ellas hasta tal punto que, con tal de adquirirlas, es capaz de pasar por alto el examen de las razones que puedan abonarlas. Esta línea de actitudes conduce a veces a postular clases naturales de cosas ("un verdadero libro tiene más de cien páginas"), a fundar creencias en preferencias ("creo que el espíritu sobrevive a la muerte corporal, porque me angustiaría pensar que todo se acabará para mí cuando muera"), a sentirse seguro de las valoraciones propias sin atreverse a cuestionarlas ("mi conciencia me dicta la conducta a seguir") y a plantear el mundo en blanco y negro ("yo creía que Oscar era una buena persona, pero ahora advierto que es perverso"). Muchas de esas certezas encuentran una complaciente base en ciertas postulaciones generales que se ofrecen como el "verdadero" propósito de todas nuestras vidas: el bien común, el engrandecimiento de la patria, la iluminación de las conciencias o la crianza de los hijos en las costumbres sanas y en el trabajo fecundo. Como muchas de esas palabras son tan vacías como pronombres<sup>100</sup> y, como tales, aceptan el contenido que les demos, ellas -inofensivas en sí mismas- constituyen un caldo de

cultivo para el autoritarismo, la intolerancia y las persecuciones.

Lejos está de mi intención afirmar que preguntarse por el sentido de la vida convierta a una persona en autoritaria: insinúo, por el contrario, que es una actitud tan cándida y riesgosa como la de quien lleva a la vista su billetera en un transporte público repleto.

¿Cuál sería nuestra situación si sólo nos preguntáramos qué deseamos hacer en el porvenir inmediato? Probablemente imaginaríamos acciones que, a nuestro parecer, pudieran hacernos un poco más felices en la medida de nuestras posibilidades. En esa elección, seguramente, influirían nuestras ideas morales, aquéllas que hemos aprendido de pequeños y las pocas que hayamos elaborado mediante una reflexión madura. Y, si esa influencia fuese nula, porque nuestros deseos son acaso más fuertes que los principios en los que creemos, ninguna reflexión sobre propósitos trascendentes nos haría mejores de lo que somos. Pero, en cualquier caso, tendríamos un argumento menos que considerar y podríamos dedicarnos a resolver los problemas reales.

Por ejemplo ¿en qué condiciones estamos dispuestos a aceptar que un individuo ya no necesitará su hígado? ¿Queremos vivir en una sociedad más o menos igualitaria? ¿A qué consecuencias de la manipulación genética tenemos miedo? ¿Qué motivos son tan fuertes que pudieran llevarnos a lastimar a otros? ¿Por qué pensamos que nuestro criterio es mejor que el de nuestro vecino en lo que se refiere a su vida o a los riesgos que desee correr? ¿Qué buscamos, hablando con sinceridad, cuando encarcelamos a un delincuente? ¿Amamos al prójimo, le tememos o nos sentimos en competencia con él? En estas preguntas es posible reconocer los problemas por los que nos interrogábamos al principio; sólo que, al responderlas, tenemos que hacernos responsables de nuestras preferencias en lugar de ampararnos en un propósito oscuramente trascendente. Es más duro, pero lo creo más sincero. Y, por encima de todo, mucho más fructífero.

#### 4. PREGUNTA: ¿En qué consiste la dignidad humana?

RESPUESTA: En una construcción ideológica destinada, por una parte, a simbolizar el poder de la especie humana ante las demás especies y, por otra, a propugnar cierto umbral mínimo igualitario en el tratamiento que los seres humanos se dan entre sí.

Aun con prescindencia del argumento relativo al alma, el hombre se considera el rey de la creación, el más perfecto de los animales. Y, en tal

<sup>100</sup> Se trata, en efecto, de palabras de contenido abierto: para usarlas con sentido pleno sería preciso determinar en qué consiste el bien, hasta dónde llega la comunidad a la que nos referimos y por qué, en qué consiste la grandeza de un país, de qué patria

estamos hablando, qué conciencias nos proponemos iluminar y qué entendemos mediante esa metáfora óptica, cuáles son las costumbres sanas y en qué condiciones diremos que un trabajo es fecundo.

carácter, se siente autorizado a hacer con todo lo que le rodea lo que mejor cuadre a sus intereses, con las restricciones que él mismo se digne establecer en su propio beneficio futuro.

Que la especie humana sea superior a otras es cuestión de puntos de vista. El caballo corre más rápido que el hombre, el delfín nada mejor, el elefante es más fuerte y longevo, la vaca es más pacífica, la cucaracha y la rata son más adaptables, los pájaros vuelan sin pagar billete, los monos son más hábiles en el manejo de sus pies, las hormigas y las abejas tienen sociedades más solidarias. Muchas especies (hasta donde sabemos) tienen lenguajes en los que sus miembros se comunican: nosotros no somos capaces de comprenderlos, más allá de algunas conjeturas generales.

Eso sí, aunque algunos animales (perros, caballos, monos) se habitúan al trato con el hombre y, por así decirlo, se integran a su manera a la sociedad humana, las especies no humanas carecen, al parecer, de culturas propias: a saber, conocimientos, relatos y tradiciones que pasen de generación en generación ampliando la memoria colectiva. Es más, el ser humano ha potenciado esa capacidad con la invención de la escritura, que elimina la necesidad de contacto inmediato entre individuos para la transmisión de mensajes. Y, gracias a esta acumulación de experiencias, unida a su inteligencia, a su facultad para andar erguido y a su pulgar oponible, el hombre ha logrado poner la naturaleza a su servicio en grado incomparablemente superior al conseguido por los castores.

La inteligencia y el manejo de sus herramientas, pues, constituye una clara ventaja a favor de los humanos. Pero eso no implica que otros colegas del reino animal carezcan por completo de esas facultades. Cualquier perro, conejo o gallina es capaz de apreciar el medio en que se mueve, compararlo con sus preferencias y adoptar decisiones que juzga apropiadas para evitar peligros o conseguir beneficios. Hasta la mosca escapa rápidamente cuando la perseguimos con una palmeta. Aunque seamos legos en psicología insectil, no es muy aventurado interpretar que la mosca, en el peor de los casos, es capaz de comparar la rapidez con la que se le acercan los objetos, tiene un criterio para temer a los que vienen demasiado rápido y cuenta con algo parecido a una definición de "demasiado"<sup>101</sup>. ¿Puros instintos? Tal vez, si por instintos entendemos los criterios que vienen incluidos en la herencia genética. Pero la portentosa inteligencia de los bebés, que les permite aprender con velocidad envidiable, también es innata.

Sea como fuere, la clasificación de los seres vivos en superiores e inferiores es obra humana. El afán corporativo (antropocentrismo, en este nivel) conduce al hombre a trazar un modelo descriptivo en el que las

características privilegiadas sean la inteligencia, la comunicación y la cultura, en las que él lleva la delantera, y no la fuerza, la longevidad, la velocidad o la agudeza visual o auditiva, en las que es aventajado por otras especies. Estoy lejos de oponerme a esta actitud: yo también soy humano, después de todo, y me agrada sentirme superior a la cucaracha. Pero, sinceramente, no me parece que esta superioridad deba aceptarse seriamente como un principio absoluto, sino como una verdad dependiente de las bases notablemente parciales del modelo que hemos elegido en función de intereses específicamente humanos<sup>102</sup>.

Pues bien, una de las funciones del concepto de dignidad humana es la de expresar esa elección de los términos de comparación que hace de nosotros - de todos nosotros, en función de nuestra herencia genética - los reyes del universo. Sin embargo, ésta es la acepción menos utilizada de aquella expresión, porque nuestra rivalidad con otras especies no se dirime en términos lingüísticos y se halla normalmente confinada a la retórica entre humanos. El problema mayor reside en que, si los humanos como especie son reyes del universo, la práctica indica que, dentro de su propia especie, sólo algunos viven como reyes, muchos son simples plebeyos y la gran mayoría son tratados como esclavos. De allí que se proclame la dignidad de todos como un tímido principio de igualdad.

En este sentido, es conveniente clarificar primero el modo como -dentro de ese significado- se emplea el término. Decimos a veces que todos los seres humanos tienen cierta dignidad, aunque de hecho esa dignidad no sea respetada. En otras ocasiones afirmamos que debe otorgarse dignidad a las personas. Y, a menudo, declaramos que algunos individuos son indignos. Esta inconsecuencia terminológica, en la que incurrimos a menudo con el énfasis propio de las convicciones profundas, es relativamente fácil de corregir mediante un somero análisis semántico<sup>103</sup>.

Una primera aproximación permite advertir que la dignidad es condición que se predica, ante todo, de las personas. Las actitudes o acciones dignas son las que demuestran, expresan o fingen dignidad. Las situaciones dignas pueden identificarse como aquellas que permiten a las personas adoptar actitudes dignas. Las cosas dignas son las que facilitan tales actitudes o les sirven de marco necesario, apropiado o habitual. Y cuando, por extensión, decimos que el gato adopta una pose digna en lo alto del armario, estamos comparando la posición del animal con la que algunas personas adoptan cuando quieren parecer dignas.

<sup>102</sup> Esta condición, por otra parte, es propia de todas las verdades, como se ha expuesto en el capítulo V.

<sup>103</sup> Algunas de las reflexiones que siguen provienen de "Dignidad, dignatarios y gente de respeto", en Guibourg, Ricardo A., *Pensar en las Normas*, Buenos Aires, 1999, página 45.

<sup>101</sup> Desde luego, no estoy implicando aquí que la mosca tenga una teoría del lenguaje: sólo intento reconstruir en conceptos humanos el sistema de reacciones del insecto.



Por otra parte, la dignidad parece hallarse relacionada con las situaciones en las que una persona se muestra independiente de la voluntad de otras y aun de ciertas condiciones de hecho; es libre de tomar sus propias decisiones sin interferencia de terceros o aun contra la interferencia que tales terceros pudieran intentar<sup>104</sup>.

Por último, la dignidad inspira respeto. El respeto es, ante todo, una actitud consciente de no interferencia con las decisiones de la persona digna.

Claro está que algunas personas, acciones o actitudes son dignas de crítica, de castigo o de desprecio. Es decir, *indignas de* respeto. Este uso del adjetivo "digno" parece mantener cierta similitud con el del verbo "merecer"<sup>105</sup>. Uno merece premio o castigo, elogio o reprensión. La situación de quien merece se llama merecimiento o mérito. Pero el empleo del sustantivo "mérito" se ha reservado para los aspectos positivos del merecimiento<sup>106</sup>. Del mismo modo, una persona es digna de consecuencias favorables o desfavorables; pero el sustantivo "dignidad" nombra la situación de quien es digno de respeto, no de menosprecio. Su opuesto es indigno, se halla manchado por la indignidad: no merece respeto<sup>107</sup>.

El respeto, por su parte, es una actitud que los terceros adoptan hacia una persona. Tal actitud es motivada por ciertas cualidades de su beneficiario (decimos que él *inspira* respeto), y consiste en la disposición a abstenerse de causar daño o de interferir con las preferencias o los intereses del individuo respetado.

Interesa distinguir el respeto de la aprobación y de la obediencia o del acatamiento. Se supone que la aprobación genera respeto hacia aquello que aprobamos; pero, de hecho, no siempre respetamos a quienes aprobamos ni nos consideramos obligados a aprobar a las personas que respe-

<sup>104</sup> "Reconocemos la valía o la dignidad de una persona cuando elogiamos lo que ha hecho. El grado de elogio es inversamente proporcional a la claridad de las causas de su conducta. Si no entendemos por qué una persona actúa como lo hace, entonces le atribuimos su conducta a él mismo. Intentamos conseguir elogios adicionales ocultando las razones por las cuales nos comportamos del modo que lo hacemos en según qué casos, o asegurando que hemos obrado por razones mucho menos poderosas. Evitamos disminuir la valoración debida a otras personas, controlándolas disimuladamente. Admiramos a las personas en la medida en que no podemos explicar lo que hacen, y en este caso la palabra 'admirar' significa 'maravillarse de'." (Skinner, Burrhus F.: *Más allá de la libertad y la dignidad*, obra citada, pág. 57).

<sup>105</sup> En latín, "dignus" significa merecedor (de alguna consecuencia positiva o negativa), pero "dignitas-atis" tiene el sentido de valor personal, dignidad, mérito (*Diccionario latino-español Spes*, Barcelona, 1983.) Es más, se supone que "dignus" proviene del verbo impersonal "decet" (conviene), vocablo del que también se habría derivado "decente" (Le Robert: *Dictionnaire historique de la langue française*, París, 1992).

<sup>106</sup> Salvo en el lenguaje del procedimiento penal, donde la *falta de mérito* indica que el imputado parece ajeno al delito que se investiga.

<sup>107</sup> En el marco de estas reflexiones semánticas, es posible incluir una conjetura filológica.

tamos. Es común que la obediencia vaya acompañada por un mínimo de respeto, pero la obediencia contiene un factor de mayor automatismo que el respeto. Por otra parte, el respeto se ejerce también en sentido horizontal o descendente para cualquier escala jerárquica: el buen jefe respeta a sus iguales y a sus subordinados.

Así, cuando respetamos a alguien lo hacemos en virtud de ciertas características de esa persona. Pero tales características no son necesaria ni exclusivamente morales: consisten, ante todo, en el poder o en la apariencia de poder.

Cualquier individuo tiene interés en (al menos) *parecer* fuerte, rico, poderoso, valiente y astuto: cualquiera lo pensaría dos veces antes de atacarlo o de estorbar su camino. En otras palabras, tal individuo es respetado: es *digno*. A menudo las personas advierten que no pueden aparentar aquellas características que traen aparejado el respeto de los demás. Aparentan entonces lo que pueden y tratan de ser aprobadas o, por lo menos, queridas. Cuando sentimos afecto por una persona, nos sentimos menos tentados de dañarla o de interferir con sus preferencias: la respetamos, aunque a la hora de las definiciones seamos tan propensos a dejarla caer frente a la amenaza de los poderosos.

Desde una visión, pues, que muestra la dignidad y el respeto como conceptos que giran alrededor del poder y en él se originan, es posible examinar nuevamente el uso que de ellos se hace en el discurso moral y ensayar para sus diversas apariciones una suerte de traducción a lenguaje más llano.

Cuando se habla de la dignidad humana, no se describe una propiedad verificable: se reclama que cualquier individuo, por el hecho de pertenecer a nuestra especie, vea garantizado un mínimo de independencia frente a terceros o cierto ámbito irreductible donde su acción se halle exenta de interferencias.

Al propugnarse una vida digna, una vivienda digna, una muerte digna, se pide que los beneficiarios de tal postulación no sean humillados (es

Acaso el extraño vínculo entre dignidad, respeto y mérito, así como la subsistencia de la forma verbal "ser digno de" con contenidos axiológicamente variables, encuentre explicación en la influencia feudal que pesa sobre el idioma. En las épocas en que la sociedad se halla fuertemente estratificada y el ejercicio del poder se hace hereditario y exento de crítica social, tiende a suponerse que las personas poderosas son, por naturaleza, dignas o merecedoras de respeto, aun por encima del juicio moral que sus actos inspiren. Este conflicto potencial podría hallarse en el origen de que "ser digno" y "tener dignidad" sean expresiones que encierran mayor permanencia que "merecer". Por el mismo motivo, parece posible que algunos individuos no merezcan en realidad la dignidad que ostentan (y que, por tanto, *merecen* en términos institucionales). Se trata de individuos *indignos de su propia dignidad*, expresión que en esta perspectiva histórica se mostraría menos paradójica.

decir, que su debilidad en cualquier aspecto no sea exhibida públicamente mediante la mendicidad, la esclavitud, la dependencia extrema u otras situaciones semejantes), que habiten un lugar que satisfaga ciertas necesidades socialmente juzgadas como mínimas o que, en el momento de su muerte, se les eviten el sufrimiento y la necesidad de implorar atención, a la vez que se les permita aparentar un grado de serenidad y de indiferencia compatible con el que se atribuye a los fuertes.

En suma, la segunda vertiente del significado de "dignidad del hombre" tampoco describe realidad alguna: es una construcción ideológica que encierra el anhelo de que se garantice a todo ser humano cierto grado mínimo de respeto. Ese mínimo, al que -según se postula- son acreedores incluso los individuos más malvados, es sólo el peldaño inferior de una escala de claro contenido valorativo: por encima de ese respeto mínimo están el debido a los inocentes, a los generosos, a los héroes o a los santos (para no hablar del que tributamos a los poderosos, que es más sólido pero al parecer carece de fundamento ético). La dignidad del hombre, pues, resulta -en sus dos acepciones- una idea prácticamente coincidente con la de los derechos humanos. Será preciso volver sobre ella cuando examinemos los argumentos éticos; lo que ahora importa destacar es que ella es ajena a la ontología<sup>108</sup>.

<sup>108</sup> Muchos no estarían dispuestos a aceptar esta afirmación, en la medida en que piensan que los valores forman parte de la realidad y que, por lo tanto, hay una ontología de los valores. Me atengo aquí a la noción restrictiva de la realidad establecida en el capítulo III. De todos modos, será preciso tratar nuevamente el tema al examinar la naturaleza de los valores.

## VIII LO BUENO Y LO MALO

### 1. PREGUNTA: ¿Qué es la moral?

RESPUESTA: La moral, como el derecho o cualquier otro sistema normativo, es un conjunto de restricciones a los medios por los que cada uno persiga sus propios objetivos.

Cada individuo, en cada instante, desea alcanzar estados de cosas distintos del actual, preservar ciertos estados de cosas presentes de cambios que pudieran hacerlos menos preferibles o evitar acontecimientos eventuales y futuros que considere perjudiciales o desagradables. De este modo, yo puedo desear ahora tomar una taza de café, conservar mi empleo y evitar enfermedades.

Los deseos no tienen más límite empírico que la imaginación, Bien podría yo, por ejemplo, desear ser emperador del mundo, o mantenerme vivo para siempre, o asegurarme la inmunidad contra el mal de ojo. Pero cuando un deseo parece -con acierto o sin él- hallarse en cierta medida al alcance de nuestras posibilidades y además, teniendo en cuenta las consecuencias probables de lograr el estado de cosas deseado en comparación con las consecuencias de otras líneas de acción alternativas, ese deseo sigue prevaleciendo en nuestro ánimo, es probable -aunque no seguro- que el deseo se transforme en *objetivo*: en un fin al que estamos dispuestos a dirigir, ahora o más tarde, nuestras acciones.

La transformación de un deseo en un objetivo no es inevitable porque depende de un acto de voluntad más o menos consciente: la decisión de perseguir ese deseo, de intentar hacerlo realidad. Y adoptar una decisión requiere cierta forma de energía, porque supone asumir algunas consecuencias, renunciar por adelantado a las eventuales ventajas de los fines alternativos y proyectar, aunque sea de modo muy vago, cómo habrá de disponerse en el futuro de la energía necesaria para procurar en la práctica el objetivo ahora trazado.<sup>109</sup>

<sup>109</sup> A menudo es más fácil y cómodo -en términos inmediatos- dejarse llevar por las circunstancias o (entre ellas) por las decisiones ajenas. Esto ahorra el trabajo de la decisión presente, pero entraña el riesgo de llegar a situaciones que el agente (en este caso, *paciente*) no habría preferido en caso de escoger por sí mismo.

Si la diferencia favorable a un deseo frente a otras alternativas (diferencia apreciada por el sujeto) es muy pequeña, es menos probable que ese desnivel venza la *inercia* de la voluntad hasta generar una decisión. Pero esta reflexión sólo puede expresarse en términos de probabilidad, que es un modo que tenemos para estimar la influencia, en la red causal, de cierta clase de condiciones respecto de cierta clase de consecuencias, cuando sabemos que en ella influyen también otras condiciones cuyo peso no estamos en condiciones de medir<sup>110</sup>.

Una decisión es un fenómeno mental individual y, como tal, se halla sujeta a una multitud de condiciones genéticas, culturales o correspondientes a la historia personal del agente. Como no podemos controlar todas esas condiciones, ni somos capaces de averiguarlas íntegramente, ni tenemos instrumentos para medir la influencia de cada una en el caso concreto, sólo alcanzamos a emitir conjeturas, más o menos fundadas en razones estadísticas, acerca de la eficacia que pueda asignarse a ciertas condiciones causales.

Esto es lo que nos lleva a decir que, aun frente a una clara ventaja de preferencia entre un deseo y otras alternativas, el sujeto adopta su decisión *libremente*<sup>111</sup>.

Pues bien, la formulación individual de objetivos es constante: en cada momento, cada persona adopta objetivos, muchos de ellos de cumplimiento más o menos inmediato, como el de espantar una mosca, saludar a un amigo, ver un programa de televisión, y otros de plazo más largo, como bajar de peso, conocer Italia o acabar con el crimen organizado.

Perseguir nuestros objetivos es algo que todos hacemos de un modo o de otro: algo que suele denominarse, según los casos, como la búsqueda de la felicidad o el ocuparse de los propios asuntos. Aunque cada uno de nosotros no aprueba necesariamente los objetivos ajenos y enuncia a veces principios generales con los que los fines del vecino podrían entrar en conflicto, lo normal es que no nos preocupemos demasiado por los deseos de los demás a menos que los medios empleados para su logro nos causen algún perjuicio, daño o incomodidad.

Esto no es difícil de comprender si se compara la convivencia con un espacio público -la calle, la plaza- donde cada uno va hacia donde quiere pero despierta reacciones hostiles si llega a estorbar el uso que los demás hacen del mismo espacio para recorrer sus propios caminos. Así es como soportamos resignadamente el embotellamiento en las horas pico, pero criticamos al que, para ahorrar algún trayecto, circula de contramano. O al que,

<sup>110</sup> Ver capítulo VI, nota 6.

La idea de la libertad de decidir como ignorancia total o parcial de los motivos (condiciones causales del fenómeno volitivo) remite a lo expuesto en el capítulo VI, apartado 2, acerca del azar. Es posible advertir en este tema la confusión entre verdad y conocimiento a <sup>1a</sup> que se hace referencia en el capítulo V, respuesta 5.

para no llegar tarde a una cita, deja su vehículo estacionado en doble fila.

De manera semejante, aprobamos que nuestro vecino salga de vacaciones, pero no con el dinero que debió devolvernos el año pasado. No objetamos que disfrute de la música, pero no queremos que con ella nos impida dormir de noche. Nos parece excelente que nuestra pareja esté ansiosa por resolver nuestros problemas conyugales, pero nos inquieta el brillo de su mirada cuando se nos acerca con el cuchillo de cocina en la mano.

Dicho de otro modo, en principio somos indiferentes a los fines individuales de los demás; pero esa indiferencia se vuelve interés profundo y hasta apasionado ante la perspectiva de que los medios empleados para perseguirlos estorben nuestra persecución de los fines propios.

Sin embargo, una mirada más atenta al mismo tema revela complejidades adicionales.

Ante todo, los fines y los medios se definen por su relación recíproca. Así como los tíos pueden ser a su vez sobrinos de algún tío y viceversa, de modo semejante un medio que estimamos útil para lograr un fin puede describirse a su vez como un fin (un fin intermedio) respecto de otros medios que empleamos para llegar hasta él: meter la mano en el bolsillo para sacar algún dinero, para pagar el taxi que hemos tomado para llegar a cierto lugar, donde esperamos encontrar a una persona que, según creemos, puede ayudarnos en una tarea, cuyo cumplimiento satisfactorio acaso nos permitirá conservar el empleo... y así sucesivamente hasta llegar a los "fines últimos", habitualmente tan genéricos que su contenido es dentificable<sup>112</sup>.

En segundo lugar, el uso de los medios puede crear dificultades de dos maneras: porque ese empleo provoca daño a otros o porque, al ejercerse respecto de medios escasos, impide el uso de los mismos medios por otros y, así, puede comprometer las expectativas de terceros acerca del logro de sus propios fines.

A esto se agrega que varias o muchas personas con fines coincidentes (y por tanto rivales en el empleo de los medios escasos) pueden compartir ciertos objetivos de cooperación. Entre ellos se cuenta el mantenimiento de cierto orden en el uso de los medios, medio colectivo éste que tiende al fin de facilitar la convivencia pero que también puede verse como un fin intermedio dotado de alto grado de consenso<sup>113</sup>, al que pueden contribuir a su vez muchos medios de nivel inferior<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> El tema de los fines últimos y su dudosa identificabilidad está relacionado con el destino del hombre, al que se refiere el capítulo VII.

<sup>113</sup> De hecho, el mantenimiento de *algún* orden en el uso de los medios es algo que casi todos deseamos; pero la elección de un modelo concreto de orden es notablemente controvertida.

<sup>114</sup> Hablar en este contexto de niveles superiores o inferiores es usar el lenguaje metafóricamente: supuesta una red (semejante a la causal) en la que unos acontecimientos son

En la red de los medios y de los fines<sup>115</sup>, pues, cada punto es acaso objeto de una o de muchas preferencias individuales, positivas o negativas. Cada individuo suele procurar, hasta donde le es posible, que los demás no empleen medios que los perjudiquen ni usen en demasía<sup>116</sup> medios escasos que tal vez pudieran aplicarse a fines propios.

Cuando una preferencia individual no es meramente episódica (esto es, sujeta a condiciones desconocidas y sumamente variables), sino identificable como un criterio más o menos permanente para preferencias semejantes en casos semejantes, solemos decir que el individuo tiene un interés. Y, si el mismo interés es compartido por un número importante de personas<sup>117</sup> dentro del grupo, hablamos de un interés común o colectivo.

Cuando un interés colectivo, así definido, adquiere importancia y persistencia tales que se transmite de generación en generación, lo que en su origen fue tal vez una simple preferencia ha alcanzado en el lenguaje común el título máximo de su clase: *valor o principio*<sup>118</sup>.

Los principios o valores se aprecian, así, como motivos para la aparición de normas morales, modalidad normativa que, por sus características,

fines de algunos medios y a su vez medios para otros fines, es posible imaginar que la dirección hacia los fines va "hacia arriba" y la dirección hacia los medios "hacia abajo", aunque la inversa sería igualmente admisible, con tal de mantener la inteligibilidad de la metáfora.

<sup>115</sup> Como se adelanta en la nota anterior, la red de los medios y de los fines no es otra que la red causal, a la que me he referido en el capítulo VI, apartado 2, pero proyectada hipotéticamente. Para decirlo más rigurosamente, se trata de un segmento conjetural de la red causal, apreciado desde el punto de vista de quien se propone influir en alguno de sus resultados.

<sup>116</sup> A qué medida responda la expresión "en demasía" no depende tan sólo de la cuantía de los medios disponibles y de la cantidad de personas que pudieran emplearlos. En la práctica, su uso se halla determinado de manera preponderante por el modo y el sentido como se ejerce el poder en un grupo dado. Pero éste es otro problema, del que nos ocuparemos más adelante.

<sup>117</sup> Otra vez una expresión deliberadamente vaga, "un número importante", encierra una variable del poder. Cada individuo tiene, casi siempre, alguna cuota de influencia en otros, influencia que podemos llamar poder; pero la mayoría tiene poco poder sobre pocas personas, en tanto algunas tienen mucho poder sobre pocas, poco poder sobre muchas o mucho poder sobre muchas. La agregación de poder - cualquiera sea su magnitud cualitativa o cuantitativa, así como cualesquiera sean su origen o los métodos empleados para acumularlo o conservarlo - puede hacer que un grupo minoritario sea tan *importante* que eleve sus propios intereses a la categoría de "interés colectivo".

<sup>118</sup> Esta expresión no debe entenderse en el sentido ontológico de que la preferencia se transforma efectivamente en un valor o en un principio: sólo pretende describir una práctica lingüística por la que nos hemos habituado a llamar valores o principios a las preferencias que han sido acogidas de cierta manera por las tradiciones de una sociedad dada.

requiere un fuerte consenso<sup>119</sup> y un largo tiempo de maduración (es decir de tiempo suficiente para que ese consenso difuso llegue a conformarse).

Las normas morales, pues, no regulan íntegramente ni con igual fuerza todos los comportamientos sociales: sólo se refieren a aquellos puntos de la red de medios y fines en los que las preferencias se han extendido y fijado hasta configurar valores y principios que un consenso difuso haya juzgado necesario proteger.

Las normas jurídicas, a su vez, son mucho más flexibles que las morales: pueden crearse en una coyuntura y modificarse o abrogarse en la siguiente. Por eso, aunque a menudo se usan para fijar, garantizar o acompañar los valores morales, son el vehículo normativo típico de los intereses colectivos y, en ocasiones, sirven también otros intereses que, sin haber alcanzado ese nivel, encuentran sin embargo el gestor apropiado en el momento justo.

Las normas morales se dirigen, ante todo, a imponer restricciones generales en el uso de los medios<sup>120</sup>. La adopción de fines es algo que todos hacemos a cada momento y que, al menos en principio, no afecta a terceros mientras no se traduzca en actos de alguna clase. Tal vez por este motivo es común (aunque no unánime) considerar que cada quien es moralmente libre de perseguir los fines que se proponga. Pero, al ejecutar los actos conducentes a cada fin propuesto, el individuo puede entrar en conflicto con intereses ajenos. El juicio moral, expresión de preferencias compartidas con cierta amplitud, se dirige pues a los medios, para que, cualquiera sea el fin que cada uno persiga, no lo haga por medios que se juzgan perjudiciales ni tampoco mediante un abuso<sup>121</sup> de los medios aceptados.

En cierto modo, sin embargo, las normas morales se dirigen también a los fines. No sólo porque, como aclaré antes, cada medio puede verse como un fin respecto de sus propios medios "inferiores", sino porque hay fines que sólo pueden lograrse (o que habitualmente se persiguen) por medios conflictivos. El predominio de una raza implica el sometimiento de otra u otras; la obtención de algún privilegio por un individuo o por un grupo supone un agravamiento de las cargas que hayan de pesar sobre los no privilegiados.

En la medida en que la restricción de los medios (y, si se quiere, la de algunos fines) se persigue por el empleo de normas morales, el procedimiento muestra algunas ventajas pragmáticas. Una de ellas es que tales normas, al proponerse para *tipos de casos* antes que para algún caso en

<sup>119</sup> La fuerza del consenso no depende tampoco estrictamente del número de quienes lo prestan, sino del poder relativo que ellos reúnan (ver nota 9).

<sup>120</sup> He desarrollado esta idea en "Fines y medios: una aproximación a los derechos", en *Doxa* N° 12, 1992, página 301.

<sup>121</sup> Al concepto de abuso se aplica lo dicho en la nota 8 respecto de la idea de "demasiá".

particular, concentra la tarea deliberativa en la formulación misma de la norma y ahorra tiempo y esfuerzo de decisión frente a cada emergencia. Aunque esta eficiencia está lejos de hallarse garantizada<sup>122</sup>, es seguramente superior a la que tendrían las exhortaciones individuales dirigidas a cada agente en cada situación particular.

Las ventajas mencionadas tienen, sin embargo, su contrapartida. El empleo de normas morales generales, y no de meras exhortaciones individuales, para restringir el uso de los medios tiene ciertos requisitos implícitos en el concepto mismo de norma general. Una norma de esa clase establece que cierta conducta tipo (es decir *cualquier* conducta concreta que muestre ciertas características expresadas en la norma) es obligatoria (o prohibida, o facultativa<sup>123</sup>). La aplicación coherente de un criterio general consiste en aplicar el mismo criterio a *todos* los casos que satisfagan las condiciones. Por supuesto, las normas pueden prever excepciones: "no se debe matar, salvo en defensa propia"; "deben cumplirse las promesas, a menos que hacerlo acarree un mal mayor". Pero esas excepciones, en cuanto integran la norma, son también generales: todo acto de matar que no se lleve a cabo en defensa propia está prohibido; toda promesa cuyo cumplimiento no irroge un mal mayor (que su incumplimiento) debe ser cumplida.

Lo dicho excluye, como incompatible con el uso consistente de la herramienta normativa, la aplicación errática de los criterios. Por ejemplo, si -habiendo adoptado la norma ya citada sobre el homicidio- aprobamos que Fulano haya matado a Mengano aunque no lo hizo en defensa propia, estamos incurriendo en una aplicación incoherente de la norma.

Desde luego, cada vez que introducimos en la aplicación de una norma una excepción no prevista en ella no hacemos otra cosa que aplicar *una norma distinta*: "no se debe matar, salvo en defensa propia o en el caso de que el autor del hecho sea mi cuñado". Claro está que a menudo normas de esta clase no se enuncian públicamente, porque sería difícil convencer a terceros de su valor. Para facilitar la aceptación general, se ha recurrido a lo largo de la historia a justificaciones también generales: "todos deben trabajar sus tierras, salvo nosotros, porque nosotros somos hijos del Sol". Esta expresión implica que *cualquiera* que sea hijo del Sol está exento de la obligación de trabajar la tierra (y, probablemente, que los demás deban trabajar para él); pero da por supuesto que

<sup>122</sup>El destinatario puede estar en desacuerdo con el valor de la norma moral que se le dirige, o bien, aun aceptándolo, puede ceder a otros motivos personales en conflicto con ella. El sistema jurídico, aunque muy imperfectamente, constituye un intento de asegurar el reconocimiento y el cumplimiento general de sus propias normas.

<sup>123</sup>Una prohibición es la obligación de una omisión: el *facultamiento*, en este contexto, es la ausencia conjunta de obligación y de prohibición respecto de una misma conducta tipo.

a) existe algún medio (genético o meramente arbitrario<sup>124</sup>) para decidir quiénes han de llamarse hijos del sol, ya que de otro modo la excepción no tendría efecto práctico; y

b) que cierto número de personas ha de confiar en ese método y creer que ser "hijo del Sol" importa cierta dignidad o jerarquía suficiente para justificar la excepción, porque de otro modo la justificación sería inútil o contraproducente en términos de persuasión.

Como puede observarse, nada hay en lo dicho hasta ahora que permita garantizar o exigir la *justicia* del contenido de las normas morales. Pero sí se advierte, como un requisito teórico en el empleo de la técnica normativa, que las normas sean aplicables por igual a todos los casos a los que ellas se refieran. Si tal cosa no sucede, el uso de la norma -de cualquier clase que ella sea- o bien importa una modificación de la norma (ya que se introduce en ella, aunque sea por vía de precedente, una excepción de alcance general), o bien no es una aplicación *leal* de la norma (porque se aplica una norma distinta, que se mantiene oculta, y sólo se pretende aparentar la aplicación de una norma más o menos establecida<sup>125</sup>). De aquí el principio comúnmente aceptado (y hecho explícito por Kant<sup>126</sup>) según el cual toda norma moral debe ser *universalizable*<sup>127</sup>.

<sup>124</sup>Un medio arbitrario para la identificación de los hijos del Sol es su designación lisa y llana por alguna autoridad. Un método genético es identificar como tales a los descendientes de personas que a su vez fuesen hijas del Sol. Pero el segundo método es dependiente del primero, porque -dado que el Sol carece de descendencia humana, salvo en la mitología- la estirpe de sus "hijos" sólo puede descender, en última instancia, de individuos a quienes se atribuye arbitrariamente esa calidad. El ejemplo, por cierto, vale para tradiciones europeas como los títulos de nobleza y los linajes más o menos ilustres; pero también se relaciona con el método deductivo, en el que la verdad que se atribuya a cualquier proposición dentro de un sistema reposa, en última instancia, en la aceptación de ciertos axiomas que sirven de fundamento al mismo sistema.

<sup>125</sup>Algunos ven en la aplicación leal de las normas una forma de justicia. En el pensamiento anglosajón se usa a veces, para esta idea, el nombre "*fairness*" (honradez, equidad, imparcialidad). Pero conviene distinguir el plano de fondo del plano procesal. Dada una norma que supusiéramos cruelmente injusta, acaso su aplicación desleal fuese un mérito. Un ejemplo que viene al caso es el de Alfred Schindler, empresario alemán que, bajo el régimen de Hitler, empleaba ayudíos como mano de obra esclava. Finalmente compadecido de sus víctimas, fingió trabajos inexistentes y gastó todo su dinero en sobornar a funcionarios nazis con tal de salvar de la muerte a los judíos que figuraban en su célebre "lista".

<sup>126</sup>El prusiano Immanuel Kant (1724-1804), uno de los filósofos más relevantes de Occidente, dedicó minuciosos estudios al intento de elucidar la naturaleza de la justicia.

<sup>127</sup>El *imperativo categórico* de Kant dice: "obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal" (Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1993, página 36). La máxima no es otra cosa que el criterio que rige la acción individual en examen.

## 2. PREGUNTA: ¿Qué es la justicia?

RESPUESTA: Llamamos justicia a cierta situación en la que cada uno no usa los medios que se espera que no use y no sufre otras interferencias que las que se espera que sufra, todo de acuerdo con cierta estructura de poder sacralizada por el acatamiento o bien postulada desde un grupo distinto.

Los hombres siempre se han preguntado qué es la justicia, dónde se la encuentra, qué caminos han de seguirse para conocerla y, más pragmáticamente, qué pautas contiene que puedan aplicarse a las situaciones particulares.

Lo curioso es que, en muchos casos, las personas se conforman con respuestas poco satisfactorias, si bien veneradas por la tradición y prestigiadas por la repetición.

Una de esas respuestas, acaso la más común entre las personas cultas, es la sentencia de Ulpiano<sup>128</sup>: la justicia consiste en "vivir honestamente, no causar daño a otro y dar a cada uno lo suyo". La facilidad con que esa definición es aceptada por personas de opiniones tan diversas debería alertarnos acerca de su vacuidad: ella no aclara (es decir, deja que cada uno de nosotros precise a su modo) qué modo de vida es vivir honestamente, qué clase de desagrado o frustración hemos de llamar daño (y cuándo estamos realmente dispuestos a afirmar que puede o que no debe causar-se<sup>129</sup>) y qué es lo suyo de cada uno. Tenemos una notable tendencia a identificar la vida honesta como algo parecido a la propia, a considerar como daño indebido el que nos afecta, más que el que nosotros causamos a terceros, y a considerar como nuestros los derechos que más apreciamos, aunque nuestros vecinos pretendan disputárnoslos con iguales o mejores argumentos. En estas condiciones, es claro que todos aplaudiremos la definición de Ulpiano, aunque ese acto formal esté lejos de garantizar acuerdo moral alguno acerca de la justicia de las conductas concretas.

<sup>128</sup> Ulpiano, un jurista nacido en Tiro (Fenicia) y muerto en el año 288 d.C., es, junto con Gayo, Paulo y Papiniano, uno de los más famosos jurisconsultos del derecho romano. Su formulación acerca de la justicia suele enseñarse en las facultades de derecho como un valioso antecedente histórico y, en ocasiones, como una verdad actual y evidente por sí misma, capaz de resolver el interrogante planteado.

<sup>129</sup> Quien propone matrimonio y es rechazado sufre una frustración y, probablemente, un profundo dolor; pero no llamamos a esto "daño" porque entendemos que es *derecho* de cada uno y de cada una aceptar o rechazar una propuesta semejante. Hay, pues perjuicios que es moralmente permitido causar a otros: la diferencia remite a la tercera parte del aforismo: "dar a cada uno lo suyo".

Tan vacía como ella es la ingenua idea de que la justicia consiste en "hacer el bien y evitar el mal", ya que remite a los conceptos de bien y mal, cuyo contenido es a su vez tan vago y controvertido como el de "justicia". Es claro (en virtud de las definiciones implícitas en el uso del lenguaje) que, si  $x$  es bueno e  $y$  es malo, será justo hacer  $x$  y evitar  $y$ ; pero el interés de la pregunta "¿qué es la justicia?" no reside en la relación entre los tres conceptos sino en la perspectiva de identificar los criterios por los que hayamos de atribuir a  $x$  la calidad de bueno y a  $y$  la de malo.

Kant intentó superar aquella extrema ambigüedad mediante un par de afirmaciones: que cada uno debe obrar de tal modo que su acción pueda convertirse en regla general (el llamado "imperativo categórico", ya mencionado) y que el hombre, un fin en sí mismo, debe ser tratado como tal y nunca como medio.

El imperativo categórico recoge el requisito pragmático al que me refería en el apartado anterior: cualquiera sea el contenido de una norma moral, esa norma sólo se emplea realmente cuando hay disposición a aplicarla a todos los casos previstos en ella. Por lo tanto, si ejercemos la conducta  $x$  en la circunstancia  $C$  pero no estamos dispuestos a aprobar una norma que autorice a cualquiera a ejercer una conducta similar  $x'$  en condiciones  $C$  semejantes, podemos estar seguros de que no estamos cumpliendo una norma moral (al menos, no una que nosotros mismos aprobemos). Este puede ser el fruto de una actitud arbitraria y transgresora por nuestra parte; pero quién sabe si, con esa misma arbitrariedad, no estamos cumpliendo una norma moral que otros sostienen, pero que nosotros desaprobamos.

De todos modos, cumplir el imperativo categórico sólo garantiza dos cosas: que nuestra conducta es formalmente compatible con el cumplimiento de alguna norma moral, si hubiera una norma tal, y que, en el mismo supuesto, nosotros aprobaríamos esa norma. No garantiza que tal norma moral *exista*, por lo que pueda significar en ese caso "existir", a menos que la existencia (o validez, o valor, o aplicabilidad) de una norma moral dependiera exclusivamente de nuestro acuerdo con ella. Este supuesto es altamente controvertible, por lo que no es posible admitirlo sin una decisión metodológica previa<sup>TM</sup>. Supongamos, en efecto, que un individuo golpea a su mujer a partir de su firme creencia de que cada hombre tiene el derecho de golpear a su mujer. Reconocer la coherencia de ese individuo con sus propias convicciones está lejos de ser lo mismo que admitir la justicia de su acción.

La restante idea, según la cual los seres humanos deben tratarse como fines, es de difícil aplicación en el contexto en el que hemos definido "me-

<sup>130</sup> A este tipo de decisiones me referiré en el apartado siguiente.

dio" y "fin". En la relación de trabajo, por ejemplo, el trabajador es un medio que sirve al empleador para lograr ciertos fines empresarios, en tanto el empleador es un medio que sirve al trabajador para obtener el dinero necesario para su sustento. La vida en sociedad no es otra cosa que una intrincada red en la que cada ser humano se constituye en medio para lograr fines ajenos<sup>131</sup>.

Es cierto que cada medio es un fin (respecto de los medios inferiores que permiten llegar a él); pero, si tal fuera el sentido atribuido a la expresión en análisis, ella sería trivial. Si, por el contrario, cada ser humano debiera ser tratado como un fin último, sería difícil explicar por qué se acepta con tanta soltura que policías y soldados pierdan la vida en cumplimiento de su *deber*.

Es posible interpretar el aforismo en sentido figurado, para indicar que, aunque cada uno sea empleado como medio por otros, el ser humano merece el respeto de su autonomía y -salvo acaso ciertas situaciones de emergencia extrema- no debe ser usado contra su voluntad o sin contraprestación adecuada. Si aceptáramos esta tesis, sin embargo, el principio del hombre como fin no serviría como guía general de la justicia, sino apenas como restricción parcial sujeta al orden público (necesitado de definición y determinación concretas) y ¿por qué no? a las leyes del mercado.

Cabe en este punto recordar que el concepto de justicia es un constructo y que los constructos han sido elaborados por la cultura para trazar y satisfacer cierto modelo descriptivo de algún segmento de la realidad (o de algún segmento de lo que las personas creen que es real, o que podría serlo, o que podría imaginarse como real). Cuando los constructos son caros a los intereses de los hombres, las palabras que los nombran adquieren una resonancia emotiva que tiende a encubrir el análisis de su significado y que, a lo largo del tiempo, llega a conformar una tradición capaz de rechazar cualquier razonamiento que pretenda indagar su contenido real.

A veces, descubrir la historia del concepto (por medio de la etimología, por ejemplo) permite abrir en esas tradiciones una brecha que facilite su análisis, a partir de su relativa desacralización. El concepto de justicia, sin embargo, es tan antiguo que se hace difícil rastrear sus orígenes en datos fidedignos. En vez de una historia, pues, propondré al lector una historia: un relato seguramente falso si se lo toma al pie de la letra, pero que podría acaso representar una génesis posible de los conceptos normativos.

Había una vez un hombre primitivo y genial, que se vestía con pieles de animales, habitaba una caverna y se entendía con sus semejantes con gruñidos. Por ponerle un nombre, lo llamaremos Carlos Cro-Magnon. Carlos se alimentaba casi exclusivamente de carne de dinosaurio, la única clase de animal que se veía en la región<sup>132</sup>. Cada vez que podía, cazaba uno de esos enormes animales, le cortaba un muslo -su manjar preferido- y con eso alimentaba a su familia durante varios días. No era una tarea fácil ni exenta de peligros: los dinosaurios no se acercaban a menudo, no se dejaban cazar fácilmente y podían matar a un hombre fácilmente a coletazos y a dentelladas. La consecuencia de todo esto es que nuestro héroe pasaba hambre con cierta frecuencia.

Por cierto, no era Carlos el único cavernícola que padecía esos problemas, que eran comunes a los pocos habitantes de la región. Un ejemplo relativamente cercano de esto era el de su vecino, Francisco Neanderthal. Francisco también era adicto al muslo de dinosaurio y de vez en cuando acertaba a cazar un animal. Una de estas ocasiones dio lugar al primer descubrimiento de Carlos Cro-Magnon. Al ver a Francisco disfrutar muy contento de su manjar, Carlos lo desmayó de un garrotazo en la cabeza y se lo quitó. Una vez saciada su hambre, advirtió Carlos que, después de todo, era más fácil golpear a Francisco que cazar un dinosaurio, por lo que inmediatamente adquirió ese hábito tan económico. Había inventado el ataque.

Días más tarde, Francisco -que como Neanderthal más primitivo era algo duro de entender- terminó por aprender el mecanismo empleado por su vecino y decidió ponerlo en práctica a su vez contra él. Pero, cuando se dirigió bastón en mano a golpear a Carlos, el Cro-Magnon, que tenía tanta imaginación como experiencia, dio a Francisco tantos garrotazos que el agresor se vio forzado a huir. Nuestro genio había descubierto la defensa.

Algunas semanas después, apremiado por el hambre, volvió Francisco dispuesto a apoderarse de la carne que había cazado su colega. Carlos vio cómo se acercaba y, desde lejos, blandió en el aire su garrote mientras profería fieros gritos. Francisco, aún dolorido por la paliza sufrida anteriormente, temió ser víctima otra vez de la eficaz defensa de Carlos y huyó sin intentar acercarse más. Carlos comprobó, con asombrada alegría, que había descubierto algo incomparablemente más conveniente que el ataque y la defensa: se trataba de la *amenaza*. Este procedimiento requiere ejercer alguna vez la violencia y, por cierto, hallarse dispuesto a ejercerla en el futuro; pero, en largos intervalos entre ejercicios violentos, surte efec-

<sup>131</sup> Cuando se usa la expresión "recursos humanos" se da por sentado que hombres y mujeres pueden ser usados como medios para lograr ciertos fines de terceros. Algunos, sin embargo, han interpretado esa expresión como contraria a la ética: "si son humanos, no son recursos", sostiene el profesor Mario Ackerman, especialista en derecho del trabajo (tal es el título de su uno de sus libros, Buenos Aires, Editorial Hammurabi, 1996).

<sup>132</sup> Por supuesto, se trata de un grosero anacronismo, ya que los dinosaurios se extinguieron muchos millones de años antes de la aparición del hombre. Pero ya sabemos que la historia es ficticia: la distorsión paleontológica tiende a evitar que olvidemos esa circunstancia.

tos puramente psicológicos en su víctima sin requerir, por parte del más fuerte, un gasto de energía mayor que el necesario para lanzar ciertas expresiones simbólicas.

El descubrimiento de la amenaza, unido al paulatino desarrollo del lenguaje, llevó a Carlos Cro-Magnon a innovar más aún en el flamante arte de la persuasión. ¿Por qué limitarse a usar el nuevo instrumento tan sólo para fines defensivos? Nuestro protagonista se dirigió a la caverna de su vecino y, mientras jugaba con su garrote con apariencia distraída, pidió a Francisco, con buenos modos, un poco de la carne que él estaba comiendo. Francisco, atemorizado, se la entregó.

Desde luego, las cosas no siempre eran tan sencillas para Carlos. A veces Francisco se resistía y era preciso castigarlo al menos un poco, lo que no dejaba de ser molesto y algo peligroso. Pero en ese momento todos los cavernícolas del valle habían aprendido la misma técnica: quien tenía la fortuna de cazar un dinosaurio tenía que vérselas inmediatamente con varios vecinos hambrientos y armados, conseguía hacer huir a algunos y debía ceder ante otros. El propio Carlos se veía a veces constreñido a entregar algo de su alimento a algún colega más poderoso, pero en estos casos trataba de hacerlo con una sonrisa, para dejar entrever que no compartía su comida por temor sino de buen grado.

Pasado un tiempo (acaso milenios, quién sabe), cada cavernícola había dado y recibido tantos garrotazos, había obtenido y tenido que entregar alimento tantas veces que acabó por apreciar, poco más o menos, cuál era su situación personal relativa frente al resto de la población. Uno sabía que si un vecino más fuerte venía a reclamar un pedazo de muslo de dinosaurio, era preciso cedérselo. Que si se trataba de un vecino más débil era posible negárselo; pero además, si este vecino más débil tenía algo de alimento, cabía la posibilidad de exigirle parte de él. Todos habían aprendido también que el poder (en este caso, el poder de negar o exigir alimento a los más débiles) no era una mera cuestión de fortaleza individual. En casos desesperados, los débiles podían ejercer una defensa violenta y, aun cuando fueran finalmente vencidos (lo que no podía garantizarse por completo), la riña implicaba para el más fuerte un desgaste de energía y cierto grado de asunción de riesgos. Por otra parte, en ocasiones varios individuos (débiles, fuertes o mezcla de unos y otros) podían unirse para un objetivo común, aunque fuese transitorio, y de ese modo resistir o agredir más eficazmente a otro individuo o a otro grupo<sup>133</sup>.

<sup>133</sup> La cooperación, por cierto, requería un esfuerzo adicional para constituirla, antes de encarar siquiera cualquier acción común; y las actitudes concertadas, según se comprobó, tendían a dispersarse en pos de la protección de los intereses individuales en cuanto el interés compartido pareciese más difícil de defender o, al contrario, se juzgase sometido a un peligro menos inminente. Incluso el mero paso del tiempo, con

Cuando aparecía alguna de estas formas primitivas de cooperación, en el entorno se ensayaban diversas estrategias, que no siempre apelaban a la violencia pura y simple. Una de ellas era negociar entre grupos, mediante una combinación de amenazas y promesas. Otra, que rápidamente mostró cierta eficacia, consistía en negociar sólo con algunos de los miembros del grupo rival, con lo que se lograba disolverlo o reducir sensiblemente su fuerza.

Frente al empleo de la violencia, de la amenaza y de la negociación individual o grupal, pues, la perspectiva de exigir, entregar o negar alimento a terceros fue sujetándose a un balance de costos, beneficios y oportunidades. Los fuertes se habituaron -por su propia conveniencia- a no exigir de los débiles todo el alimento, sino sólo una parte de él, así como a no hacerlo todos los días, sino una vez por semana. Además, acordaron<sup>134</sup> entre sí repartirse de cierta manera a los débiles, de tal modo que, al exigir a uno de ellos la cuota semanal de carne, cada individuo fuerte no se viera en el caso de trabarse en lucha contra otro colega de fuerza equivalente.

Una vez producido este relativo asentamiento de la conciencia de cada uno acerca de su posición de poder en relación con los demás, la violencia no desapareció del todo pero se aquietó notablemente. Los fuertes ya no iban garrote en mano a exigir a los débiles la carne de dinosaurio: lo hacían a modo de cortés visita social. Es más, los propios débiles iban a veces a la caverna del fuerte a llevarle alimento con muestras de sumisión y protestas de amistad. Carlos Cro-Magnon, ya anciano, y otros cavernícolas respetados acuñaron para esta situación tan agradable una nueva palabra: la llamaron *paz*.

La situación en la que se había alcanzado la paz no era igualmente conveniente para todos: los fuertes, claro, la disfrutaban más que los débiles. Pero la paz en sí misma, en cuanto implicaba una sustancial reducción de la violencia efectivamente ejercida, era más agradable para todos que el concierto de garrotazos, gritos y lamentos que la habían precedido.

Algunas actitudes, advirtieron los cavernícolas, atentaban contra la paz. El individuo fuerte que exigía a otro débil una contribución de alimento dos veces en la misma semana, por ejemplo, podía generar resistencias no

la aparición de diversas vicisitudes individuales, conspiraba contra la cohesión de los grupos. Algunos cavernícolas concluyeron, a partir de esta observación, que mantener un grupo unido requiere inyectar en él más energía, a lo largo del tiempo, que la empleada al principio para constituirlo.

<sup>134</sup> Decir que lo acordaron es una figura de lenguaje. En realidad, es de suponer que riñeron entre sí largamente hasta que cada uno de ellos advirtió cuál era su lugar relativo dentro del grupo de los fuertes, del mismo modo en que antes se había establecido una suerte de jerarquía entre fuertes y débiles.



deseadas y hasta coaliciones peligrosas dirigidas contra él o contra otros fuertes. El que exigía alimento a un individuo débil que se hallaba "asignado" a un tercero poderoso se arriesgaba, además, a un conflicto con su propio colega. Un cavernícola débil que rehusaba entregar lo que se le reclamaba, a su vez, desataba seguramente una reacción hostil: no sólo porque el fuerte insistiera en su exigencia sino —además— porque soportar la negativa de un débil podría comprometer la estructura de temor compartido en la que toda la práctica "pacífica" se fundaba.

Así, quienes no atentaban contra la paz (el fuerte que limitaba el ámbito personal de sus reclamos a "sus" propios sometidos, no exigía de ellos más que una parte del alimento disponible y no planteaba su reclamo más de una vez en la semana; el débil que entregaba sin chistar lo que se le exigía en esas condiciones) se granjearon individualmente el aprecio de todos y la comunidad acuñó para ellos un nuevo calificativo: los llamó *justos*. El hombre justo llevaba a cabo normalmente *conductas justas*, lo que llevó poco a poco a abstraer de esas conductas la característica que tenían en común: la "justicia".

Ya en posesión de palabras tan sugerentes, la cultura agregó otras más y estableció vasos comunicantes entre todas ellas: las acciones justas consisten en cumplir los *deberes* y no excederse en el ejercicio de los *derechos*; las acciones justas tienden al *bien*, los individuos injustos generan el *mal*; la paz es un bien, pero no depende meramente de la ausencia de agresiones sino —en el largo plazo— de la *armonía* (equilibrio entre actitudes y expectativas) que en general reine entre los hombres; esa armonía no es otra cosa que la justicia misma. Para dotar a este esquema conceptual de un blindaje ideológico a prueba de controversias, sólo faltaba afirmar que aquella estructura armónica tenía origen sobrehumano: ese paso fue dado rápidamente en un medio en el que los hombres tenían por cosa normal atribuir a los espíritus los fenómenos que no eran capaces de controlar.

A partir de entonces, los cavernícolas y sus sucesores tenemos deberes (conductas que se esperan de nosotros, cuyo incumplimiento sería mal visto) y derechos (posibilidad de exigir a otros ciertas actitudes o conductas sin que nuestro reclamo sea criticado y, además, con la perspectiva de que el tercero sea mal visto si no accede, puesto que tiene hacia nosotros un deber (una obligación)<sup>135</sup>.

<sup>135</sup> Todo este relato, como ya he aclarado, es una síntesis metafórica de cierta hipótesis acerca del origen del discurso moral. No es preciso creer que esa hipótesis responde a la realidad histórica, pero es altamente conveniente formularse algunas preguntas acerca del tema, a fin de determinar o justificar nuestra posición respecto del discurso moral y de los razonamientos empleados en él. Si las cosas no ocurrieron de un modo parecido a ese, debieron suceder de alguna otra manera. ¿De qué modo cree, o supone, o acepta cada uno de nosotros que pudieron haber sucedido? La respuesta que

Muchos milenios pasaron desde aquel hipotético origen. Durante ese tiempo, los seres humanos se han debatido incesantemente entre la necesidad de ser "justos" y la pretensión de modificar el contenido de la "armonía". Esta última tendencia, según se la mire, ha recibido diversas descripciones que abarcan un continuo entre dos extremos: la heroica lucha por un mundo más justo y el siniestro designio de subvertir los valores en que se funda la sociedad. En cualquier caso, estas descripciones, muy opuestas en su efecto emotivo, pero semejantes en su contenido cognoscitivo<sup>136</sup>, no comparan ya una conducta individual con las normas o costumbres que de hecho predominan: comparan estas mismas normas o costumbres con ciertas pautas externas a ellas, desde donde puedan juzgárselas a su vez como justas o injustas.

Tal comparación conduce a buscar pautas de justicia más generales y permanentes que las que proporcionan el relato ficticio precedente o cualquier otra evolución que la realidad histórica haya podido mostrar. Eso nos lleva a la siguiente cuestión.

3. PREGUNTA: Entonces, ¿no es posible atribuir verdad y falsedad a los juicios morales?

RESPUESTA: SÍ, es posible; pero sólo cuando nos dirigimos a un auditorio que comparte nuestras premisas éticas.

Hasta ahora he considerado los conceptos morales desde un punto de vista evolutivo (aunque sólo sea por vía de hipótesis) y vinculado con las actitudes humanas que, de hecho, se relacionan con aquellos conceptos. Pero esta forma de análisis está lejos de satisfacer las apetencias del discurso ético, que pretende debatir acerca del bien y del mal en un nivel prescriptivo (de lo que efectivamente debe hacerse u omitirse), más allá del enfoque descriptivo (cómo, en qué casos y por qué motivos las personas aceptan, de hecho, que algo debe hacerse u omitirse). La gran pregunta de la ética se refiere a aquellas pautas abstractas, eventualmente distintas

demos a este interrogante contribuirá seguramente a forjar la actitud con la que abordemos, en general, los difíciles problemas de la ética. No pretendo imponer mi propia actitud, pero sí proponer insistentemente al lector que examine la suya.

<sup>136</sup> Las palabras y las oraciones mencionan cosas o describen estados de cosas: ése es su significado *cognoscitivo*. Pero a menudo tienen, además, un efecto *emotivo*, que expresa o despierta emociones favorables o desfavorables relacionadas con la cosa mencionada o con el estado de cosas descrito: como lo señalara Carrió, no es lo mismo decir que un individuo es un abogado, un auxiliar de justicia o un avnegra (Carrió, Genaro R., *Notas sobre derecho y lenguaje*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1965, página 21; Guibourg, Ghigliani y Guarinoni, *Introducción al conocimiento científico*, obra citada, páginas 73 y siguientes.

de las normas o costumbres en uso, desde las cuales estas mismas normas o costumbres puedan juzgarse moralmente.

Si esta pregunta por la justicia ha de plantearse de un modo fructífero, será preciso dejar por un momento de inquirir su contenido para averiguar qué tipo de significado atribuimos a las oraciones que contienen el adjetivo "justo" o sus conceptos derivados y relacionados: expresiones tales como "cumplir las promesas es justo". Responder esta pregunta es una decisión lingüística, pero sólo en la superficie. Debajo de esa estipulación de significado yace alguna toma de posición acerca de la función que en el discurso cumplen las expresiones éticas, así como de si las oraciones que las contienen expresan proposiciones susceptibles de verdad o de falsedad y, en caso afirmativo, cuál es la parte de la realidad por comparación con la cual distinguiremos la verdad o la falsedad de semejantes proposiciones.

Los filósofos llaman a esta clase de indagación con el nombre de *metaética*, porque se sitúa más allá de la ética al examinar los conceptos básicos que sirven de instrumento en los razonamientos morales. Los problemas de la metaética se hallan expuestos clara y eficientemente en textos conocidos<sup>137</sup>, por lo que sólo haré aquí un planteo esquemático, estrictamente necesario para la continuidad de nuestro análisis.

La mayoría de las personas da por sentado que los juicios morales tienen -como los juicios empíricos en general- la virtud de ser verdaderos o bien falsos. Si hemos de usar como criterio de verdad la correspondencia de una proposición con la realidad que ella describe, forzoso será admitir que algún segmento de la realidad incluye ciertos *hechos morales*, de tal suerte que ellos sirvan de referencia a los juicios morales verdaderos.

Quienes así piensan se llaman *descriptivistas*, porque atribuyen a los enunciados morales un significado descriptivo. Así, si la expresión "cumplir las promesas es justo" ha de ser verdadera, será porque, de hecho, cumplir las promesas es justo: habrá un hecho, una circunstancia real, en la cual consiste la justicia de ese tipo de conducta. Pero los descriptivistas no coinciden siempre en identificar los hechos morales *descriptos* por los juicios morales.

Algunos piensan que los hechos morales están en la realidad empírica y, por lo tanto, pueden advertirse con los sentidos (aunque sea con alguna dificultad técnica). Otros creen que se trata de hechos no empíricos que están fuera de la naturaleza, que son extranaturales o sobrenaturales. Los primeros se llaman *naturalistas*; los segundos, *no naturalistas*.

Entre los naturalistas, los *objetivistas* afirman que los hechos morales

pueden observarse en la realidad que nos circunda, fuera de la conciencia del propio observador. Así, la bondad de una situación o la justicia de una acción se encuentran, de alguna manera, en esa situación o en esa acción: son características de esos fenómenos. Los utilitaristas<sup>138</sup>, por ejemplo, advierten que las acciones -como cualquier otro acontecimiento- pueden tener numerosas consecuencias. Y que, entre esas consecuencias, algunas pueden causar placer a uno o a más individuos, así como generar dolor en uno o en más individuos. Una acción, para la forma más extendida del utilitarismo, es mejor o más justa cuanto mayor sea el placer y cuanto menor sea el dolor que sus consecuencias hayan de provocar, ahora y en el futuro, a cualquier individuo (incluidos, por cierto, el agente y el observador entre tantos otros).

Los *subjetivistas*, en cambio, creen que la justicia y la bondad dependen del juicio del observador y no de característica objetiva alguna. Esto hace indispensable saber quién es ese privilegiado observador cuyo juicio sirva de patrón a la verdad ética.

Algunos subjetivistas (dentro del naturalismo) piensan en un sujeto individual. Otros confieren la categoría de observador privilegiado a algún grupo social.

Entre los primeros (los llamaré subjetivistas individuales), conviene aclarar que la identificación de un solo individuo (por ejemplo, yo mismo) como punto de referencia moral tiene implicaciones muy fuertes: es justo lo que yo creo justo, pero sólo es justo *porque yo lo creo justo*, de modo que el juicio de los demás es moralmente irrelevante.

Como reacción contra esta clase de individualismo *centralizado*, que parece autoritario, suele oponerse un individualismo *difuso*: lo que es bueno *para mí* puede ser malo *para otro*, y cada uno tiene derecho, no ya a sus opiniones (esto es a que sus opiniones, correctas o incorrectas, sean respetadas), sino *a su propia moral*, tan real como la de cualquier otro y, por lo tanto, habilitada para servir de patrón (probablemente muy complaciente) a la corrección de sus propias opiniones.

El subjetivismo social, a su vez, hace depender la justicia de una conducta de la aprobación de esa misma conducta por un grupo y no ya por un individuo. En este contexto se reproduce la distinción anterior, entre el subjetivismo social centralizado (que considera observador privilegiado a un grupo deter-

<sup>137</sup> Por ejemplo, Hospers, John, *Introducción al análisis filosófico*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, capítulo 9, y Nino, Carlos S., *Introducción al análisis del derecho*, Buenos Aires, Astrea, 1980, capítulo VII; Mendonca, Daniel, *Los secretos de la ética*, Madrid, Tecnos, 2001.

<sup>138</sup> El utilitarismo es la forma más común del objetivismo naturalista. La palabra "utilitarismo" tiene, en el lenguaje cotidiano, un efecto emotivo bastante desagradable: llamamos utilitarista a aquél que sólo se preocupa por el dinero y deja de lado valores como la solidaridad, el amor o la amistad. Este uso de la expresión no es el que rige en filosofía moral: según el tipo de utilitarismo del que se trate, el utilitarista puede considerar todos los principios que conducen a la felicidad e incluir en ellos el altruismo y la solidaridad.

minado, al que sería raro que el individuo que sostiene esta posición no perteneciera) y el subjetivismo social difuso, que juzga a cada grupo habilitado para tener su propia moral *verdadera*, cualquiera sea su contenido.

Entre los no naturalistas también hay objetivistas y subjetivistas. Los subjetivistas supeditan la verdad de los juicios morales a su coincidencia con el juicio de cierto observador no empírico: Dios, con toda probabilidad. En ese contexto, basta con establecer de qué modo ha de conocerse e interpretarse la voluntad divina.

Los no naturalistas objetivistas consideran que la justicia de la acción está en la acción misma y no en el observador; pero, como se trata de una propiedad no empírica, sólo puede aprehenderse mediante una capacidad apropiada del espíritu. En su versión más extendida, esta idea postula que la conciencia humana es capaz de distinguir lo bueno de lo malo por medio de cierta forma de *intuición axiológica*, una suerte de sentido que todos tenemos en mayor o menor medida y que, frente a un acto cualquiera, nos lleva a apreciarlo como bueno o malo, justo o injusto.

Quedan, por último, los *no descriptivistas*, también llamados *no cognitivistas*. Ellos piensan que en materia moral no hay nada que conocer, nada que describir, sencillamente porque no hay hechos morales.

La teoría no descriptivista más conocida es el *emotivismo*. Los emoivistas sostienen que el discurso moral no hace del lenguaje un uso descriptivo. Como es sabido, las expresiones lingüísticas pueden usarse para describir ("el perro ladra"), para expresar sentimientos o emociones ("¡oh!", "¡ay!", "¡qué maravilla!"), para prescribir, pedir u ordenar ("cierre la puerta", "¿puede pasarme la sal, por favor?") o incluso para cumplir conductas que sólo se llevan a cabo mediante el lenguaje ("buenos días", "apelo la resolución por causarme gravamen irreparable", "los declaro marido y mujer")<sup>139</sup>. Pues bien, los emoivistas piensan que las palabras morales cumplen sólo una función expresiva. Así, cuando digo que cumplir las promesas es justo, expreso mi emoción frente al acto de cumplir las promesas, pero no afirmo característica alguna de esa conducta ni de ningún observador. Mi expresión, desde luego, *implica* que yo apruebo cumplir las promesas, pero no es eso lo que digo cuando afirmo que hacerlo "es justo" o "es bueno". No sólo no hay objeto alguno verificable ni constructo alguno inteligible que pueda identificarse como la bondad o la justicia; además, y por esa misma razón, tampoco hay característica alguna, objetiva, subjetiva, natural o no natural (ni siquiera mi propia aprobación) que haga a un estado de cosas bueno o malo o a una acción justa o injusta<sup>140</sup>.

<sup>139</sup> Acerca de las funciones del lenguaje puede consultarse Guibourg, Ghigliani y Guarimoni, *Introducción al conocimiento científico* (cit.), capítulo I.

<sup>140</sup> Importa aclarar aquí que el emotivismo no es idéntico al subjetivismo naturalista. Para el subjetivista, hay verdades morales: un juicio moral es verdadero cuando descri-

Otra posición no descriptivista (o no cognitivista) es el *prescriptivismo*. Así como los emoivistas sostienen que el lenguaje ético se usa en sentido expresivo, los prescriptivistas atribuyen al discurso moral una función normativa: cuando decimos que una conducta es justa, lo que hacemos en realidad es impulsar al interlocutor a llevarla a cabo o, por lo menos, a aprobarla. Esto de provocar reacciones de terceros es lo que hacemos normalmente cuando damos órdenes, formulamos ruegos o exhortaciones, dirigimos solicitudes o dictamos normas: todas esas actitudes hacen del lenguaje un uso prescriptivo.

También es posible para el no descriptivismo combinar las teorías emotivista y prescriptivista: tal vez, dicen algunos, cuando usamos el discurso moral expresamos nuestro sentimiento y, a la vez, hacemos propaganda en su favor. La combinación de dos posiciones, en cambio, es impracticable dentro del descriptivismo: cada teoría descriptivista postula hechos morales diferentes y, por lo tanto, atribuye a las palabras morales significados incompatibles con los de las demás teorías.

Pues bien, elegir alguna posición metaética es indispensable si hemos de dar al discurso moral algún contenido (cualquiera sea), o aun si hemos de elegir no asignarle ninguno. La elección puede ser difícil, pero es inevitable: de otro modo, deberíamos reconocer que no tenemos la menor idea del significado (y menos aún, por lo tanto, de la eventual verdad) de los juicios morales, cosa que la mayoría de las personas no está dispuesta a aceptar. Pero aún hay más: de hecho, todos adoptamos alguna posición metaética aunque jamás nos hayamos planteado ese problema, ya que ella está implícita en el uso que hacemos de las palabras éticas. No vale, sin embargo, encojerse de hombros y remitirse a ese empleo implícito, ya que lo más común es que, en distintas circunstancias, una misma persona haga uso implícito de más de una teoría metaética. Y esa ambigüedad es sencillamente fatal para la inteligibilidad del discurso ético: las distintas posiciones metaéticas son incompatibles entre sí como códigos lingüísticos diferentes y, por lo tanto, una misma afirmación (como "la conducta *x* es injusta") tiene un significado diferente según el *idioma ético* en el que la profiramos<sup>141</sup>. Eso sí, a la hora de escoger, cada teoría metaética exhibe ventajas y desventajas.

be acertadamente un hecho moral y este hecho moral no es otro que la aprobación que un estado de cosas o una acción encuentra en el ánimo del observador. Para el emotivista, en cambio, no hay verdades morales porque no hay hechos morales: es cierto que uno o más observadores pueden aprobar o desaprobar una acción o un estado de cosas, pero esa reacción anímica no es un hecho moral: no es más que la ocasión para que cada observador exprese sus emociones, en tanto tal expresión nunca es verdadera ni falsa porque no constituye una descripción de hecho alguno.

<sup>141</sup> Esta dificultad es a menudo disimulada en la práctica por el hecho de que diversas posiciones metaéticas conducen a las personas a aprobar aproximadamente los mismos

RICARDO A. GUIBOURG

El naturalismo objetivo ofrece criterios empíricos, pero de verificación técnicamente difícil: ¿cómo delimitar, medir y comparar el placer o el dolor que cada acción aisladamente considerada cause o haya de causar a cada persona, en especial en un futuro más o menos remoto?

El naturalismo subjetivo individual es fácil de asumir a primera vista, porque hace coincidir el bien con las propias preferencias; pero cuando se lo analiza más detenidamente oscila entre la dictadura moral y el anarquismo, según se elija el centralizado o el difuso. En efecto, ¿por qué un determinado observador particular, y no cualquier otro, ha de juzgarse el único cuyas actitudes son moralmente relevantes? Y, si cada observador tiene esa atribución, hay una verdad (un criterio de verdad) para cada observador, con lo que las distintas verdades dejan de ser comparables entre sí y el debate moral se torna inútil, al menos en el ámbito descriptivo. Con esta extrema descentralización moral no se gana mucho, ya que el concepto de verdad de los juicios morales queda con ella completamente devaluado<sup>142</sup>.

El subjetivismo social, a su vez, satisface el impulso gregario y parece cercano a la tendencia democrática, a la vez que facilita el debate ético dentro del grupo de referencia (el que identifiquemos como observador -colectivo- privilegiado); pero nos propone preguntas difíciles de responder: ¿es un grupo concreto el que tiene la potestad de crear la moral mediante su sola aprobación? Si la respuesta es afirmativa, con lo que se configura un

contenidos para las normas morales. El homicidio, por ejemplo puede ser desaprobado por un utilitarista por considerar que es fuente de infelicidad y dolor, por un subjetivista naturalista porque él mismo o su grupo lo desaprueban, por un subjetivista no naturalista porque Dios lo ha prohibido, por un objetivista no naturalista porque su conciencia así se lo indica y por un no descriptivista porque él mismo prefiere que no se cometan homicidios. Pero esta coincidencia, que tiene que ver con las *causas* (psicológicas y sociales) de nuestras actitudes morales antes que con las *razones* (teóricas, filosóficas) con las que podamos justificarlas, sólo enmascara una profunda divergencia acerca del significado de las palabras morales: no es lo mismo decir que una conducta trae infelicidad que afirmar que yo la desapruebo, que Dios la prohíbe o que es intrínsecamente mala.

<sup>142</sup> En el capítulo V hemos establecido que el concepto de verdad se aplica, de modo paradigmático, a aquellos modelos descriptivos cuya aceptabilidad sea reconocida a partir de criterios generales que gocen de amplísimo consenso. En la medida en que apliquemos el adjetivo "verdadero" a enunciados cuya aceptabilidad depende de criterios menos difundidos, estamos haciendo de cuenta que esos criterios son tan aceptados como los que rigen la verdad de las descripciones de fenómenos físicos. Con esto devaluamos ante terceros nuestra idea de verdad, del mismo modo en que se devalúa una moneda cuando se la emite sin respaldo. Y si nos atrevemos a reconocer ciertas proposiciones como verdaderas a partir de criterios generales de aceptabilidad que sólo nosotros sostenemos, nuestra credibilidad se reducirá a cero, del mismo modo en que se reduce a cero nuestra capacidad de comunicación cuando usamos un lenguaje individual cuyas reglas no nos hemos molestado en informar a los demás.

subjetivismo social centralizado, ¿cuál es ese grupo, y por qué éste y no otro? ¿Por qué -por ejemplo- tiene que tratarse del grupo al que yo mismo pertenezco? ¿Estaré propugnando una suerte de imperialismo moral? Si, por el contrario, preferimos el subjetivismo social difuso, tendremos que preguntarnos: ¿acaso cada grupo distinto tiene una moral tan respetable como cualquier otra? En tal caso, ¿admitiremos que un mismo juicio moral es verdadero en un grupo y falso para otro? Semejante relatividad ¿no entra en conflicto con el uso habitual del concepto de verdad? En cualquier supuesto, ¿cuáles son los límites del grupo de referencia? ¿Cómo se explica o se detecta la aprobación grupal? Si el grupo cambia de idea ¿estamos dispuestos a reconocer que lo que antes era verdadero ahora es falso (o viceversa)? Si yo formo parte de ese grupo, ¿diré que mi opinión acerca de la conducta *x* es *equivocada* (y no tan sólo minoritaria) en caso de que mi grupo no coincida con ella?

El no naturalismo subjetivo ofrece una referencia divina, lo que parece otorgarle gran solidez de origen; pero sólo sirve para creyentes y, además, compromete a sus adeptos a establecer criterios para conocer la voluntad de Dios, problema no exento de dificultades, ya que distintas religiones lo hacen de manera diversa o remiten a diferentes textos sagrados. Por otra parte, si "bueno" sólo significa "aprobado por Dios", la expresión "Dios es bueno" se vuelve puramente autorreferente, ya que equivale a "Dios es aprobado por Dios".

El no naturalismo objetivo, en cambio, proyecta el objeto de nuestro análisis a un segmento no empírico de la realidad que no todos están dispuestos a postular<sup>143</sup>; y aun así propone, como método de conocimiento, un instrumento inverificable, incapaz de resolver controversias y, por lo tanto, poco digno de la confianza colectiva, sea cual fuere la firmeza con la que cada observador esté convencido de la fidelidad de su propia intuición.

El emotivismo huye de todas las dificultades anteriores, pero lo hace al precio de renunciar por completo al discurso ético, que quedaría reducido a una equivalencia del aplauso o del rumor de desaprobación. A algo semejante a los cánticos con los que, en los estadios de fútbol, los espectadores alientan al equipo de su preferencia o denuestan al contrario. Y el prescriptivismo es susceptible de una crítica parecida: puede aceptarse que nuestros juicios morales contienen alguna forma de propaganda, lo que no deja de parecerse a la emisión de prescripciones; pero ni el emotivismo ni el prescriptivismo permiten fundar un debate ético genuino entre quienes expresan emociones distintas o entre quienes emiten prescripciones incompatibles entre sí.

<sup>143</sup> En el capítulo III, respuestas 3 y 4, hemos rechazado explícitamente la concepción de una realidad no empírica.

Qué hacer, pues, ante tanta perplejidad? Cuando alguien nos dice "Fulano es una buena persona", advertimos que esta expresión es muy vaga; comprendemos que nuestro interlocutor confía en Fulano y nos aconseja que confiemos también en él; pero, además, imaginamos algunas características de Fulano como implicadas por aquella afirmación. Suponemos, por ejemplo, que es poco probable que Fulano nos engañe o nos cause algún daño por el mero placer de causárnoslo. Ese contenido que atribuimos a la afirmación "Fulano es una buena persona" está seguramente influido por las pautas valorativas circundantes, pero ¿a quién circundan esas pautas, y cuál es su contenido? Si la frase es pronunciada por un jefe mafioso, es probable que ella implique que Fulano robará o matará dentro del territorio que le ha sido asignado pero no fuera de él, que cumplirá fielmente las órdenes de sus superiores y que jamás -jamás- delatará a otro delincuente. Variaciones de esta clase parecen reñidas con la aplicación de la idea de verdad, pero la reflexión abre, de todos modos, la puerta a una línea de pensamiento que, aunque no resuelve el problema metaético, permite al menos convivir con él sin caer a cada momento en alguna trampa argumental.

Recordemos ante todo las reflexiones del capítulo V acerca de la verdad. Decíamos allí que, al afirmar que una proposición es verdadera, implicamos que ella resulta aceptable según ciertos criterios generales de aceptabilidad que, a su vez, gozan de amplísimo (prácticamente unánime) consenso. Si aplicamos este paradigma al discurso moral, es claro que los juicios éticos no son verdaderos ni falsos, ya que los criterios generales de aceptabilidad según los cuales ellos suelen aceptarse están muy lejos de ser incontrovertidos: aun cuando algunas o muchas personas coincidan fuertemente en un conjunto de criterios, muchas otras emplean criterios diferentes. Desde este punto de vista general, pues, se llega a una conclusión no descriptivista; no tanto ni tan sólo por razones metafísicas, sino simplemente porque no están dadas las condiciones epistemológicas necesarias para un uso consistente del concepto de verdad.

Pero es posible examinar el tema aproximándonos a él desde el ángulo lingüístico. Las palabras no tienen otro significado que el que les damos; distintos idiomas dan a una misma expresión diferentes sentidos<sup>144</sup>, y aun

los hablantes de un mismo idioma dan a las palabras acepciones regionales o usan jergas que sólo se comprenden dentro de grupos limitados.

La oración expresada en una jerga debe interpretarse usando precisamente ese código lingüístico, y no otro cualquiera, a menos que no nos importe averiguar qué quiso decir el emisor del mensaje. Una vez interpretada, se verá si lo que ella afirma puede reconocerse como verdadero o falso según criterios generales de aceptabilidad prácticamente unánimes (es decir, dotados de amplio consenso no sólo dentro del grupo hablante de esa jerga sino también fuera de él, ya que la proposición, una vez obtenida por interpretación de la oración, ya no está sujeta a las limitaciones del lenguaje en el que fue originalmente expresada).

Tomemos, pues, cada posición metaética como una jerga que asigna a las palabras éticas un significado distinto. Así, la expresión "la acción  $x$  es justa" podrá significar, según la metaética de quien la exprese, que  $x$  producirá mayor felicidad para el mayor número, o que es aprobada por la mayoría de los habitantes de la ciudad de Buenos Aires, o que Dios la quiere, o que goza de cierta misteriosa característica que nuestro interlocutor afirma haber percibido, o lo que fuere que el emisor *haya querido decir* con sus palabras, una vez interpretadas éstas de acuerdo con el código en el que ellas han sido emitidas.

Después de la interpretación, el aspecto lingüístico del problema metaético ha quedado resuelto<sup>145</sup>. Es el momento de aplicar su aspecto epistemológico: averiguar si es cierto o no es cierto que  $x$  traerá mayor felicidad (y, antes que eso, conjeturar la confiabilidad de los medios para averiguarlo); descubrir si es cierto o no es cierto que  $x$  es aprobada por la mayoría de los habitantes de la ciudad (lo que acaso podría descubrirse aproximadamente mediante encuestas de opinión); interpretar la voluntad de Dios respecto de  $x$  (con los presupuestos teológicos que estemos dispuestos a aceptar para ese fin) o ejercer nuestra propia intuición axiológica, para ver si nuestra apreciación de la justicia como condición no empírica coincide con la de nuestro interlocutor.

Ese segundo paso nos permite, según sea el caso, decidir si la proposición escondida detrás de la oración "la acción  $x$  es justa" es verdadera, o si es falsa, o si es imposible, a nuestro juicio, determinar su verdad o su

<sup>144</sup> Un ejemplo para mostrar este fenómeno es la expresión "Mario sale". Un hispanohablante interpreta que un individuo, llamado Mario, se mueve desde adentro hacia fuera. Un italiano, que Mario se mueve desde abajo hacia arriba (ya que, en italiano, *salire* significa subir). Un francés interpretaría la expresión como una crítica a Mario (el adjetivo *sale* significa sucio y se usa también como peyorativo moral). Y un anglófono pensaría, tal vez, que la tienda de Mario está liquidando sus mercaderías (ya que el sustantivo *sale* quiere decir venta y se usa para promover las liquidaciones de fin de temporada).

<sup>145</sup> No está dicho, por supuesto, que el problema de la interpretación sea fácil de resolver. Para hacerlo, es preciso saber cuál es la posición metaética de nuestro interlocutor, pero la mayoría de las personas jamás se han planteado este interrogante: dan por sentado que los estados de cosas son buenos o malos, justos o injustos, y que estas palabras significan siempre lo mismo para todos. Interpretan, pues, las divergencias de opinión acerca de la aplicación de esos calificativos como errores o incluso como muestras de perversidad.

RICARDO A. GUIBOURG

falsedad. Pero el análisis de la expresión no queda completado hasta que hayamos dado el tercer paso: el de comparar aquel contenido, verdadero, falso o de difícil determinación, con *nuestra propia posición metaética*<sup>146</sup>, aquella que dentro de nuestra conciencia empleamos para aceptar o desechar las oraciones que contienen palabras éticas como "bueno", "malo", "justo" o "injusto". El tercer paso nos indicará si lo que hemos oído tiene para nosotros alguna relevancia moral: por ejemplo, si somos ateos, será irrelevante para nosotros que alguien afirme que Dios aprueba la acción  $x$ ; si nuestra tendencia interna es utilitarista, no nos molestaremos en confrontar intuiciones morales; si hemos asumido una posición subjetivista individual, nos encogeremos de hombros ante las encuestas de opinión; y, de este modo, la oración expresada por nuestro interlocutor habrá sido primero interpretada lingüísticamente, después comparada con criterios de verdad y, por último, recibida por nuestro propio sistema de pensamiento como relevante (y, por lo tanto, digna acaso de ser debatida) o como moralmente irrelevante, aunque acaso socialmente importante<sup>147</sup>.

Creo que con estos razonamientos no hemos resuelto el problema de la metaética pero, como suele hacerse desde la filosofía analítica, hemos *disuelto* sus perplejidades más misteriosas. Al principio, el problema se presentaba como una opción metafísica ajena a toda decisión racional; pero, como en otros casos, esa dureza teórica puede atribuirse a la mezcla de varias preguntas en una sola, unida a una larga tradición que tiende a sacralizar esa pregunta compleja y a envolverla en un manto de unidad

<sup>146</sup> El hecho de colocarnos en la posición de observadores y analizar las situaciones desde un punto de vista filosófico no nos permite, por sí solo, prescindir de las bases de nuestro propio pensamiento, inspiradas en la cultura en la que hemos nacido y en nuestra historia individual. Nuestra mente, incluida nuestra conciencia, puede concebirse como un espacio en el que parte de la red causal pasa por dentro de nosotros, a veces de manera perceptible (ver capítulo VI). Somos como somos, pues, y desde esa manera de ser encaramos un análisis que, en ocasiones, podría modificarnos. Pero, así como cada uno tiene una metaética aunque la ignore, el lector tiene seguramente la suya y yo la mía desde antes de encarar el presente estudio. Más valdrá que la averigüemos y la hagamos explícita ante nosotros mismos si queremos que las ventajas de todo este análisis lleguen a incidir sobre nuestro pensamiento práctico.

<sup>147</sup> Que otros sostengan la justicia o la injusticia de una conducta desde un punto de vista metaético diferente del nuestro puede ser éticamente irrelevante en el sentido de que sus argumentos, por verdaderos que sean, no incidirán en nuestras convicciones; pero, en la medida en que estemos interesados en las *conductas* a las que dichas convicciones se refieran, la opinión ajena expresada en palabras morales importa al menos la expresión de un sentimiento (interpretada al modo emotivista) capaz de beneficiar o de perjudicar nuestros intereses. Claro está que nuestra reacción en este sentido escapa ya al campo filosófico para entrar en el político, donde no importan tanto las razones últimas sino las convergencias y las oposiciones frente a temas concretos.

trascendental. Mi propuesta consiste, como queda dicho, en descomponer la pregunta en tres partes:

a) ¿Cómo define el emisor del mensaje las palabras morales que emplea en su discurso? Y, consecuentemente, ¿qué significan sus enunciados de acuerdo con ese código lingüístico?

b) ¿Qué perspectivas hay de averiguar la verdad o la falsedad de las proposiciones expresadas por esos enunciados, supuesto que sea que tales enunciados tengan significado? Y, consecuentemente, ¿son esas proposiciones verdaderas, o bien falsas, o bien diremos que ignoramos su valor de verdad?

c) ¿Cómo define el receptor del mensaje las palabras morales empleadas por el emisor en su discurso? Y, consecuentemente, ¿qué relevancia asigna el receptor, para su propio discurso moral, a la verdad o a la falsedad, según sea el caso, de las proposiciones expresadas por el emisor?

Es de hacer notar que en la mayoría de las oraciones (como "Montevideo es la capital de Uruguay") no vale la pena diferenciar esas tres cuestiones. Eso sucede, en primer lugar, porque las palabras empleadas, más allá del grado de vaguedad del que adolezcan, son interpretadas con el mismo significado por la gran mayoría de las personas que hablan el mismo idioma, de modo que es posible confiar en que el código lingüístico del receptor coincida con el del emisor. Y, en segundo lugar, porque las afirmaciones acerca de situaciones de hecho se hallan sujetas a condiciones generales de aceptabilidad dotadas de amplio consenso, por lo que es posible confiar en que emisor y receptor estén dispuestos a aplicarle un mismo criterio de verdad, más allá de la creencia que cada uno de ellos abrigue acerca de la verdad o de la falsedad de esa proposición en concreto<sup>148</sup>.

El discurso ético, en cambio, está fuertemente teñido de tradiciones sacralizadas que, al dar por sentado que existe una sola clase de hechos morales, oscurece la circunstancia de que distintas posiciones postulan hechos morales de diversa naturaleza, que asignan a las palabras éticas significados profundamente diferentes y que sólo quedan vinculadas entre sí por las emociones y por el interés con los que cargan esas mismas palabras. Este fenómeno es, a mi juicio, correctamente apreciado por el

<sup>148</sup> Nunca sobran oportunidades para aclarar este punto. Si una persona está convencida de que la Tierra es plana y otra cree lo contrario, hay entre ellas una controversia que vale la pena debatir, pero sólo si se dan dos condiciones: primera, que cada uno de ellas atribuya el mismo significado a "la Tierra es plana"; segunda, que las dos compartan un mismo criterio de verdad. A partir de esas coincidencias, acaso será posible para una de esas personas demostrar a la otra cuál es la creencia verdadera, con lo que la divergencia quedará dirimida. Sin aquellas coincidencias, la discusión se parecerá más a un diálogo de sordos.

emotivismo. Pero queda en pie el hecho de que los hombres siguen discutiendo acerca de la moral como quien discute de hechos. Si se interpretan cuidadosamente los distintos discursos que se entrecruzan, es posible advertir que la humanidad se divide en una cantidad de *cofradías* metaéticas que actúan como otros tantos ámbitos lingüísticos. Dos personas pertenecientes a una misma cofradía (cualquiera sea la posición metaética que compartan) se entienden, y pueden discutir entre sí, cuando hablan de temas morales. Dos personas pertenecientes a distintas cofradías deben primero contar con el código metaético de cada interlocutor: si lo hacen, es posible que logren comunicarse, aunque es dudoso que les importe debatir entre sí sus opiniones éticas: más probablemente se limitarán a comparar sus actitudes, coincidentes o divergentes, acerca de ciertas conductas o de ciertos estados de cosas.

Como muchas personas ignoran a qué cofradía pertenecen y, además, la mayoría no se toma la molestia de averiguar a qué cofradía pertenecen sus interlocutores, parece natural que los debates morales sean tan ineficaces para convencer a los individuos de una opinión que no sostuvieran de antemano; que, sin embargo, tales cambios de opinión sucedan a veces como consecuencia de circunstancias que hayan incidido fuertemente en las emociones del individuo y, por último, que cada uno esgrima sus opiniones morales como verdades más evidentes aún que las empíricamente verificables, a fin de golpear con ellas a sus oponentes y obtener, quizá, el predominio práctico de las propias preferencias.

4. PREGUNTA: Dentro de cada grupo en el que todos postulen la misma posición metaética ¿es posible, entonces, dirimir las controversias morales de modo satisfactorio?

RESPUESTA: Nada de eso. Llegar a la demostración de los juicios morales requeriría salvar al menos siete escollos. Un concreto acuerdo de los interlocutores acerca de determinada posición metaética sólo permitiría superar el primero de ellos.

Supongamos que el lector y yo integramos un grupo, numeroso o restringido, en el que atribuimos a las palabras éticas el mismo significado. Esto puede suceder incluso si hemos abrazado el no descriptivismo; porque, aunque no atribuyamos verdad a nuestros juicios morales, expresamos al menos, con tales juicios, nuestras preferencias personales acerca de situaciones y conductas. Si no somos arbitrarios (esto es, si no actuamos como personas diferentes ante cada nuevo problema), seguramente nuestras preferencias obedecerán a ciertos criterios. Si nos tomamos el trabajo

de examinar las regularidades observables en nuestras preferencias, podremos trazar un metacriterio general, sencillo o complicado, al que la mayoría de aquellos criterios de preferencia obedezcan. Es decir que averiguaremos cuál es la posición metaética que yace y actúa en nosotros, aun por debajo de nuestra negativa a asignar a los juicios morales un valor de verdad universalmente aceptable; el significado que *nosotros* asignamos en nuestro propio lenguaje a las palabras éticas y el criterio con el que, aun sin pretensión de verdad, expresamos nuestros juicios morales<sup>149</sup>.

De este modo, por debajo de un discurso no descriptivista puede haber un *sub-criterio* utilitarista, o subjetivista, o incluso intuicionista, sub-criterio que sólo sirva, sin embargo, para determinar los juicios propios y -acaso- entenderse con algunos de los cofrades<sup>150</sup>.

Así, entre quienes se hallan *prácticamente* de acuerdo en los criterios generales con los que elaboran sus valoraciones o preferencias, la primera dificultad del discurso moral puede considerarse superada.

Pero, aun dentro del grupo indicado, es preciso todavía establecer cuáles son los *bienes morales*. En otras palabras, qué situaciones, objetos, hechos o cualidades son buenos, deseables o preferibles (aunque sea para nosotros). Esta es la segunda dificultad. No todos los utilitaristas están de acuerdo en cuáles circunstancias contribuyen mejor a la felicidad del mayor número; no todos los subjetivistas sociales creen que la mayoría acepta o aprueba las mismas cosas; no todos los creyentes de una misma religión interpretan de idéntico modo la voluntad divina; no todos los intuicionistas experimentan (o creen experimentar) las mismas intuiciones. Si se pide a un grupo de personas, incluso cofrades de una misma posición metaética, que enumeren los bienes morales, es probable que sus listas no coincidan con exactitud. Pero, aun en las preferencias coincidentes, es probable que muchas de ellas sean expresadas mediante palabras vagas, cuya aplicación

<sup>149</sup> Conviene tomar en cuenta que las palabras morales están tan enraizadas en nuestra cultura y en nuestro lenguaje que, de hecho, casi nadie renunciaría a utilizarlas. Un descriptivista las usa pensando que describe una situación real de cierta clase; un no descriptivista sostendrá ante los demás en general que sus juicios morales son meras expresiones de preferencia, o bien pedidos, consejos o exhortaciones. Pero ni unos ni otros carecen de motivos, sean éstos cuales fueren, determinantes de esos juicios, preferencias o exhortaciones.

<sup>150</sup> Llamo cofrades, en este contexto, a las personas que comparten una misma posición metaética. Y digo "algunos" porque los cofrades de un no descriptivista pueden tener diversos sub-criterios, de tal modo que, aunque todos los miembros del grupo coincidan en negar verdad o falsedad a los juicios éticos, partan de distintos sistemas de criterios para elaborar sus propias preferencias; en cambio, es probable que -desde el punto de vista práctico- cada subgrupo de no descriptivistas se entienda mejor con el grupo de descriptivistas afín a su propio sub-criterio.

a casos particulares puede ser dudosa. Así, quien reclama dignidad puede pedir una distribución más uniforme de la riqueza o bien exhortar a los pobres a mantener una resignada entereza ante la adversidad. El que requiere libertad puede estar protestando frente a los abusos de la policía en la represión de manifestaciones populares o bien reclamando la reducción de los controles estatales para la explotación de recursos no renovables.

Si, hipotéticamente, estuviéramos de acuerdo en la identificación de los bienes morales y aun en la definición de las palabras con las que los designamos, nos veríamos frente al tercer desafío: la comparación de esos bienes morales entre sí, para hacer posible la decisión ética en casos de conflicto. Este punto se relaciona con lo que en el lenguaje cotidiano se llama *escala de valores*. Cuando decimos que nuestro vecino no tiene la misma escala de valores que nosotros, no afirmamos necesariamente que no comparte nuestros valores (esto es que no valora lo que nosotros valoramos como bienes morales), sino que, aunque los comparta, no los prefiere unos a otros en el mismo orden en que nosotros lo hacemos.

Es claro que una divergencia en el orden de los valores puede tornar indecible la controversia moral, cuando el caso a juzgar resulte afectado por aquella divergencia. Pero aún hay otra complicación en este ámbito: la cuarta dificultad. Los casos prácticos no siempre plantean una elección entre dos bienes: pueden afectar tres o más bienes morales. A menudo, los bienes no son preferidos por las personas de tal modo que el primero de ellos deba ser completamente obtenido antes de pensar siquiera en buscar el segundo. Suele ocurrir que una cierta combinación de bienes secundarios sea valorada de tal modo que conduzca a postergar la obtención del primario. Esto conduce a la cuarta dificultad: la de asignar valores comparativos a los distintos bienes (algo parecido a un puntaje) para facilitar su comparación cuando varios de ellos estén involucrados en un mismo caso.

Ahora bien, los valores -criterios muy generales de preferencia de los que llamamos bienes morales- no se hallan involucrados en cada caso como bloques sólidos y unitarios. En los casos concretos, cada bien puede verse afectado en distinta proporción. Un clásico en este tipo de conflictos es el que enfrenta a veces la privacidad -considerada por muchos como un bien que conviene garantizar a las personas- con la libertad de prensa, habitualmente proclamada como una garantía de la convivencia democrática. Un caso en el que se discuta la publicación de datos acerca de la vida sexual de un empleado bancario y otro en el que esté en juego el acceso a la declaración de bienes de un funcionario público podrían ser resueltos de modo diverso, incluso por un mismo observador, acaso teniendo en cuenta que la privacidad se halla más afectada en el primer caso que en el segundo y la libertad de prensa es más relevante en el segundo que en el

primero. El quinto problema del discurso ético, pues, consiste en medir el grado de afectación de los bienes en cada caso, a fin -por qué no- de emplear esa medición como coeficiente aplicable al puntaje de cada uno de los bienes en los que incide el caso particular.

Hasta ahora, sin embargo, hemos considerado los casos sujetos a decisión moral como situaciones de hecho, apreciables por cualquiera que cuente con los criterios de preferencia para juzgarlos. Sin embargo, no todos percibimos las mismas situaciones y, cuando las percibimos, no las juzgamos con el mismo énfasis. Un buen ejemplo de lo que digo es fácilmente apreciable por los viajeros. Si nos trasladamos a otro país y echamos un vistazo a los periódicos, nos parece estar en un mundo diferente: los problemas y las noticias que más nos importan están ausentes o casi ausentes de las primeras planas, mientras quedan ante nuestros ojos, en grandes títulos, referencias a personas y a hechos de los que acaso no teníamos conocimiento alguno. Los periódicos, en efecto, responden al interés de su público; y el público de ese lugar está interesado en los sucesos de su propio país, no en los del nuestro, a menos que se trate de un hecho tan dramático que "merezca" la atención internacional.

¿Qué sucesos, pues, "merecen" nuestra atención? Y ¿qué clase de atención obtienen? Si mi hermano sufre la muerte de su perro, es posible que yo lo visite y busque acompañarlo en su pena. Si, al día siguiente, leo en el diario que han muerto en un terremoto cincuenta mil bengalíes en el otro extremo del mundo, es probable que siga leyendo las otras páginas y continúe con mis ocupaciones habituales. No se trata, por cierto, de que yo asigne a un perro mayor valor que a cincuenta mil bengalíes. Pero la persona apenada por la muerte del perro es mi hermano, en tanto los bengalíes están lejos, tienen una cultura distinta y no forman parte de mi ámbito cotidiano.

Parece, pues, que cada observador traza a su alrededor varios círculos concéntricos y que los acontecimientos ocurridos en cada uno de ellos, aun cuando sean apreciados de acuerdo con la misma escala de valores, lo afectan en relación inversa a su cercanía del centro. Tal vez en el círculo más pequeño se sitúen el observador y su familia inmediata; en el siguiente, el resto de su familia y sus amigos más queridos; luego sus conocidos, vecinos y compañeros de trabajo; después los desconocidos con los que el observador se identifica por razones geográficas, étnicas, lingüísticas, religiosas, profesionales o de algún otro orden y, por último, las personas que no tienen en común con el observador otra característica (conocida por éste) que su pertenencia a la especie humana.

Tal vez el observador sea suficientemente ecuánime para juzgar todos los círculos con los mismos parámetros; pero parece una constante que los sucesos más cercanos lo *conmueven* más. En otras palabras, operan más eficazmente para inducir al observador a adoptar alguna conducta



activa, desde el más profundo compromiso personal hasta el mero comentario crítico formulado ante terceros<sup>151</sup>.

De esa manera, la posición relativa de cada observador frente a un mismo problema moral puede hacer variar los juicios, aun en el caso de que todos comparten las mismas soluciones respecto de las dificultades anteriores, sencillamente porque cada uno prefiere examinar unos problemas antes que otros a los que, por razones personales o grupales, presta menor atención. De este modo, la multiplicidad de los centros en torno a los cuales se trazan sendos sistemas de círculos concéntricos de solidaridad puede computarse como la sexta dificultad del discurso moral.

La séptima, por último, contiene una referencia al tiempo. Así como el observador se conmueve más por los problemas que se plantean más cerca de su lugar o de sus afectos, también presta mayor atención a los sucesos presentes o más inmediatos en el futuro. Cuando nos quejamos de que "lo urgente no nos permite resolver lo importante", expresamos una consecuencia de ese fenómeno. En efecto, lo presente debe considerarse hoy mismo, porque luego ya no habrá oportunidad de hacerlo. Pero, absorbidos por el "hoy y aquí", muchas veces no prestamos suficiente atención a hechos o riesgos futuros hasta que a su vez se vuelvan urgentes. Entonces advertimos que el problema se ha agravado, precisamente por no haberse encarado antes.

La variable cronológica puede imaginarse como un cono de paredes curvas, semejante al pabellón de una trompeta, apoyado sobre los círculos concéntricos a los que antes me he referido. En el sector central, el observador es conmovido, en proporción decreciente, por hechos futuros que puedan preverse para un tiempo más o menos prolongado. A medida que los sucesos se alejan hacia la periferia, la previsión del observador hacia el futuro decrece fuertemente. Y la solidaridad hacia los acontecimientos más alejados del centro, que sólo se despierta en casos excepcionalmente dramáticos, apenas alcanza al presente o al futuro más inmediato.

La variable cronológica genera, en otra dimensión, un problema semejante al derivado de los círculos de solidaridad decreciente. Tal vez sea el último de los escollos a salvar para dar lugar a un debate un poco más científico acerca de los juicios morales; pero, dado que ni siquiera el primero de ellos es aún claramente reconocido como tal por los participantes del discurso ético cotidiano, no es fácil abrigar esperanzas de una pronta iluminación del panorama íntegro.

<sup>151</sup> Suele considerarse moralmente valioso que las personas extiendan su interés activo en dirección a los círculos exteriores: esa actitud es normalmente calificada como solidaria y quienes comprometen su vida para ayudar a las personas de la periferia son a veces veneradas como héroes o santos. Pero, al mismo tiempo, muchos juzgan que cada uno tiene mayor obligación moral de solidaridad con los más cercanos, lo que en ciertos supuestos no deja de parecer contradictorio.

5. PREGUNTA: Pero, al fin de cuentas, ¿qué reglas éticas prefiere usted?

RESPUESTA: Reglas que satisfagan la esperanza sincera de producir mayor felicidad para el mayor número, aplicadas con cierto grado de tolerancia por las limitaciones de cada cultura y de respeto por las personas que sienten la influencia de esas limitaciones.

Es ésta una pregunta particularmente embarazosa. Lo es para cualquier persona porque -sea cual fuere la convicción que uno tenga respecto de sus propias ideas morales- se hace difícil coordinar esas ideas coherentemente con la metaética elegida, trazar criterios consistentes para aplicarlas a los casos particulares y -en especial- explicar con alguna plausibilidad las perspectivas personal y temporal con que cada uno de esos casos sea identificado, descrito o resuelto. Pero responder aquella pregunta es todavía más difícil para quien ha declarado no creer en hechos trascendentemente morales, dudar de que sea apropiado aplicar a las proposiciones éticas algún criterio universal de verdad e incluso reducir el ámbito de significación de tales proposiciones al seno de cofradías más o menos pequeñas, en las que el observador y su interlocutor (el lector, en este caso) tal vez no coincidan.

Es un hecho que, durante miles de años, se ha esperado de los sistemas filosóficos alguna guía de conducta. La gente en general los acepta o los recuerda por la ética que hayan proclamado antes que por la excelencia de sus reflexiones acerca del ser, de la verdad o del método científico. Y una propuesta filosófica que no asuma algún compromiso moral suele mirarse con desconfianza hostil (porque se interpreta que quien la sustenta es inmoral o amoral) o bien con menosprecio (porque se piensa que sus adherentes ocultan sus propias preferencias, tal vez inconfesables).

Yo no tengo una moral que enseñar, porque no creo que la realidad, tal como la he asumido, incluya una cosa tal como hechos morales o normas morales; ni puedo demostrar o siquiera postular verdades morales válidas para todos. En este sentido, acepto con resignación el anatema con el que muchas veces se fulmina al *escepticismo ético*, como si fuese convicto de los males de este mundo<sup>152</sup>.

<sup>152</sup> No lo hago sin protestar. Puedo admitir que el escepticismo ético no ha construido grandes civilizaciones, pero observo que las matanzas más sangrientas, desde la cruzada contra los albigenses hasta las represiones sudamericanas, pasando por los exterminios de Stalin y de Hitler y la crueldad de las organizaciones terroristas de todo tipo, han tenido siempre mayor apoyo en el fanatismo de quienes creen empuñar verdades morales que en la obligada tolerancia de quienes respetan las ideas ajenas tanto -o tan poco- como las propias.

RICARDO A. GUIBOURG

Pero lo dicho hasta ahora deja abiertos dos interrogantes. ¿A qué cofradía metaética pertenezco yo mismo? ¿Qué líneas de conducta me parecen preferibles en función de ese alineamiento?

Estoy dispuesto a responder esas preguntas hasta donde pueda; pero me parece oportuno señalar que ellas satisfacen apenas una curiosidad de cabotaje, de alcance casi biográfico; y también que las respuestas sólo dan cuenta de preferencias individuales con las que acaso otros coincidan, ya sea de antemano o porque las razones que yo pueda dar tengan por efecto contingente despertar o revelar sus propias preferencias. A lo largo de este libro he expresado mis decisiones metodológicas, pero en cada caso traté de dar razones que, a mi juicio, pudieran recomendar al lector adoptar también esas decisiones como herramientas intelectuales útiles, fueran cuales fuesen sus propios intereses u objetivos personales. No puedo decir lo mismo de las respuestas que ahora me propongo dar: otras personas con otra formación o con otros objetivos encontrarán acaso en sus conciencias motivos apropiados para rechazar mis preferencias; y, frente a ese rechazo, sólo puedo pedir tolerancia a cambio de ofrecer la mía.

Cada uno de nosotros, en efecto, atesora en el fondo de su mente ciertos principios a los que no está dispuesto a renunciar. Algunos ven en ese hecho una impronta de la ley divina, o una oscura intuición de cierta realidad no empírica. Yo creo que esos principios han sido moldeados por la cultura en la que cada uno nació y se educó y tallados luego, hasta cierto punto, por las enseñanzas individualmente recibidas y por otras experiencias personales. Me parece un buen indicio para esta creencia el hecho -empíricamente comprobable- de que cada uno encuentra en algún lugar de su conciencia los principios de su cultura y de su familia con frecuencia abrumadoramente mayor que los principios de una cultura lejana o de maestros con los que no ha tenido contacto.

Yo mismo, por lo tanto, soy un producto de mi cultura y de mi educación y tengo preferencias morales que -a grandes rasgos- se ajustan a ellas, cualesquiera sean las modificaciones de matiz que mi historia y mi propia reflexión hayan introducido en ese conjunto de principios. Creo que al menos es un ejercicio de humildad para cada uno de nosotros reconocernos como vehículos cargados de valoraciones anteriores a nosotros mismos en vez de dar gracias al cielo por habernos hecho nacer precisamente en el seno de una cultura dotada de los *valores correrlos*; del mismo modo como -hablando del libre albedrío<sup>153</sup>- me parece otro ejercicio de humildad admitir que somos uno de tantos espacios por los que transcurre la red causal, en vez de tomar nuestra imperfecta conciencia de ese segmento por prueba incontrovertible de nuestro señorío sobre el resto de la naturaleza.

Pero, del mismo modo en que el determinismo no nos lleva al fatalismo (esto es, no renunciamos a la acción pretextando que "todo está escrito"), nuestra función de transportadores de valores no nos exime de la responsabilidad de examinar nuestra carga, ordenarla de un modo inteligible y, si lo juzgamos conveniente, echar por la borda una parte de ella, adquirir alguna en los puertos que tocamos y ajustar aquí y allá una multitud de detalles para asegurar que cada bulto encaje razonablemente con los demás en la bodega de nuestra conciencia. No pretendo hacer aquí todo ese trabajo, pero sí al menos trazar algunos lineamientos generales para llevarlo a cabo.

En el apartado anterior, al tratar acerca de la metaética, me decidí por el no descriptivismo; no tanto porque creyera que no existen hechos morales (ya que cada orientación es libre de asignar contenido moral a los hechos que escoja), sino por entender que no existe consenso suficiente acerca de las condiciones generales de aceptabilidad de las proposiciones que tengan a aquellos hechos por identificados, clasificados y conocidos como dotados de calidad moral. Sin perjuicio de eso, he aceptado que puede haber consenso suficiente para aquellas condiciones dentro de grupos limitados y que, en consecuencia, en el interior de esos grupos las palabras morales pueden adquirir un significado reconocible, aunque ese reconocimiento no tenga validez dentro de una cofradía distinta.

Pero es claro que aquel análisis, aunque tienda a clarificar los términos del debate, no adquiere compromiso con ninguna de las cofradías a las que remite.

Sin embargo, si los valores no son otra cosa que constructos elaborados, en última instancia, a partir de preferencias personales, negar realidad a supuestos valores "objetivos" o poner en duda la supremacía de una teoría metaética respecto de otras no implica necesariamente que el individuo que adopta tales posiciones carezca de preferencias personales acerca de las conductas.

Suponer tal implicación es el argumento central de las críticas más habituales al emotivismo o, en general, a cualquier clase de escepticismo o relativismo ético. Es extremadamente común entre los descriptivistas (y especialmente entre los no naturalistas) afirmar que los relativistas o los escépticos no tienen moral, puesto que no *creen* en ninguna. Un ejemplo paradigmático de este pensamiento puede reconocerse en la reflexión de Raskolnikov, el personaje de Dostoievsky en *Crimen y Castigo*: "si Dios no existe, todo está permitido".

Resulta, pues, de esa forma de pensar que el único soporte posible de una moral cualquiera es una creencia firme en un Dios que nos la imponga o, al menos, en una propiedad trascendente -el bien, la justicia- susceptible de ser apreciada mediante cierta facultad de la *razón*<sup>154</sup>.

<sup>154</sup> Creo advertir en discursos de este tipo un uso en cierto modo abusivo del término "razón". Si la razón es una facultad intelectual, prefiero concebirla como la aptitud para deducir o, como máximo, para inducir unas proposiciones a partir de otras. En tal sentido,

<sup>153</sup> Ver capítulo VI, respuesta 3.

No comparto ese razonamiento. Cada individuo tiene, de hecho, una cantidad de preferencias (valoraciones consideradas como hechos psicológicos empíricos). Muchas de esas preferencias tienen por objeto las conductas propias o ajenas. Algunas preferencias de este conjunto más restringido se refieren a clases de conductas (no a conductas aisladas), son relativamente constantes para el mismo individuo en situaciones parecidas y, además, concitan de tal modo el interés del sujeto que lo disponen a sacrificar algunas preferencias individualizadas e inmediatas con tal de mantener esas otras más generales y permanentes. En estas condiciones, no es descabellado llamar *valores* a este último conjunto de criterios generales de preferencia, aunque más no sea con alcance para el mismo sujeto: si la actitud de preferencia puede llamarse acto (psicológico e individual) de valoración, el valor bien puede ser el criterio general (esto es extensible a otros casos) que rige las valoraciones de un individuo acerca de un tema determinado.

Pero, al mismo tiempo, es un exceso de omnipotencia suponer que cada sujeto determina por sí solo sus sistemas de preferencia (o valores, usando esta palabra dentro de la módica acepción que acabo de estipular para uso de no descriptivistas). Como he dicho antes, cada uno de nosotros ha nacido y se ha criado en un medio social dado y recibió de ese medio (imperfectamente, por suerte para la evolución de la humanidad) los valores, creencias y preconceptos contenidos en su cultura.

La conciencia de cada individuo, pues, puede concebirse como un lugar de paso del torrente cultural que viene de las generaciones anteriores y se dirige a las futuras. Cada uno de nosotros sirve de cauce a ese torrente y es modelado por él, pero tiene algunas -apenas algunas- oportunidades de influir en el material que lo atraviesa.

se trata de una herramienta a utilizar sobre los datos proporcionados por la percepción empírica, o suscitados por nuestras preferencias, o sugeridas por una hipótesis conjetural. Pero la razón no es capaz de proveer su propia materia prima, del mismo modo como la lógica no es capaz de conducir a conclusiones verdaderas sino cuando le suministramos premisas de cuya verdad nosotros mismos podamos hacernos responsables.

Cuando se afirma, pues, que la justicia y el bien son "asequibles a la razón" sólo pueden significarse dos cosas: que la razón sirve para extraer deducciones válidas a partir de axiomas morales que le son ajenos o, en cambio, que entendemos por razón cierta forma de percepción directa de alguna característica moral objetiva. En el primer caso debemos remitirnos a alguna percepción ajena a la razón misma. En el segundo, estamos entendiendo por "razón" algo distinto de lo que habíamos supuesto al principio: algo más parecido a la intuición axiológica. Pero, en ese supuesto, estamos vinculando esa postulada intuición con la generalizada aceptación que registra el término "razón" a partir de su acepción exclusivamente lógica e instrumental. Si lo hacemos, incurrimos a mi juicio en una definición persuasiva, una suerte de contrabando ideológico (cfr. Copi, Irving, *Introducción a la lógica*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, página 140; Guibourg, Ghigliani y Guarinoni, obra citada, página 76).

El método para ejercer esa influencia no consiste jamás en cambiarlo todo, porque cualquier acción requiere un punto de apoyo. Mucho más modestamente, advertimos o creemos advertir alguna inconsistencia en el legado ideológico recibido y, afirmándonos en uno de los términos de cada contradicción, intentamos modificar el otro para lograr un estado que consideramos más armónico.

Digo todo esto para mostrar lealmente desde dónde intento contestar la pregunta formulada. Yo también soy producto de la cultura en la que nací y de la educación recibida y tengo preferencias profundamente enraizadas en mi conciencia. No quiero -no *puedo* querer- evadirme de toda esa formación, pero parte de ella me ha inculcado el valor de la coherencia en el razonamiento y, especialmente, el de la lógica deductiva. Eso me lleva al escepticismo ético, parte integrante de una gran desconfianza respecto de la metafísica; pero no me exime de mis propias preferencias generales y permanentes en materia de conductas. En otras palabras, no me priva de sustentar "valores" morales que otros puedan acaso compartir.

Pues bien, cuando paso revista a mi manera de valorar las conductas, advierto que ella coincide con el utilitarismo antes que con los métodos de cualquier otra posición metaética. No creo en la intuición axiológica (en todo caso, creo que lo que suele identificarse como tal no es otra cosa que la fuerte influencia de la formación cultural); no abrigo convicciones religiosas y no considero que la preferencia mayoritaria de algún grupo, por esclarecido que sea éste, constituya una razón excluyente para motivar mis propias preferencias generales. Pero, al mismo tiempo, no logro aprobar todas mis preferencias individuales de cada momento: cuando ellas perjudican a terceros (según en qué contexto), me considero "obligado" a desoírlos y me *remuerde la conciencia* si cedo a ellas.

En esas condiciones, tiendo a aprobar lo que conduce a la felicidad del mayor número y a desaprobado lo que la disminuye.

Debo, sin embargo, formular en este contexto algunas precisiones.

No tengo la pretensión de saber a ciencia cierta qué conductas contribuyen mejor a la felicidad de los más ni dispongo de los medios para verificar científicamente los efectos de cada acción en este aspecto. Observo, eso sí, que en grupos limitados (los únicos que tengo oportunidad de observar) algunas conductas suelen producir mayor felicidad que otras. Ejercicio, pues, mi preferencia moral desde los límites de mi conocimiento con la esperanza -no garantizada- de que lo que allí veo pueda extrapolarse fuera de aquellos límites, y estoy dispuesto a cambiar de opinión acerca de una conducta concreta si llego a advertir que tal extrapolación es incorrecta y que los efectos reales o probables son contrarios a los supuestos al principio.

Esta ignorancia mía, que supongo difusamente compartida por <sup>as</sup> demás personas, me conduce a ejercer cierta prudencia respecto del juicio de los actos individuales. Si -por vía de generalización- todos <sup>ejerc</sup>

una preferencia utilitarista respecto de cada acción, creo probable que las diferencias de criterio acerca de lo que en cada caso hubiese de generar mayor felicidad acabarían por tornar imprevisibles las conductas, lo que –supongo– sería desagradable para la generalidad. Prefiero, pues, aplicar el subcriterio utilitarista a las reglas antes que a las acciones. Si creo que seguir cierta regla traerá probablemente mayor felicidad que no seguirla (aunque sea en términos estadísticos), estaré dispuesto a defender el cumplimiento de esa regla como instrumento confiable para lograr la felicidad de la mayoría, aunque de momento (o dentro de los estrechos límites de lo observable por mí) parezca que violar la regla es más placentero (para mí o para otros) que cumplirla. Este criterio "compra" generalidad, previsibilidad y alguna esperanza de eficacia a cambio de arriesgarse a aprobar actos individuales que, después de todo, acaben por causar más dolor que placer. Pero creo que no se trata de un mal negocio, porque las perspectivas del utilitarismo de actos son, en la práctica, demasiado erráticas.

Ahora bien, la aprobación o la desaprobación de una conducta está relacionada con el juicio de mérito que formemos acerca del agente de esa conducta. El mérito o el demérito del agente no dependen tan sólo del valor que se asigne a su acción, sino también de la consideración de los motivos que hayan incidido en el agente<sup>155</sup> y del medio social en el que el agente se desenvuelve. De hecho, no dirijo mi reprobación hacia quien, por error, comete una acción que desapruero, pero sí contra el que lo hace a sabiendas. Y, aun respecto de este último, ejerzo cierta tolerancia si advierto que el agente no hace más que aplicar reglas que –aunque sean desaprobadas por mí– forman parte de la cultura en la que él vive. Tengo en cuenta en este punto que pocos se rebelan contra su medio y que los que lo hacen apenas pueden ejercer una rebeldía parcial, ya que deben apoyarse, para eso, en otras preferencias contenidas en la misma cultura que critican. Yo mismo sigo –por desidia, debilidad o egoísmo– reglas sociales que no me atrevería a aprobar. Espero tolerancia para esas actitudes y ofrezco reciprocidad para las ajenas, siempre, claro está, que ellas se limiten a cumplir reglas sociales que desapruero y no constituyan violaciones a reglas sociales que apruebo.

Un ejemplo de este límite de la tolerancia es la aplicación de los círculos concéntricos de solidaridad. En todas las culturas que conozco, se admite como un deber moral auxiliar a familiares y a amigos antes que a desconocidos. Aprobar esa regla conduciría a opinar que la Madre Teresa de Calcuta, por ejemplo, actuaba inmoralmente. No estoy dispuesto a admitir esto, aunque más no sea porque la ley del rendimiento decreciente

<sup>155</sup> Cfr. Guibourg, Ricardo A., "Ideas para un análisis moral", en *Deber y saber*, cit., página 93 y siguientes.

(tan conocida por los economistas) indica que el valor de la ayuda, medida en términos de felicidad, es tanto mayor cuanto peor sea la carencia a la que se aplique. Pero estoy dispuesto a tolerar –en los demás como en mí mismo– cierto grado de egoísmo en tanto la cultura en la que vivimos no juzgue *exigible* la abolición de los límites entre los círculos de solidaridad, actitud que por el momento considera loable y heroica. En cambio, ayudar a mis allegados con franco perjuicio de terceros (por ejemplo, amparándolos o auxiliándolos en la comisión de delitos) no me parece tolerable en absoluto.

6. PREGUNTA: Todo eso ¿no es demasiado vago? ¿No impide a quien asuma ese tipo de respuesta luchar convincentemente por aquello en lo que cree?

RESPUESTA: SÍ, es vago. Pero no es inútil ni nos convierte en inútiles: lo que hace es obligarnos a asumir la responsabilidad de nuestros propios objetivos y a hacerlos compatibles entre sí, lo que a su vez facilita –aunque no garantiza– el fortalecimiento de nuestras convicciones y la eficacia de nuestra acción.

Tal vez todo lo que estoy sosteniendo, en materia de preferencias morales personales, sea demasiado vago. Lo admito: quien busque máximas precisas para hacer el bien y evitar el mal debería consultar a un objetivista liso y llano. Por mi parte, pienso que aquella imprecisión es en cierto modo ilusoria, ya que nuestra apetencia de seguridades proviene del modo como la humanidad ha construido el evanescente concepto de *bien*, que la mayoría supone obvio pero nadie es capaz de señalar clara y consistentemente. Desde luego, el objetivismo es retóricamente eficaz, pero a mi juicio eso no lo hace filosóficamente más sólido. Por último, cada uno lucha por aquello por lo que haya decidido luchar con el empeño que su impulso lo lleve a poner en ello; sucede, simplemente, que algunos asumen derechamente sus propias decisiones y otros las ocultan (o admiten que les sean ocultadas) bajo la objetivación de un condicionamiento moral que, de un modo o de otro, todos recibimos del medio en el que nacemos y desarrollamos nuestra vida.

Los humanos ejercemos nuestros juicios o preferencias morales en medio de la incertidumbre acerca de los hechos y de las relaciones causales futuras (lo que nos lleva a sustituir la mayoría de las premisas que necesitaríamos por otras distintas, que no son las adecuadas pero consideramos a nuestro alcance) y en un notable desamparo epistemológico (que nos impide siquiera advertir la mayoría de las dificultades apuntadas en la respuesta 4). Dentro de esta relatividad, donde campean la retórica inconfesa

RICARDO A. GUIBOURG

y los condicionamientos más diversos, cada uno se halla ante el desafío de encontrar algún equilibrio entre todas sus preferencias: las que tienden a satisfacer apetencias propias y las que (uno estima que) podrían satisfacer apetencias ajenas, transformadas en propias por mecanismos de prudencia o de solidaridad.

Las apetencias propias son variables y dependen de cada individuo, aunque los antropólogos podrían intentar una tipología de ellas<sup>151</sup>. Entre las otras, es posible contar:

a) *El deseo de evitar dificultades con los demás.* Si no tomamos en cuenta las apetencias ajenas, los titulares de esas apetencias podrían reaccionar en forma hostil y obstaculizar a su vez nuestras propias apetencias, privándonos de la satisfacción de la que gozamos o impidiendo que la alcancemos en el futuro. En consecuencia, nos conviene ser considerados con el prójimo, al menos en cuanto el prójimo pueda identificarnos.

b) *El deseo de conservar la aceptación y la pertenencia del grupo.* "Pertener" tiene un significado en el derecho civil: una cosa pertenece a su dueño, con lo que la pertenencia se presenta como un modo inverso de enunciar el dominio. Pero también se asigna a esa palabra un significado psicológico y social: un individuo pertenece a un grupo cuando se siente ligado a él por ciertos lazos afectivos. Se trate de grupos autoritarios o democráticos, formales o informales, ningún grupo vive exclusiva ni principalmente de amenazas: un elemento fundamental de su constitución y de su continuidad es el sentimiento de pertenencia que sepa despertar en sus miembros. Pero los propios individuos necesitan desesperadamente *contención*, esa acción de proteger, comprender, ayudar, poner límites y proponer objetivos que los padres cumplen con el recién nacido, la escuela con el niño, el ámbito de trabajo o el círculo de amigos y conocidos con el adulto. Tempranamente, el ser humano advierte que la contención depende de la pertenencia al grupo

<sup>156</sup> Sin ser antropólogo, pero dotado de gran capacidad para observar a sus semejantes, Dale Carnegie elaboró una lista. "Casi todos los adultos normales -escribió- quieren:

1. La salud y la conservación de la vida.
2. Alimento.
3. Sueño.
4. Dinero y las cosas que compra el dinero.
5. Vida en el más allá.
6. Satisfacción sexual.
7. El bienestar de los hijos.
8. Un sentido de propia importancia."

(Carnegie, Dale, *Cómo ganar amigos e influir sobre las personas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1981, página 49.)

y que la pertenencia tiene un precio: requiere cumplir algunas reglas que el mismo grupo acepta y espera que sus miembros acaten<sup>157</sup>.

c) *¿7 deseo de satisfacer mandatos.* Nuestro condicionamiento cultural incluye, entre muchos otros factores, el reconocimiento de autoridades que prevalecen sobre nuestras preferencias directas o incluso contribuyen a modelarlas. La autoridad paterna (símbolo del adiestramiento cultural del sujeto, en el que intervienen muchas otras personas además de los padres) sobrevive incluso a quienes alguna vez la hayan ejercido. La autoridad divina, para los creyentes, constituye también un punto personalizado de atribución para las prohibiciones o expectativas largamente internalizadas<sup>158</sup>. Estos mandatos conducen a veces al individuo a obrar contra sus propias apetencias inmediatas e incluso a entrar en conflicto con terceros o a rebelarse contra las normas o prácticas del medio en el que se desenvuelve: su explicación es que lo hace por razones de principio o que no se sentiría en paz con su conciencia si obrara de otro modo.

d) *El deseo de coherencia.* Cada uno de nosotros advierte generalmente las ventajas de la consistencia entre las distintas creencias y actitudes que sustente<sup>159</sup>. Pero, dado que creencias y actitudes tienen por justificación última facilitar la acción eficaz, advierte también que las conductas -las ajenas desde luego, pero también las propias- deberían guardar cierta relación de compatibilidad práctica con el conjunto de aquellas creencias y actitudes. En las condiciones apuntadas, la coherencia se vuelve un reclamo de difícil cumplimiento: nuestras apetencias personales, el deseo de evitar dificultades, el de pertenencia al grupo y el de cumplir los mandatos internalizados suscitan a cada momento conflictos que nos colocan ante deseos (preferencias, intereses, valores, mandatos, normas, principios) incompatibles entre sí, de tal modo que cualquier decisión que adoptemos implica abandonar algo que juzgamos valioso y, en muchos casos, dirigir contra nuestra propia conducta alguna clase de condena moral.

<sup>157</sup> Algunos grupos exigen de sus miembros el cumplimiento de reglas morales generalmente aceptadas en la sociedad. Otros, en cambio, proponen reglas propias y eventualmente reñidas con las expectativas generales, como las bandas de delincuentes o las sociedades secretas. Es fama que la mafia proporciona a sus miembros una notable contención, a cambio de la cual exige severamente el cumplimiento de sus normas internas.

<sup>158</sup> Los psicólogos llaman *internalización* al proceso por el cual una emoción, tendencia o actitud es asumida por el individuo de tal manera que, en la superficie de la conciencia, aparece como originada en la propia y libre determinación.

<sup>159</sup> En la Introducción se ha señalado ya que los sistemas inconsistentes son pragmáticamente indefendibles. Algunas personas reivindican para sí el derecho de ser contradictorias, pero esta actitud es intelectualmente tan costosa que no supongo que el lector la asuma, especialmente si ha llegado pacientemente a este pasaje del libro.

Conflictos de esta clase ponen a prueba nuestra imaginación y dan lugar al uso de varios procedimientos y conceptos.

El primero de ellos es la *negación*. Intento no pensar en el conflicto y distraer mi atención en otros problemas, tal vez realmente acuciantes. Si hice algo que desapruébo, trato de olvidarlo. No se trata de un procedimiento muy eficaz y, en algunos casos, desemboca en adicciones.

Otro es la noción de *pecado* y su complemento, la de *perdón*. La primera presupone, como hecho de la naturaleza, que somos débiles y no siempre podemos hacernos cargo de nuestras propias valoraciones. Esto genera una brecha entre la preferencia general, lo que creemos mejor para todos los casos, y la preferencia coyuntural, lo que hemos decidido para este caso en particular; y nos permite explicar la segunda sin renunciar a la primera. Pero la persistencia de la preferencia general revierte sobre nuestro juicio (decimos que *nos remuerde la conciencia*); como es difícil vivir sin autoestima, buscamos, pedimos o nos autoconcedemos el perdón, que es el sentimiento de que, aunque hemos actuado mal a nuestros propios ojos, no somos malvados porque sabemos reconocerlo, esperamos actuar mejor en el futuro y, acaso, estamos dispuestos a compensar (*redimir*) nuestra mala acción mediante otros actos extraordinarios.

El pecado y el perdón sirven para calmar los conflictos entre lo que aprobamos y lo que hacemos, pero son completamente inútiles frente a la inconsistencia interna de nuestras actitudes de aprobación. La *racionalización*, en cambio, ofrece este servicio. Racionalizar es reordenar hábilmente las creencias y las actitudes de tal modo que el conflicto desaparezca o simule desaparecer.

Supongamos, por vía de ejemplo, que yo soy Bruto<sup>160</sup>. Acabo de dar la última puñalada al gran César y todavía resuena en mis oídos su amargo reproche: "¡tú también, Bruto, hijo mío!". No estoy arrepentido de lo que hice. No apruebo el homicidio en general, pero César representaba algo muy distinto de la vieja república romana que yo deseo restablecer y, lo que es peor, el hombre había adquirido demasiado poder político y era ya semejante a un rey. Por otra parte, mi madre estuvo muy vinculada con César, que me distinguía y consideraba como un hijo. Yo le debía gratitud, de modo que la mirada que él me dirigió antes de morir me confrontó con una terrible culpa. Me sentiría un poco mejor si no hubiera participado en el asesinato, pero no podía evitarlo: yo mismo era el jefe de la conspiración y mi credibilidad política se habría desmoronado ante semejante cobardía. Casio y Casca, mis amigos, jamás me lo hubieran perdonado y yo

habría terminado mis días miserablemente. Claro está que podría haber desistido del plan y advertir a César, pero eso habría implicado traicionar a mis amigos y abandonar el proyecto político que abrigo para Roma en un momento especialmente difícil, ya que que el pueblo apoyaba a César, como lo hace también ahora después del hábil discurso de Marco Antonio. Estoy en un problema político y hasta militar, lo sé; pero me debato además en un conflicto moral que me angustia y no me deja atender esos urgentes temas. ¿Qué haré para ordenar mis ideas y sentirme mejor conmigo mismo?

La negación es imposible: aparte de que los hechos son demasiado públicos y nadie en Roma habla de otra cosa, yo mismo debo hacerme cargo de la situación si no quiero perder la vida. El pecado y el perdón tampoco funcionan: como dije, no estoy arrepentido de lo que hice. Es más, creo haber salvado la República. Pero me pesan el homicidio y la ingratitud. Ya sé: el camino consiste en disminuir la relevancia de estos últimos elementos. Y ya estoy elaborando una teoría: César era un tirano, y los tiranos constituyen una clase de individuos que están exentos de la protección moral de la vida. Todo ciudadano tiene la facultad y acaso hasta la obligación de matar al tirano en bien de sus semejantes. Por cierto, quien lo haga debe considerarse relevado de cualquier obligación de gratitud: por ejemplo, quien ha matado a cien inocentes ¿merece acaso mi gratitud porque me dejó con vida? César no tuvo hacia mí más que favor y bondad, pero eso mismo hace de mí un héroe: he tenido que sobreponerme a mi natural sentimiento de amor y gratitud hacia él, vencer mis pasiones mediante la reflexión serena y matar a César, a quien tanto quería, por el bien de la patria. Es que sólo yo, que gozaba de su confianza, estaba en condiciones de llevar adelante la conspiración: de otro modo César, que tenía ojos y oídos en cada piedra de Roma, habría advertido la amenaza y todo el plan habría fracasado.

Ahora ya me siento mejor: he decidido que no soy un ingrato traidor sino un héroe benemérito. Me molesta un poco, a decir verdad, la idea de que la definición de "tirano" y la exclusión de los tiranos del ámbito de los derechos morales reposa sobre las opiniones políticas del observador, de tal modo que otras personas —entre las que se cuentan hoy tantos compatriotas— podrían aplicar esos mismos criterios en sentido contrario y considerarse autorizados a traicionarme y a asesinarme. Pero ésta es ya una dificultad algo más abstracta, con la que puedo convivir por un tiempo: después de todo, ahora tengo que ocuparme de dirigir un ejército contra la ofensiva de Marco Antonio y de su aliado Octaviano, ese joven tonto que nunca llegará a nada en la vida<sup>161</sup>.

No es del caso ahora pensar si Bruto razonó realmente de esa manera.

<sup>160</sup> Hablo, desde luego, de Marco Junio Bruto (85-42 a.C.), el romano que encabezó la conspiración para asesinar a Julio César, más conocido en el mundo gracias al drama de Shakespeare que por las referencias históricas. Asumo la representación de Bruto en nombre propio, pero también en el del lector o en el de cualquier otra persona a quien, en términos muy laxamente analógicos, le caiga el sayo.

<sup>161</sup> Este mecanismo reproduce, a su modo, el esquema de las dos últimas dificultades del discurso moral: algunos problemas requieren que nos ocupemos de ellos ya, porque son urgentes y nos incumben personalmente. Otros, más generales o abstractos, son importantes pero pueden esperar a que *tengamos tiempo* para ocuparnos de ellos. Seguramente Bruto

Tampoco discutir si hizo bien o hizo mal al participar en la muerte de Julio César. Lo que importa es advertir el funcionamiento de la racionalización como manera de convivir con los conflictos morales y, tal vez, emplear ese alerta como una herramienta más de análisis de las propias ideas y -si somos bastante valientes- como un instrumento para rectificar los compromisos internos que juzguemos metodológicamente defectuosos.

En la jerga de la psicología, el verbo "racionalizar" se usa de manera un tanto peyorativa, con el significado que le atribuí más arriba. Pero, en su sentido más original y llano, sólo quiere decir hacer racional algo, reducirlo a normas o conceptos racionales. En esta acepción, todo lo que hacemos juntos a lo largo de este libro no es otra cosa que racionalizar, poner orden en nuestras ideas, cualesquiera sean ellas, para hacer que respondan a reglas o conceptos comunes y consistentes. Si se examina el punto con detenimiento, acaso se observe que usamos el sentido peyorativo cuando creemos que ese procedimiento no ha dado buen resultado o que el procedimiento mismo no es apropiado para el tratamiento de ciertos temas. El razonamiento que hemos atribuido a Bruto parecía tener algunos defectos, pero no está dicho que esos defectos no pudiesen ser limados en una racionalización ulterior; y, de todos modos, ponía a Bruto en mejores condiciones para luchar por los objetivos que, los aprobemos o no, él había asumido. Lo que nos hace desconfiar del método empleado a la manera de Bruto es que parece una vía de escape de la angustia individual antes que una serena reflexión acerca de los valores o preferencias morales. Esta extrema subjetividad de muchas racionalizaciones, así como su habitual complacencia con las apetencias personales de sus autores, es lo que lleva a menudo a sostener que *quien no vive como piensa termina pensando como vive*.

¿Es "malo" hacer tal cosa? Un intento por responder esta pregunta obligaría a recorrer otra vez, una por una, las disquisiciones de este capítulo. Lo que puedo decir ahora es que, en cualquier caso, los seres humanos buscamos siempre algún equilibrio que le permita coexistir con sus intereses<sup>162</sup>. Casi nadie tiene éxito completo en esta tarea, pero hay un bloque central de resultados más o menos coincidentes, desde el que muchos vituperan a los que visan "demasiado" la negación, juzgan *perdedores* a los que admiten el pecado y se refugian en el perdón, respetan las racionalizaciones siempre que las crean "sinceras" y se sienten secretamente solidarios con los defectos de cualquier sistema moral o con la debilidad de quienes a ratos intentan cumplirlo. Yo trato de hacer lo mío y ojalá el lector tenga el mejor de los éxitos al hacer lo suyo.

no tuvo ese tiempo: Marco Antonio y Octaviano, un sobrino de César que sólo tenía 19 años, unidos al general Marco Emilio Lépido, lo derrotaron en la batalla de Filipos (42 a.C.). Bruto se suicidó y Octaviano llegó a emperador bajo el nombre de Augusto César.

<sup>162</sup>Algunos especialistas en ética llamarían a este estado *equilibrio reflexivo*.

## EPILOGO

### ENCRUCIJADA

*"Caminante: no hay camino;  
se hace camino al andar".*

ANTONIO MACHADO

#### 1. Dónde hemos llegado

En la introducción advertimos que cada uno de nosotros tiene un sistema de pensamiento, que no puede evitar tenerlo, que sin embargo puede examinar el que le ha sido dado por la sociedad en la que vive y aceptarlo conscientemente, reordenarlo y quizá rechazar o modificar algunos de sus elementos y que, ya sea que haga cualquiera de estas cosas o no las haga, es responsable ante sí mismo del sistema que usa porque aprovechará sus ventajas o sufrirá sus defectos.

Luego, a lo largo de ocho capítulos, hemos pasado revista a los temas que usualmente se consideran más profundos: el ser, la identidad del hombre, la existencia y la naturaleza de las cosas, el tiempo, el espacio, el orden del universo, el lugar del hombre en el cosmos, la estructura de la ética y los lineamientos generales de una moral. Uso en esta enumeración algunas de las palabras engoladas con las que habitualmente se enuncian los problemas básicos de la filosofía; el lector y yo hemos venido entendiéndonos en un lenguaje mucho más llano, en el que se definen las palabras, se construyen los conceptos, se rastrea el origen de las confusiones y se acaba por desenmascarar los misterios como quien entra en la trastienda oculta del prestidigitador.

No conseguimos que los problemas fueran fáciles: la filosofía no es un pasatiempo ligero. Pero hemos tratado de eliminar de ellos la dificultad innecesaria originada en los planteos oscuros, en los presupuestos que no nos atrevíamos a examinar, en el temor a lo abstracto y en el menosprecio de lo teórico. No hemos aprendido filosofía: la hemos *hecho* como pudimos, bajo nuestra responsabilidad y a nuestro riesgo. Y, al seguir el hilo del pensamiento en el sentido de la complejidad de las construcciones, intentamos elaborar un sistema claro, internamente consistente y externamente útil, que es lo mejor que puede decirse de una filosofía.

La claridad con la que pueden tratarse los problemas filosóficos es aca-

so una sorpresa para algunos, habituados a lenguajes sólo comprensibles para los iniciados. La consistencia, un reclamo molesto para otros, que tratan de convivir alegremente con sus propias contradicciones. Pero la utilidad puede constituir para la mayoría una verdadera revolución: allí donde la filosofía se juzga cercana a la literatura, allí donde sus problemas se difuminan tras un catálogo de nombres, títulos y fechas o bien se esterilizan mediante análisis, exégesis y bibliografías, la idea de una filosofía consciente y orgánica que sirva para ordenar la teoría y para guiar la práctica puede parecer presuntuosa y utópica. Y, por qué no decirlo, poco respetuosa de la historia, herética respecto de los conceptos tradicionalmente establecidos y peligrosa para la dignidad trascendente del Hombre. O bien un intento anacrónico de racionalizar el pensamiento allí donde sólo valen la espontaneidad, la emoción y la metáfora.

Por cierto, cada uno puede pensar como quiera. Cada uno tiene sus propias respuestas a las primeras preguntas. Y, claro está, sus propias preguntas ulteriores, modeladas por sus respuestas anteriores, que a su vez habrán de contestarse. Seguramente no hay dos sistemas de pensamiento exactamente iguales, aunque los condicionamientos genéticos (las capacidades y las necesidades físicas y psíquicas de cualquier ejemplar de la especie humana) y culturales (la formación, tanto espontánea como deliberada, que recibimos a partir del nacimiento) hacen más que probable una gran cantidad de fluctuantes coincidencias.

En este libro he tratado de exponer mis propias respuestas ante mis propias preguntas. No porque juzgue que ellas son mejores que otras (recordemos que el concepto de "mejor" también forma parte de las respuestas de cada uno), sino porque creo que el método que he seguido para desarrollarlas podría ser útil al lector para construir las suyas. Sucede a veces que tenemos una tarea ante nosotros y, careciendo de experiencia, no sabemos cómo encararla. Entonces vemos a otro hacerla: tal vez no nos gusta el modo como lo hace, acaso desaprobamos sus resultados; pero, incluso desde la crítica, nuestra observación nos brinda una idea acerca de la naturaleza de la tarea a emprender y nos inspira nuestras propias ideas acerca de cómo llevarla a cabo.

En todo momento -conviene insistir en este punto- cada uno es responsable del sistema que haya escogido o aceptado para regir su pensamiento. Por lo menos ante sí mismo, porque será el primer afectado por las ventajas y las desventajas de tal sistema. Acaso también ante otros, pero la existencia y la identificación de estos otros, la delimitación de aquella responsabilidad y la justificación de tal vínculo habrán de apreciarse de acuerdo con el sistema elegido, de modo que sería aventurado afirmarlo incondicionalmente en este epílogo. Corresponderá al lector, pues, reflexionar acerca de sus propios esquemas filosóficos.

Desde luego, el campo de la filosofía no se agota en los temas plantea-

dos en este libro. En él sólo se analizan algunos presupuestos fundamentales del pensamiento, tal y como solemos plantearlos en Occidente<sup>163</sup>. La razón de ese límite temático reside en el objetivo encarado desde el principio: no me he propuesto interpelar a los expertos en filosofía, que saben de todo esto más que yo, sino tan sólo dirigirme a las personas cultas, cualquiera sea su campo de acción, para proponerles algunas preguntas y mostrarles, sin pretensión alguna de propaganda, las respuestas que adopto para mí mismo. El objetivo final es facilitar a cada uno un reordenamiento de su manera de pensar, cualquiera sea ella, que convierta su filosofía personal en una poderosa y eficiente herramienta para su propia práctica.

## 2. Cómo sigue todo esto

A partir de este punto, muchas otras preguntas esperan que nos las formulemos. No las plantearemos ahora del modo como hemos venido haciéndolo, no sólo porque sería presuntuoso ensayar tantas respuestas sino, además, porque -dada la diversidad de intereses y especialidades individuales- no todas ellas incumbirían a cada lector con la misma intensidad con que lo hacen los temas troncales de la filosofía: donde éstos terminan, aparece una encrucijada en la que se abren muchos caminos, cada uno de los cuales conduce a un campo de interés particular. Sin embargo, convendrá sobrevolar algunos de esos campos, aunque sea a vuelo de pájaro, para mostrar cómo las ideas construidas hasta ahora concurren a replantear lo que en cada uno de ellos se hace.

### 2.1. La vida cotidiana

Hay, para empezar, una actividad común a todos: la simple costumbre de vivir. Como nuestra vida transcurre en compañía de otros congéneres, nos llevamos con ellos bien o mal, mantenemos con ellos cierta interdependencia, discutimos con ellos, los toleramos, los criticamos o los comba-

<sup>163</sup> Muchas escuelas distintas integran el campo de la filosofía occidental, pero ellas apenas abarcan la mitad del mundo. En Oriente, y más notoriamente en India, China y Japón, hay un pensamiento filosófico muy distinto, que parte de otros planteos, de otros conceptos básicos y hasta de otras naturalezas atribuidas a la experiencia. Aquel universo no ha sido siquiera rozado en este libro. Tengo para esta circunstancia una explicación y una tímida justificación. Es difícil para mí enunciar la primera sin experimentar ese sentimiento tan occidental llamado culpa: ignoro por completo la filosofía oriental, por lo que soy incapaz de plantearme sus preguntas o de criticar sus respuestas. La segunda, que hace de necesidad virtud, consiste en señalar que, en la gran mayoría de los casos, nuestro modo occidental de pensar es tan defectuoso, juzgado por sus propios criterios y presupuestos, que el intento por mejorar la situación de cada uno de nosotros dentro de ese ámbito parece valioso y útil, aun antes de explorar los misterios de un pensamiento con el que no estamos familiarizados.



timos, sentimos por ellos afecto o acaso solidaridad y, en general, adoptamos actitudes frente a lo que nos sucede en su compañía, actitudes a menudo relacionadas con las ideas de mérito y de culpa.

Ante todo, la interdependencia implica compartir algunos instrumentos y criterios. Uno de ellos es el lenguaje: si ha de servir para intercambiar ideas, no sólo será conveniente que tratemos de hablarlo de manera que los demás nos comprendan, sino también que tratemos de ponernos en el lugar (lingüístico) del otro para intentar entender lo que él quiso decir, que no siempre es lo que nosotros queremos oír. Pero no sólo compartimos el lenguaje: también compartimos un mismo método de percepción de la realidad (al menos, de la realidad material) y remitimos a ella el concepto de verdad. En este sentido, es útil tener presentes las condiciones intersubjetivas de este concepto.

Por ejemplo, es bastante común que, en medio de una de las tantas discusiones que mantenemos con amigos y conocidos, alguien diga "para mí es así". ¿Qué quiere decir con eso? Tal vez, que él tiene una opinión descriptiva acerca de ciertos hechos: en ese caso, su opinión será verdadera o falsa (dentro de sus presupuestos teóricos) para todos, no sólo para él; y los elementos de juicio que él tenga para sostener su certeza, su opinión o su conjetura deberían hallarse a la disposición de sus interlocutores, en lugar de esconderse en la intimidad de su autoconvicción. Acaso, en cambio, quiere decir que él concede idéntica aceptabilidad a diversas proposiciones de hecho o preferencias valorativas. En el primer supuesto -y si no se trata de un caso de *incertidumbre cognoscitiva*, como en el caso anterior- está infringiendo los presupuestos de la verdad: una opinión de hecho es verdadera o bien falsa, de modo que no todas pueden valer lo mismo. En el segundo, la expresión es pragmáticamente incoherente: nadie diría "yo prefiero no violar a menores de cinco años, pero no tengo objeción que formular si usted prefiere hacerlo". Aun desde una metaética no descriptivista, las valoraciones del prójimo no suelen ser indiferentes para nosotros, porque sus resultados nos afectan o podrían afectarnos en el futuro. Probablemente, quien enuncia el socorrido "para mí" nos dice que no tiene ganas de seguir pensando en el tema y que renuncia a debatirlo, porque nada de lo que digamos lo hará cambiar de idea y no está interesado en convencernos de su propia opinión.

Claro que ese desinterés no expresa necesariamente indiferencia o menosprecio: es posible también que sea el resultado de una actitud tolerante. Aunque el hablante piensa que estamos equivocados de medio a medio, o bien desaprueba nuestras preferencias, reconoce que tenemos derecho a nuestras propias opiniones y, por razones de convivencia o de oportunidad, no juzga del caso entrar en un debate más profundo. Acerca de la tolerancia, el medio en que vivimos nos bombardea con mensajes aparentemente contradictorios: debemos ser tolerantes con todo el mun-

do, pero hay hechos o conductas que jamás pueden tolerarse. Puesto que la tolerancia, por razones puramente semánticas, no se concibe sino respecto de aquello que desaprobamos, todo el problema parece residir en el lugar donde situemos el *umbral de lo tolerable*. Pero esta decisión es valorativa: tendremos que decidir hasta dónde tolerar actos (o, en escala probablemente mucho más laxa, opiniones) que juzguemos perjudiciales para nosotros mismos o para los demás. Al hacerlo, será conveniente que hayamos reconstruido racionalmente nuestro discurso moral; pero también será prudente que tomemos en cuenta las valoraciones del medio y lo que nuestros semejante esperan de nosotros.

Como consecuencia extendida de la confluencia romana y judeocristiana que preside nuestra cultura, estamos habituados a concebir nuestras relaciones con el prójimo en términos normativos, para los que hemos elaborado los conceptos de responsabilidad y de culpa. En el ámbito moral -del cual el derecho ha tomado nomenclaturas y no pocas estructuras- ambos conceptos son dos caras de una misma moneda: llamamos responsabilidad al vínculo que esas normas establecen entre cada uno de nosotros y los demás, en la medida en que hayamos causado un daño injustificado o podamos causarlo en el futuro<sup>164</sup>; llamamos culpa al sentimiento de contradicción entre nuestra conducta y las normas que hayamos internalizado. Si hemos de seguir usando esos instrumentos (que de hecho influyen en nosotros en cada instante), bien podríamos juzgar apropiado verificar el grado de justificación que en cada caso les atribuyamos. Tengamos en cuenta que los mandatos que pesan sobre nosotros son a menudo conflictivos, de modo que en ciertas circunstancias no podemos cumplirlos simultáneamente y la inevitable culpa nos agobia por un costado, por el otro o por ambos. Tendremos que decidir, lo que no es fácil; pero, si en lugar de aplicar consciente y sinceramente el sistema de valores o de preferencias generales que hayamos aceptado nos abandonamos al vendaval de las exigencias heredadas, corremos el riesgo de no adoptar decisiones eficaces o, aun haciéndolo, el de padecer autocastigos injustificados o el de vernos internamente limitados al defendernos de los reproches ajenos. Cuando llegamos a este punto, es fácil que oscilemos sin pensarlo entre el indeterminismo más tradicional y el determinismo fatalista para decirnos "esto siempre tiene que

<sup>164</sup> Decimos, por ejemplo, que un malhechor es responsable de lo que hizo (causó un daño, debe repararlo, merece castigo) y que un individuo asume responsabilidades (acepta o le son impuestos deberes cuyo eventual incumplimiento causaría daños y tendría consecuencias semejantes). Acerca de este tema, ver "Responsables" y "Acción, libertad y responsabilidad" en Guibourg, Ricardo A., *Provocaciones en lomo del derecho*, Buenos Aires, Eudeba. 2001, páginas 74, 78 y siguientes.

pasarme a mí: unos nacen con estrella y otros estrellados"<sup>165</sup>.

Eso sucede a menudo cuando adoptamos una actitud acríticamente conformista. Las personas en su mayoría tienden a adaptarse al medio en el que viven (esto es *conformarse* con él), pero no completamente: aquí y allá aparecen, para cada uno, elementos que el individuo juzga inaceptables, contra los cuales ejerce una rebelión abierta, larvada o apenas íntima. El problema, en este punto, no es contra cuántos o cuáles elementos ejerzamos resistencia, sino que nuestras actitudes suelen estar regidas por reacciones viscerales (inconscientes, motivadas por acontecimientos de la historia personal) antes que por la adopción de un sistema racional (*racionalizado*, ya que en el fondo será inevitable encontrar las mismas reacciones viscerales), en el que evitemos las contradicciones y nos sintamos dispuestos a convivir con todas las consecuencias de las paulas que hayamos aceptado o, por lo menos, con todas las que estén al alcance de nuestra imaginación.

Uno de los temas que es difícil racionalizar es el de la solidaridad. No tanto la alternativa de ser solidarios o de no serlo, sino la decisión acerca de con quiénes y respecto de qué circunstancias ejercer la solidaridad. Se dice que la caridad bien entendida empieza por casa, pero esto es sólo un refrán. Si lo aceptamos como moralmente válido (cosa que, de hecho, normalmente hacemos), otorgamos valor ético a los círculos concéntricos de los que hablábamos en el capítulo VIII. Si lo juzgamos desde la óptica del pecado, tendremos que convivir con la consiguiente culpa. Si elaboramos una decisión racional y consistente, llegaremos con nosotros mismos a un acuerdo más satisfactorio, que acaso podría incluir una mayor solidaridad efectiva y una mejor opinión acerca de los límites con los que la ejercemos, cualquiera fuese el punto en el que creamos haber encontrado nuestro equilibrio dentro del continuo que va desde Argan<sup>166</sup> hasta San Francisco de Asís<sup>167</sup>.

## 2.2. La ciencia

Algunos hacen de la ciencia su profesión y su actividad principal. Otros -la mayoría- se dedican a otras actividades. Pero todos, casi sin excepción, nos encontramos vinculados a la ciencia porque cada situación de nuestra vida la presupone. Vivimos en un mundo de tecnología, y la tecnología no es otra cosa que la aplicación de los conocimientos científicos a objetivos

prácticos. Cada vez que tomamos un antibiótico, o subimos a un ómnibus, o vemos televisión, o bebemos leche pasteurizada, o leemos un libro, o nos ponemos los zapatos, usamos la computadora o realizamos casi cualquier otra acción de la vida cotidiana, ponemos en uso elementos creados por la tecnología, elaborados por medios que presuponen una tecnología. Y en la base de la tecnología está la ciencia (la física, la química, la biología, las matemáticas o cualquier otra); incluida la llamada ciencia *pura*, que es la que los científicos elaboran por el solo afán de conocimiento, sin pensar por el momento en sus aplicaciones prácticas.

Los científicos no son filósofos, pero -como hacemos todos- parten de una filosofía para llevar adelante su tarea. La filosofía de la ciencia, es decir la parte de la filosofía que intenta definir y delimitar la ciencia, así como delinear, explicar y justificar sus métodos y establecer sus presupuestos intelectuales, recibe el nombre de *epistemología*.

Aunque los científicos no se preocupen demasiado por ello, la epistemología está azotada por graves controversias. Para empezar, la inducción, que es el método tradicionalmente invocado como fuente del conocimiento científico empírico, excede las leyes de la lógica, porque lleva a conclusiones que no se deducen necesariamente de las premisas. El valor filosófico de la inducción ha sido largamente debatido, pero las cosas no terminan allí. Algunos sostienen que el saber científico es acumulativo, de tal suerte que —independientemente de los conocimientos que se pierden a lo largo de la historia<sup>168</sup>— la ciencia avanza indefinidamente y cada vez sabemos más. Otros, que la ciencia tiene ciclos durante los que sigue determinados lincamientos (un *paradigma*), hasta que ciertos desajustes entre esos lincamientos y las necesidades históricas (*anomalías*) hacen estallar el paradigma y provocan una revolución científica que da lugar a un nuevo ciclo. Otros más abominan del método científico en general, consideran que el mito vale tanto como la ciencia y, en ocasiones, proporciona mejores respuestas y que tanto la ciencia como la razón deberían dejar de considerarse construcciones privilegiadas<sup>169</sup>.

<sup>168</sup> El hombre aprendió a acumular conocimientos, primero mediante la palabra hablada, que era transmitida de generación en generación, y luego mediante la escritura, que permitió almacenar la información para recuperarla en cualquier momento futuro aunque la tradición oral se hubiese interrumpido. Pero las interrupciones de esa tradición antes de la escritura y la pérdida de textos escritos más tarde pudieron generar el fin de conocimientos trabajosamente adquiridos. En este sentido, los sucesivos incendios (47 a.C., 272, 391 y 640 d.C.) de la biblioteca de Alejandría, dotada de cientos de miles de rollos de papiro, y cierta tendencia de los copistas medievales a borrar antiguos pergaminos para escribir sobre ellos textos sacros pueden contarse entre las catástrofes culturales más conocidas.

<sup>169</sup> Los representantes más conspicuos de estas posiciones son Karl Popper (1902-1994), Thomas Kuhn (1922-1996) y Paul Feyerabend (1924-1994). Una exposición somera de

<sup>165</sup> Alguna reflexión previa acerca de las nociones de causalidad y de destino podría prevenir estos altibajos, al menos desde la filosofía.

<sup>166</sup> Argan es el personaje central de la comedia *El avaro*, de Moliere (Jean-Baptiste Poquelin, 1622-1673), que sólo pensaba en acrecentar sus bienes, aun a costa de la felicidad de su hija.

<sup>167</sup> San Francisco de Asís (1182-1226) entregó a los pobres todo su dinero para vivir de la mendicidad y hacer el bien al prójimo, incluidas -se dice- las fieras del bosque.

La controversia alcanza sus picos más altos en las ciencias sociales, donde el método se juzga a menudo vinculado a la ideología política o a la orientación económica y social del observador. En este ámbito, en el que las pasiones tienen amplio campo de influencia, existe cierto grado de confusión generado por la oscuridad de las teorías y por la complacencia de los observadores con los desarrollos que juzgan más acordes a su posición<sup>170</sup>. Por otra parte, se debate cierto vínculo entre ciencia y política, así como entre ciencia y ética. En el primer aspecto, se observa -con razón- que el desarrollo de la ciencia no está librado a la inspiración de los investigadores, ya que se halla dirigido, encauzado y limitado por la provisión de fondos públicos y privados y por la consiguiente política que rige esa provisión, determinada a menudo por las aplicaciones militares y por la rentabilidad de la tecnología antes que por el bienestar del género humano. En el segundo, se pone en duda la corrección moral de emprender o continuar investigaciones capaces de desembocar en la producción de armas mortíferas o en el descubrimiento de nuevos métodos de sojuzgamiento.

Si se aplican los parámetros de un constructivismo racional, es posible advertir que la verdad de las proposiciones científicas, las opiniones políticas y los intereses militares y económicos se encuentran situados en distintos puntos de la escala de certeza acerca de los criterios de aceptabilidad que se apliquen para cada uno de esos elementos, por lo que puede ser abusivo, en algunos casos, el empleo que se haga de palabras como "verdad" o "ciencia". Es posible encontrar motivos para distinguir entre el fundamento filosófico de la aceptabilidad de proposiciones de hecho y los que rijan la controvertida aceptación de otras proposiciones, tales como las que se refieren a la política científica o a la política sin más. Como todos estos problemas remiten ante todo a constructos y sólo de manera extremadamente mediata se relacionan con hechos empíricamente observables, no está de más repasar los motivos pragmáticos que presiden la adopción de cada uno de esos constructos. En primer lugar, la idea de ciencia, derivada de la de verdad, tiene en última instancia un fundamento pragmático: nos hemos acostumbrado a llamar ciencia a la colección de proposiciones de hecho, generales y verdaderas, que se relacionan entre sí mediante una teoría (un método, entre otras cosas) capaz de agrupar proposiciones que, de hecho, satisfacen nuestros objetivos relativos al conocimiento y al manejo del mundo que nos rodea. No sólo los míos, o los del grupo que me contiene, o los del grupo dominante del que no formo parte, sino cual-

es ta controversia puede consultarse en Guibourg, Ghigliani y Guarinoni, obra citada, páginas 152 y siguientes.

<sup>170</sup> Un interesante ejemplo de esta situación puede apreciarse en Sokal, Alan, y Bricmont, Jean, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.

quiera de ellos indistintamente: queda entendido que el grupo dominante tiene mejores perspectivas de elegir los conocimientos que hayan de adquirirse, pero es difícil que la teoría que contenga esos conocimientos, los funde y les proporcione un método de adquisición no pueda aplicarse también a otras investigaciones de hecho menos estimuladas. Es posible, pues, afirmar que una cosa es la epistemología y otra la política, sin renunciar por eso a las opiniones políticas que cada uno sustente; es posible distinguir entre física y astrología sin aprobar por eso los criterios vigentes en la distribución de fondos para la investigación; es posible reconocer al método científico en boga los méritos que tenga de acuerdo con los resultados acumulados hasta ahora, sin renunciar por eso a la adopción de nuevos métodos si la práctica los mostrase aconsejables ni a la revisión de las proposiciones aceptadas como verdades si nuevas observaciones permitiesen refutarlas. Y, por último, la pregunta acerca de qué deben o no deben hacer los investigadores, en relación con el empleo de ciertos medios o con la persecución de ciertos objetivos es una cuestión moral, pero no un interrogante epistemológico.<sup>171</sup>

### 2.3. La elaboración moral

Más allá de la adopción de ideas morales para el manejo individual en la vida cotidiana, el pensamiento actual debate e intenta la elaboración de lineamientos morales que, si bien no son nuevos en sí mismos, han adquirido en los últimos tiempos un notable interés.

Uno de ellos es la controversia entre *consecuencialismo* y *deontologismo*. Dada una metaética determinada, ¿ha de juzgarse la bondad de las acciones exclusivamente por sus resultados? ¿O bien por su conformidad con las reglas morales aceptadas? En términos caricaturescos, la primera alternativa llevaría a condenar públicamente a un individuo, culpable de graves delitos pero no de aquél por el que se lo acusa, con tal de dar una sensación de seguridad frente a una ola de crímenes cuyos autores no han podido averiguarse. En los mismos términos, la segunda conduciría a decir la verdad acerca del paradero de nuestro amigo cuando nos lo pregunta un asesino que se propone matarlo.

" Joseph Mengele (m. 1979) fue durante el régimen nazi médico en el campo de exterminio de Auschwitz. Utilizaba a algunos prisioneros (los hermanos mellizos, por ejemplo) para ejercer sobre ellos crueles experimentos antes de conducirlos a la muerte. El repudio moral hacia las actividades del "ángel de la muerte" es prácticamente unánime. Una pregunta apropiada para que cada uno se responda es: las investigaciones del Dr. Mengele ¿eran científicas? ¿Les negaremos ese calificativo porque las consideramos moralmente abominables? ¿O diremos que se trataba de investigaciones científicas dignas de repudio moral? Esta no es una pregunta moral, sino una pregunta epistemológica. Una pregunta semejante se suscita, aún con mayor fuerza, en la teoría del derecho.

RICARDO A. GUIBOURG

Un análisis semejante al que hemos intentado en el capítulo VIII, unido a una concepción constructivista de la teoría, puede llevarnos a preguntar si la divergencia entre deontologismo y consecuencialismo no tiene un trasfondo ontológico. Si la pregunta por el bien no pretendiera tener ese alcance, si se admitiera que las preferencias están en la base de la axiología, ¿de qué otro modo podrían preferirse unas conductas a otras sino en atención a sus consecuencias? Pero, por otra parte, ¿cómo podríamos perseguir consecuencias intersubjetivamente aceptables, en un contexto de incertidumbre acerca de los motivos de cada agente, de las conductas que de ellos resulten, de las consecuencias que tengan a esas conductas como parte de su condicionamiento causal y del modo como esas consecuencias hayan de afectar a cada individuo que sea tocado por ellas, si no estableciéramos reglas generales? Y ¿cómo podría esperarse el cumplimiento de tales reglas si cada agente tomara a su cargo hacer el balance de las consecuencias previsibles? Tal vez pueda establecerse una distinción de niveles, que constituya al consecuencialismo en justificación última de las reglas pero, una vez admitidas éstas, adhiera al deontologismo para obtener un grado razonable de ordenamiento de las conductas en relación con ellas.

Si se admitiese un esquema semejante, todavía sería necesario considerar el grado de rigor con el que hubiese de reclamarse el cumplimiento de las reglas, si las circunstancias parecieran mostrar la conveniencia de infringirlas. No es un problema sencillo y, ciertamente, no pretendo proponer aquí una solución para él; pero cabe advertir que, por lo menos, la anterior dicotomía cualitativa ha dado lugar a una decisión cuantitativa que enfrentamos a menudo en el marco de la política, pero también en la vida cotidiana: cuándo nos hallamos ante una *emergencia* y en qué medida la emergencia justifica una conducta apartada de la regla. Y qué reglas son susceptibles de excepción en caso de emergencia<sup>172</sup>.

En las últimas décadas, por otra parte, ciertos avances de la ciencia y de la técnica (trasplantes de órganos, fertilización *in vitro*, clonación) han dado lugar a un notable desarrollo del debate ético en cuestiones que tienen que ver con la vida y con la muerte, de las que antes sólo se discutían la pena capital, el suicidio, el aborto y -con menor intensidad- la posición del enfermo terminal frente a su futuro. Todos estos temas conforman ahora una disciplina llamada *bioética*, nombre que acaso no debiera llevarnos a pensar que se trata de temas ajenos a la ética general<sup>173</sup>.

Los dramáticos problemas de la bioética se refieren, casi siempre, a conflictos entre valores (bienes morales, preferencias compartidas), cuando entre ellos se cuenta el respeto o la protección de la vida. En otras palabras, a las dificultades segunda y siguientes entre las que afectan el discurso moral, según la identificación ya sugerida. Y, en este aspecto, es bastante común dar por sentado que la vida humana es el principal de los valores. Si examinamos el punto a la luz de nuestras propias decisiones morales, tal vez advirtamos que, en ciertas circunstancias, otros bienes son más importantes que la vida: si no pensáramos así, jamás podríamos aprobar a los mártires ni a los héroes.

De allí a examinar nuestras decisiones prácticas hay sólo un paso, que es difícil dar sin dolor: juzgamos que matar es malo, pero ¿dejar morir es lícito? Muchas personas en el mundo (y aun cerca de nosotros) mueren de hambre o de enfermedades provocadas por la subalimentación y la miseria. ¿Es menor nuestra responsabilidad porque es compartida entre muchos? ¿O porque no hay normas *jurídicas* que nos impongan el deber de auxilio?

Cuando se introduce el problema de la marginación y de la pobreza, tal vez los indudables dramas de la bioética lleguen a apreciarse en un contexto más amplio, en el que el fenómeno de los círculos concéntricos de solidaridad forme parte de lo observado y no sólo sirva como refugio del observador.

El *multiculturalismo*, otro de los temas actualmente en desarrollo, también se vería clarificado por un enfoque más extenso. Suele llamarse multiculturalismo al reclamo moral por el derecho de cada cultura a su propio desarrollo, liberado de imposiciones etnocéntricas. Descripto de este modo, una respuesta afirmativa parece garantizada desde la mayoría de los observadores de nuestro tiempo. Pero no está de más señalar que esta inquietud ha nacido en el corazón mismo del etnocentrismo. La costumbre ancestral de ciertos pueblos de África del Norte que extirpan el clítoris a las niñas para incentivar su castidad fue vista durante muchos siglos como un hábito de bárbaros que no tenía por qué afectar a los pueblos civilizados. Pero, cuando la inmigración nordafricana, legal o ilegal, empezó a extenderse por los países europeos, tal costumbre empezó a escandalizar a las almas buenas. Se suscitó entonces el conflicto: ¿hemos de obligar a esos inmigrantes a cumplir las leyes del país receptor o consideraremos que el respeto de sus costumbres constituye una excusa valedera para aquella práctica? Este es apenas un ejemplo aislado entre los que plantea la noción de multiculturalismo; pero acaso muestra que el centro del problema se asemeja (sin identificarse con ella) a la distinción metáctica entre subjetivismo social centralizado y subjetivismo social difuso: lo que hace nuestro vecino ¿está mal si lo hace aquí pero bien si lo hace en su propio país? En caso afirmativo ¿tiene excepciones esa regla? Y, si las tiene, ¿no son ellas una supervivencia -tal vez inevitable- de la fuerza con la que nos aferramos a

<sup>172</sup> Ver Guibourg, Ricardo A., "Norma, coyuntura y emergencia", en Guibourg, R. A. (compilador). La emergencia económica y la teoría general del Derecho, Buenos Aires, suplemento especial de La Ley, 2003.

<sup>173</sup> Ver Guibourg, Ricardo A., "Bioética", en *Provocaciones en torno del derecho* (cit.), páginas 103 y siguientes.

nuestros valores "fundamentales" o a nuestras más caras preferencias?<sup>174</sup>

#### 2.4. *La política*

Algunos de los temas mencionados en el apartado anterior guardan cierta relación con el campo de la política. No es de extrañar, porque la política y la moral tienen en común su interés normativo -y no sólo descriptivo- por la conducta humana. Desde un extremo del arco ideológico, se ha sostenido que la política es parte de la moral. Desde el otro extremo, que la moral es parte de la política. Y muchas veces se alzan, en cualquier punto de esa escala, para quejarse vehementemente de que la política y la ética estén tan separadas. Se trata de consideraciones que sólo son apreciables en planos diferentes: la primera, en el aspecto teórico; la segunda, en el de la descripción sociológica; la última, en relación con la conducta real de las personas y de los grupos. Pero, en cualquier caso, los principios o criterios generales con los que estemos dispuestos a elaborar nuestro pensamiento ético respecto de la vida cotidiana han de volcarse también sobre la parte de ese pensamiento que se refiere al manejo de los asuntos de interés colectivo, cualquiera sea el grado de conflictividad que ese manejo encierre.

Uno de los temas éticos directamente aplicables a la vida política es el debate entre libertarismo y comunitarismo. Para decirlo en términos sencillos, a riesgo de alguna imprecisión, el libertarismo sostiene que el Estado no debe interferir con los objetivos y las conductas de los individuos, cualesquiera sean, salvo en cuanto resulte estrictamente necesario para garantizar a cada uno la misma capacidad de acceso a la mayor libertad posible. Una concepción libertaria, por ejemplo, admite las limitaciones que se impongan a la violencia pero estaría dispuesta a legalizar el consumo de drogas (y consecuentemente su tráfico). El comunitarismo, en cambio, admite que el Estado vaya más allá a fin de velar por el bien de los ciudadanos, en pos de cierto ideal de perfección. Un ejemplo de la diferencia se observa en las posiciones acerca de la obligatoriedad del uso del cinturón de seguridad en los automóviles: el comunitarista la aprueba, porque estima que contribuye a disminuir la cantidad de muertes en accidentes de tránsito; el libertario puede aceptar que deban instalarse los cinturones, pero no acepta que se obligue a las personas a usarlo, porque estima que cada quien tiene el derecho de exponer su propia vida -no la de los demás- como mejor prefiera.

Si se analiza esta controversia a la luz de los métodos desarrollados en el capítulo anterior, puede suscitarse una pregunta inquietante: ¿no estará ella demasiado influida por una concepción ontológica del bien? Porque,

si el bien y el mal se consideran constructos de menos que escaso contenido conceptual, usados como tapadera de ciertas preferencias y sólo comprensibles de modo aproximado dentro de cofradías parciales, tal vez la pregunta que enfrenta a libertarios y comunitaristas podría enunciarse de otra forma: ¿con qué amplitud y con qué límites estamos dispuestos a apreciar lo que hayamos de llamar la felicidad o el bienestar de la gente? Ante todo, ha quedado en claro que, si ese bienestar ha de lograrse mediante la adopción de normas generales, estamos desde el principio dispuestos a pagar el precio de situaciones aisladas en las que el cumplimiento de la regla en un caso concreto *no* conduzca, de hecho, a la mayor felicidad. Por otra parte, aceptamos que, al menos en principio, nadie conoce mejor las preferencias de cada individuo que el mismo sujeto que las sustenta. Pero, puesto que el límite de este principio es, para los libertarios, el perjuicio que se cause a terceros, será preciso decidir en qué consiste ese daño. ¿Un perjuicio personal y mensurable por la víctima? ¿Un perjuicio difuso y de difícil apreciación individual, como el que se causa al medio ambiente? ¿Un perjuicio eventual y colectivo, como la creación innecesaria de situaciones peligrosas que al fin de cuentas no han generado daño concreto? El suicidio, por tomar un ejemplo tradicional, ¿afecta sólo al suicida, y por lo tanto debe facilitarse? ¿O genera daño a otros -las personas que lo quieren o dependen de él, la sociedad que pierde uno de sus miembros supuestamente útil- y en consecuencia debiera desalentarse o trabarse? Personalmente prefiero la primera opción, pero no puedo dejar de reconocer que la segunda cuenta con algún argumento. Si se lo analiza de este modo, el problema se muestra algo más complicado que al principio: cuando decimos "esto afecta al sujeto y a nadie más" no hacemos otra cosa que trazar un modelo descriptivo en el que menospreciamos y omitimos los efectos que la acción surta en terceras personas, ya sea de manera efectiva, afectiva, eventual, individual o colectiva. La aceptabilidad de este modelo es lo que debe apreciarse: si no estamos dispuestos a tomar en cuenta los efectos colaterales, será porque entendemos que, de todos modos, es mejor para cada uno y para todos que los individuos puedan elegir quitarse la vida. Si no lo hacemos, será porque estimamos valederos los perjuicios colaterales<sup>175</sup> y les concedemos una relevancia capaz de compensar el beneficio antes supuesto, al menos en los términos estadísticos con que puede apreciársela al introducir una regla general. En conclusión, la polémica entre libertarios y comunitaristas pa-

<sup>174</sup> Ver Guibourg, Ricardo A., *Provocaciones en lomo del derecho* (cit.), páginas 111 y siguientes.

<sup>175</sup> Muchos parten, al aprobar esta tesis, de un argumento de base religiosa: sólo Dios da vida y no es lícito al hombre quitarla, ni aun si se trata de sí mismo. En este contexto ya no cabe hablar de "efectos colaterales", porque se acepta una metaética no naturalista que impone su propio modelo descriptivo.

rece clara cuando los primeros defienden la autonomía individual y los segundos algún concepto de perfección moral a imponer a los seres humanos, pero no lo es tanto cuando se parte, ya sea en forma principal o vicaria, de una misma posición metaética para juzgar ambas posiciones.

Un tema de la filosofía política estrechamente relacionado con el anterior es el de la justificación de la democracia. Casi todo el mundo defiende la forma democrática de gobierno, aunque muchos lo hagan de la boca hacia fuera. Si se dejan de lado por un momento los defectos que pueden afectar a cualquier régimen, como la corrupción o las tendencias facciosas, ¿qué condiciones reúne la democracia que la hagan preferible a otras formas de organización política?

Es inútil, ante todo, formularse esta pregunta sin clarificar antes qué entendemos por democracia. Muchos identifican democracia con libertades públicas: es verdad que estas libertades florecen más fácilmente allí que en una dictadura, pero no es lo mismo el contenido de las leyes que el procedimiento para crearlas ni hay entre los dos factores una interdependencia lógica<sup>176</sup>. Si, en cambio, reducimos la definición al aspecto procesal, ¿entenderemos que un sistema es democrático o bien no lo es? ¿O admitiremos grados mayores y menores de democracia? Un análisis particularmente esclarecedor es el planteado por Alf Ross<sup>177</sup>: si hay democracia cuando el gobierno es ejercido por el pueblo, habría que determinar cuántas y cuáles funciones del gobierno están alcanzadas por ella (¿sólo el poder legislativo, como en las monarquías constitucionales del siglo XIX? ¿También el ejecutivo? ¿Deberían ser electivos también los cargos judiciales?). Además, establecer qué entendemos por pueblo (¿sólo los propietarios varones mayores de edad, como en la Inglaterra victoriana? ¿También las mujeres? ¿Y los pobres, y los analfabetos? ¿Desde los dieciocho años? ¿Desde los dieciséis, desde los doce?). Y, por último, con qué intensidad *ese* gobierno pertenece a *ese* pueblo (¿elegir representantes vitalicios y hereditarios? ¿Sólo vitalicios? ¿Por períodos de diez años? ¿De seis, de cuatro, de uno? ¿Habrá revocatoria de mandatos, y en qué condiciones?).

Pero, una vez identificada dentro de esos parámetros el tipo, la forma y la cantidad de democracia que juzguemos más adecuada, ¿por qué la consideramos mejor que otra? Y, desde luego, ¿por qué es mejor que las demás formas de gobierno? ¿Acaso porque, como dicen algunos demagogos, *el pueblo nunca se equivoca*? ¿O porque, como sostienen los más convencidos, sólo el pueblo tiene el derecho moral de gobernarse, aun cuando se equivoque? En estos supuestos, ¿qué significa "equivocarse"? ¿La preferi-

mos porque la autonomía individual, trasladada a lo colectivo, impondría que las decisiones comunes se adoptaran por unanimidad y, dado que ésta es casi imposible, el principio mayoritario es el medio práctico que mejor se le acerca? ¿O porque el gobierno de la mayoría proporciona la mejor probabilidad de obtener decisiones adecuadas? Y, en ese caso, ¿qué significa "adecuadas"?

Un sistema como el que venimos construyendo no sólo permite formular tales preguntas, que exceden el principismo acrítico con el que la cuestión suele ser abordada en la vida cotidiana: además, reclama respuestas con algún anclaje en la realidad antes que bonitas metáforas o citas de autores tradicionales. Tales respuestas deben ser elaboradas por cada uno, pero puedo sugerir aquí un par de ellas, sin ánimo de afirmarlas como incontestables.

Ante todo, la ventaja de la democracia en el aspecto distributivo de los poderes de decisión reside en la relativa disolución de los intereses personales. Quien tiene el poder omnímodo cede fácilmente a la tentación de satisfacer sus caprichos individuales. Si debe compartirlo con otras personas, le será preciso contar con las preferencias de ellas y es más fácil que el resultado se parezca a lo que todas esas preferencias tienen en común. Cuanto mayores sean el número y la diversidad de los individuos que hayan de intervenir en la decisión, se torna menos probable que el resultado dependa de una negociación privada<sup>178</sup>. Y, a la vez, una inevitable inducción (tan arriesgada como cualquier extrapolación) permite suponer que la muestra de preferencias pueda corresponder mejor al promedio de todas las preferencias individuales presentes en la sociedad destinataria de la decisión.

Si esa correspondencia se considera valiosa, no es necesario comparar la regla de la mayoría con la unanimidad (coincidencia de autonomías) para defender la democracia: la diarquía será un poco mejor que la monarquía, la aristocracia mejor que la diarquía, la magistratura por sorteo mejor que la aristocracia, la elección popular mayoritaria mejor que el sorteo. El voto universal, en el mismo sentido, se muestra mejor que el voto restringido; pero, si alguna restricción existe, es mejor que ella guarde la menor relación necesaria o probable con los grupos de preferencia, a fin de preservar la representatividad de la muestra: antes que impedir el

<sup>176</sup> No son pocos los que llaman democracia sólo a lo que les conviene; pero no creo necesario discutir aquí un criterio tan subjetivo.

<sup>177</sup> Ross, Alf, *¿Por qué democracia?*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

<sup>178</sup> Más de un lector se echará a reír al leer este argumento: de sobra sabemos que la corrupción puede lograr acuerdos entre las personas más diversas. Al Capone puso ese principio al servicio de la mafia de Chicago y, mucho más tarde, algunos esforzados jueces italianos develaron el escándalo de la *tangente* (soborno), sistema en el que partidos políticos oficialistas y opositores se distribuían cuidadosamente el producto de sus negociaciones ilegales y lograban de ese modo una curiosa "governabilidad" del régimen político. Pero la corrupción es un defecto para el funcionamiento de cualquier forma de gobierno: en el sentido del argumento aquí desarrollado, una democracia corrupta todavía podría juzgarse preferible a una dictadura igualmente corrupta.

voto de las mujeres, es preferible excluir a los nacidos en el segundo semestre de cada año; pero peor aún, en el contexto apuntado, es proscribir a los analfabetos o a los desempleados.

Al mismo tiempo, la democracia opera como un mecanismo automático de retroalimentación. Cuando adopto una decisión cuyo cumplimiento y cuyos efectos abarcan un lapso futuro, los resultados ulteriores de esa decisión son tomados en cuenta por mí para repetir la aplicación del criterio, si los juzgo favorables, o para modificar el criterio en las decisiones que haya de adoptar más adelante si ellos no me satisfacen, o aun para interrumpir el cumplimiento de mi decisión, en la medida de lo posible, si el error fuera grave y evidente. En el horizonte personal, el decisor individual (un monarca) bien puede medir los resultados mediante su propia observación, un eficaz servicio de inteligencia o una sucesión de encuestas de opinión; pero, en la medida en que la decisión siga hallándose a su cargo, no hay garantías de que el resultado de la decisión, tal como es sentido por sus destinatarios, incida en la selección futura de los criterios. Esta dificultad es claramente superada por la elección periódica de los representantes: si los resultados no satisfacen a la mayoría, ésta seleccionará a otros representantes de los que espere mejor servicio<sup>179</sup>.

Ahora bien, la distribución de las capacidades de decisión no es el único problema de la política y, probablemente, ni siquiera el principal: también es preciso preguntarse por la distribución de los recursos. De los tres lemas de la Revolución Francesa, la igualdad es el que menos se ha cumplido, aun a costa de los otros dos. La sociedad humana produce bienes y servicios. ¿Qué criterio hemos de emplear para distribuirlos? Muy pocos sostienen que ese criterio deba ser absolutamente igualitario y, de hecho, el modo y la proporción como los recursos se distribuyan han quedado librados al mercado; esto es, la "libre" negociación entre los individuos. Pero, como los efectos de ese criterio sobre la desigualdad son acumulativos, esa supuesta libertad de negociación está muy lejos de ser igual para todos y el fin del siglo XX ha traído consigo un descomunal incremento de la desigualdad entre los individuos, los grupos y las regiones del mundo. ¿Es esta situación una consecuencia inevitable de las leyes de la economía? ¿Encuentra justificación en desigualdades naturales? ¿Debería ser paliada mediante el establecimiento de mínimos comunes, por vía de asistencialismo? ¿Cuáles habrían de ser esos mínimos? ¿Serían los mismos para todos los individuos, para todos los países? Por encima de esos mínimos, ¿qué condiciones justifican a nuestros ojos la distribución desigual de los recursos?<sup>180</sup>

<sup>179</sup> Ver Guibourg, Ricardo A., "Para que sirve la democracia", en *Pensar en las normas*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, páginas 53 a 64.

<sup>180</sup> John Rawls (1921-2001) propuso en este contexto dos principios. El de igualdad, que

Esas preguntas, antiguas como la humanidad, constituyen en nuestro tiempo un desafío mayúsculo, que -por comparación- llega a opacar y a vaciar de contenido las ideologías políticas. Desde la década de 1990, el avance tecnológico ha terminado por quebrar la milenaria relación entre producción y mano de obra. En la medida en que la distribución de los bienes sigue atada al aporte que cada uno haga a su producción (aporte que se mide en términos de mercado), el sistema genera una proporción creciente de marginados definitivos y hereditarios. Mientras el núcleo de los (todavía) incluidos oscila entre la discusión de tímidos paliativos y la adopción de políticas de seguridad, la sociedad humana marcha hacia su fractura con serenidad pasmosa. Pero también ésta es una reflexión que corresponde a cada lector examinar: los conceptos hasta ahora construidos no hacen más que facilitar la claridad con la que dicho examen pueda llevarse a cabo.

## 2.5. El derecho

El estudio del derecho es oficio de abogados y juristas, pero el sistema jurídico afecta a todos los seres humanos, que a veces lo sienten como escudo protector y otras como una pesada carga. Cualquiera sea el modo como el contenido de las normas jurídicas afecte a cada uno, cualquiera sea el juicio moral que cada uno esté dispuesto a ejercer sobre ese contenido y aun sobre la estructura del derecho y del estado, las leyes incumben tan intensamente a cada individuo que sería imprudente dejarlas enteramente libradas al parecer de los expertos.

La afirmación anterior no depende tanto ni tan sólo de motivaciones morales: en ese aspecto, sólo cabe remitirse a lo ya dicho. Hay además razones epistemológicas que escapan al razonamiento de muchos juristas prácticos y que, por cierto, están completamente fuera del pensamiento de quienes son ajenos a esa especialidad: se trata, en suma, de circunstancias teóricas.

Un esquema tradicional de pensamiento supone que el legislador hace las leyes, el juez las aplica en caso de controversia y el jurista las conoce, las describe y las enseña. Ojalá las cosas fueran tan sencillas: el juez también hace leyes a su manera y, lo que es más grave, el jurista advierte lo que hacen el legislador y el juez, lo somete a su propio juicio, elige un modelo

sostiene que cada individuo tiene en principio derecho moral al mayor acceso a los bienes disponibles que sea compatible con un acceso igual por todos los demás individuos. El de desigualdad, tributario del primero, autoriza a establecer desigualdades sólo con la condición de que ellas tengan por consecuencia (por ejemplo, mediante el estímulo de la producción global) que los individuos en peor situación estén mejor que si tales desigualdades no existieran (Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971).

descriptivo que satisfaga ese juicio y ensena sus conclusiones como si fueran la *realidad jurídica*<sup>181</sup> misma. En otras palabras, hace lo que puede también para legislar y lo hace con éxito notable, aunque no garantizado.

Es mucho lo que los hombres de ciencia ignoran acerca de la física, la química o la biología, pero al menos todos ellos tienen una idea clara acerca de la naturaleza de los fenómenos que tratan de investigar: esto, unido al empleo más o menos riguroso de métodos pragmáticamente plausibles, les permite acrecentar día a día el campo de lo conocido. Pero los juristas nunca terminan de ponerse de acuerdo acerca de qué clase de cosa es el derecho, dónde buscarlo y con qué método investigarlo. Muchos piensan que el derecho está en las leyes y acaso en la jurisprudencia, por lo que hay que buscarlo en el Boletín Oficial y en los repertorios de fallos. Otros, que es ante todo una parte de la moral, por lo que la investigación anterior se halla subordinada a los resultados de una valoración *verdadera*<sup>182</sup>. Otros más, que el derecho no es otra cosa que un modo del comportamiento humano, de suerte tal que para investigarlo es preciso estudiar empíricamente las regularidades sociales. Por cierto, en la mayoría de los casos ninguna de estas opciones se presenta sola, sino combinada con las otras en diferentes proporciones para diversas circunstancias. Para colmo de males, a esta diversidad algo errática en la definición y en los métodos del derecho se agregan nociones que hacen más difícil el estudio de aquella escurridiza realidad: la desconfianza hacia los métodos de cuantificación y medición, el uso desmedido de la metáfora, la proclamación de principios interpretativos vacíos de contenido que no sea valorativo y la presentación del todo como una realidad excelsa y algo misteriosa, que no cualquiera puede penetrar y que es capaz de cambiar de caso en caso, al compás de las *infinitas circunstancias* de la realidad<sup>183</sup>.

El pensamiento teórico habitual acerca del derecho es, tal vez, lo más opuesto al enfoque filosófico que hasta ahora vengo proponiendo: emplea construcciones oscuras donde se necesita un lenguaje transparente; presupone realidades ideales incontestables cuyas características no pueden identificarse objetivamente; llama métodos de conocimiento a procedimientos llenos de valoración, define su objeto de manera múltiple postulando que

<sup>181</sup> La expresión está subrayada porque, después de haber meditado acerca de los problemas planteados en los capítulos I, III y V, el lector estará en condiciones de tomarla con cuidadosas pinzas intelectuales.

<sup>182</sup> Como es fácil apreciar, para sostener esta tesis es preciso partir de alguna teoría metaética descriptivista.

<sup>183</sup> Desarrollos más extensos de esta crítica se han elaborado en Guibourg, Ricardo A., *El fenómeno normativo*, Buenos Aires, As trea, 1987, páginas 187 y siguientes, *Pensar en las normas*, obra citada, páginas 159 y siguientes, y *Provocaciones en torno del derecho*, obra citada, páginas 41 a 48.

se trata de un mismo y solo objeto; carece de medios dotados de amplio consenso intersubjetivo para dirimir las controversias, por lo que debe conformarse con contar votos entre los miembros de un tribunal; no cobra conciencia de sus propios axiomas, a los que atribuye una clase de verdad trascendente; admite tolerantemente las más diversas opiniones pero no requiere que ellas se funden en presupuestos consistentes, a la vez que confunde consistencia con vaguedad; postula normas generales pero, a la vez, se muestra dispuesto a aceptar tantas excepciones o reformulaciones como puedan proponerse, fingiendo sin embargo que ellas en nada modifican las reglas mismas.

Ciertamente, no es ésta una crítica a la evolución de la teoría general del derecho, cuya historia del último siglo ha mostrado avances sumamente esclarecedores: es una crítica a la actitud general hacia esos avances, que son ignorados por una tradición profesional detenida entre principios y fines del siglo XIX, fundada en una filosofía del siglo XIII e influida por los lejanos destellos del genio de Aristóteles, emitidos hace ya veinticuatro siglos. Los abogados gustan de llamar a su disciplina la *ciencia del derecho*; pero, si la comparamos con los demás estudios a los que damos ese nombre, advertiremos que el derecho no tuvo todavía su revolución copernicana: no porque falten los elementos para producirla, sino porque la práctica sigue sujeta a una inercia epistemológica acaso vinculada a preferencias corporativas<sup>184</sup>.

Una circunstancia, sin embargo, parece anunciar un cambio inevitable: se trata de la introducción de la informática, que ya es común en el derecho como en todas las demás actividades humanas. No se trata, por cierto, de que las computadoras vayan a cambiar la "ciencia del derecho": lo que probablemente ocurrirá es que los juristas se vean obligados a cambiarla para utilizar con provecho las herramientas tecnológicas a su disposición. El hecho es que las computadoras son rápidas y seguras, pero algo tontas: no entienden metáforas ni indirectas y, para arrojar los resultados que de ellas se espere, necesitan instrucciones precisas e inequívocas. El defecto

<sup>184</sup> La tendencia a la especificación de los objetivos de la ciencia, a la claridad del lenguaje y a la postulación de criterios objetivos en cuanto sea posible podría conducir a una mayor seguridad jurídica, a la sencillez y rapidez de los procedimientos y, acaso, a un mejor nivel de eficacia de las normas. Pero, en su mayoría, los juristas se sienten conformes con la imprecisión y la complejidad reinantes. Las consideran un reflejo necesario de la excelsitud del hombre. Al concebirse el derecho como un instrumento flexible en manos humanas, los individuos que manejan ese instrumento (abogados, juristas, jueces) conservan el grado de imprevisibilidad que les reserva una cuota apreciable de poder y de prestigio individuales (cfr. Guibourg, Ricardo A., *El fenómeno normativo*, obra citada, página 199).



de lo que hoy llamamos conocimiento del derecho consiste en que los criterios de decisión práctica no se analizan consistentemente y, en ocasiones, resultan incompatibles con los criterios teóricos que se postulan de manera explícita<sup>185</sup>. Ningún avance informático es posible sin resolver estas carencias: a la hora de intentar resolverlas, es probable que el jurista encuentre especialmente útiles las decisiones metodológicas que haya adoptado a lo largo de nuestro diálogo y, al ponerlas en acción, genere una nueva aproximación teórica al fenómeno jurídico.

## 2.6. El arte

Si algún interés humano puede juzgarse alejado de la razón y de las construcciones deliberadas cuyo método hemos venido proponiendo, ese interés es que rige la actividad y la apreciación artísticas. El arte se supone vinculado con los sentimientos, más allá de cualquier discurso analítico: en especial, con el sentimiento de *lo bello*.

Hay, sin embargo, un discurso acerca del arte. No sólo el de los modelos descriptivos propios de la historia del arte o de la clasificación de los estilos, sino también el discurso valorativo con el que los amantes del arte, los críticos profesionales y los propios artistas expresan su aprobación o su desaprobación frente a cada obra y exponen las *razones* de su opinión.

Es fácil advertir el paralelismo entre los problemas de la estética y los de la ética: en ambos casos se parte de actitudes valorativas y se emiten juicios que se presentan a sí mismos como descriptivos: esto es bueno, eso es feo, aquella obra de arte es excelente. Y ha llegado a discutirse si hay una relación entre los dos ámbitos: ¿es posible encontrar belleza en un poema inmoral?

Seguramente, si siguiéramos atentamente el camino de la estética encontraríamos una *metaestética*, así como (por lo menos) algunas dificultades equivalentes a las señaladas en el discurso ético: qué características de una obra de arte nos hacen apreciarla más que otra, cuál es la importancia comparativa de tales características. Pero todos estos interrogantes se plantean en estética con mayor sordina que en ética: aun los que adhieren a una metaética descriptivista están a menudo dispuestos a conceder que "sobre gustos y colores no hay nada escrito". Eso sí, semejante tolerancia tiene más consenso entre las personas ordinarias que entre los artistas y los críticos, muchas veces dispuestos a la defensa encendida de sus propios criterios con la pretensión de que ellos son los únicos aceptables<sup>186</sup>.

<sup>185</sup> Cfr. Guibourg, Ricardo A., Alende, Jorge O. y Campanella, Elena M., *Manual de informática jurídica*, Buenos Aires, Astrea, 1996, páginas 197 a 216.

<sup>186</sup> La historia registra, en este aspecto, lo que ha llegado a llamarse una batalla. En 1830 se estrenó en París el drama *Hernani*, del joven Víctor Hugo (1802-1885). La obra infringía deliberadamente los cánones del teatro clásico (unidad de acción, de tiempo y de

Quienes sostienen la verdad de las proposiciones estéticas, y por lo tanto la existencia de hechos estéticos, parecen generalmente aplicar a sus opiniones un criterio intuicionista, semejante en metaestética al que en metaética habíamos clasificado como descriptivista, no naturalista y objetivista. Ciertamente es que esta posición no se observa vinculada con la fe religiosa, como tan a menudo sucede en el marco metaético; pero, de todos modos, quien afirma categóricamente la belleza o la fealdad, el mérito o el demérito de una obra de arte da por supuesto que el valor estético forma parte de la realidad y que cierta peculiar aptitud del espíritu (sobre todo si el espíritu está convenientemente *entrenado* por la educación artística) nos permite o debería permitirnos apreciar con acierto las características relativas a ese campo axiológico. Sin embargo, al revés de lo que sucede en metaética, son muchos más los que, en materia de apreciación artística, oscilan entre una posición subjetivista individual difusa (hay un criterio válido de belleza para cada individuo) y la posición no descriptivista emotivista (no hay tal cosa como la belleza en sí: cada uno de nosotros puede expresar lo que más le gusta). Dado que estos dos últimos puntos de vista, aunque muy distintos en teoría, arrojan resultados parecidos en la práctica (y más aún en estética, donde no suelen formularse planteos tan sutiles), la consecuencia es una actitud más abierta hacia las preferencias ajenas: visitamos la sala del museo que más nos gusta y escuchamos la música que preferimos, pero no objetamos que los demás hagan lo propio con sus preferencias, con tal que no nos las impongan.

¿Por qué hay entre la mayoría de las personas tolerancia tanto mayor hacia las preferencias artísticas que respecto de las opciones morales? Es fácil conjeturar una explicación pragmática: el goce artístico es predominantemente individual, de modo que en principio no nos molesta lo que haga el vecino con su propio disfrute, salvo que nos obligue a oír su música, nos imponga la vista de un jardín lleno de enanos de terracota o, convertido en gobernante municipal, instale en la plaza un monumento que juzgamos detestable. De modo inverso, sí nos importan las conductas de nuestro vecino porque en principio pueden interferir con nuestros objetivos, ya sea llevando a cabo acciones contrarias a ellos, ya sea utilizando para sus propios fines ciertos medios comunes que desearíamos emplear para los nuestros<sup>187</sup>.

lugar; ausencia de combates en escena; monólogos expositivos de las emociones de los personajes), por lo que los clasicistas decidieron ir al teatro a abuchearla. Pero el autor había convocado a sus amigos románticos, con lo que la noche del estreno, el 2 de febrero de 1830, se convirtió en una verdadera batahola, con gritos, burlas recíprocas y lluvia de papelitos. El episodio, que se extendió durante varias representaciones, se conoce como la batalla de *Hernani* y terminó con el triunfo de Víctor Hugo. El teatro romántico había nacido en Francia.

<sup>187</sup> Ver capítulo VIII, respuesta a la pregunta 1.

Sin embargo, la utilidad del análisis filosófico respecto del arte no se agota en la comparación entre ética y estética: también se manifiesta en el impulso de analizar el contenido del fenómeno estético. Este tema no ha sido tratado en los capítulos anteriores, pero intentaré esbozar una teoría -controvertible como cualquier otra- sólo para mostrar que los métodos utilizados hasta ahora también pueden llegar a este campo.

En ese contexto, considero plausible afirmar que, más allá de algunas analogías, lo estético no está vinculado ni reñido con lo informativo ni con lo ético: es simplemente otra cosa, una manera de concebir el mensaje (o de interpretar una situación cualquiera del modo como interpretaríamos un mensaje<sup>188</sup>). Una manera, por así decirlo, *resonante*.

Por oposición a ella, llamaré modo *directo* al que adquieren los mensajes (de contenido informativo, expresivo, prescriptivo o, si se quiere, operativo)<sup>189</sup> cuando se dirigen al receptor con el propósito de que éste reciba exactamente el contenido que se le transmite. Por cierto, que el contenido sea efectivamente recibido y no sea distorsionado antes de la recepción o durante ella es un punto contingente<sup>1,10</sup>; pero es claro que la concepción y el envío del mensaje responden a un propósito más o menos claro en la mente del emisor.

En otros casos, en cambio, el mensaje lleva por propósito (en lugar del modo directo o además de él) que el receptor reciba un mensaje distinto del que se le envía; un mensaje elaborado por el propio receptor ante el estímulo de las señales recibidas; así, el mensaje que proviene del emisor *resuena* en la mente del receptor como una vibración sonora adquiere su timbre del ámbito en el que recoge sus armónicos<sup>191</sup>. Cada uno de nosotros tiene su propia caja subconsciente o inconsciente de resonancia de las señales. Esta disposición (de la que el conocido efecto emotivo de las palabras es sólo un segmento) ha sido modelada por la cultura y por la historia personal de cada uno (ignoro si además puede atribuirse alguna influencia a la estructura biológica, aunque lo creo probable).

<sup>188</sup> Un paisaje no es una obra de arte, sino una situación de hecho; pero, cuando lo apreciamos como hermoso, hacemos con él lo que haríamos con un mensaje artístico: no sólo lo vemos, o lo leemos, lo escuchamos y lo comprendemos racionalmente; además, lo valoramos emotivamente.

<sup>189</sup> Ver capítulo VIII, respuesta a la pregunta 3 y nota 31.

<sup>190</sup> La teoría de la comunicación llama *ruido* a tales distorsiones. Desde luego, la recepción correcta del mensaje por el receptor requiere, además, disponer del *código* en el que el mensaje ha sido concebido: la clave, diccionario o gramática que vincula cierta disposición de los signos con un significado comprensible.

<sup>191</sup> Esto es lo que hace que una misma nota musical suene de manera distinta en una guitarra, un clarinete o un xilófono. De modo análogo, aunque en otro orden de mensajes, opera a veces la enseñanza del budismo *zen*. Un experto en esta disciplina, D.

El arte es la vía más explícita en la que el modo estético de comunicación es empleado. Durante mucho tiempo se dio por sentado que el arte tenía por objeto la belleza y, por ende, la estética era concebida como la disciplina de lo bello (o, por decirlo de otro modo, el conjunto de las reglas que conducen al "buen" arte), del mismo modo en que suele afirmarse que la ética es el arte de lo bueno y de lo justo y, por lo tanto, contiene las reglas que conducen a la buena conducta. Hoy la primera de aquellas ideas no se sostiene: los artistas buscan transmitir (en rigor, despertar por resonancia) humores y sentimientos, emociones y hasta certezas<sup>192</sup> que a veces coinciden con lo que muchos -desde una óptica clásica- llaman bello; pero en muchas otras ocasiones apelan a la fealdad, a la disonancia, a la repulsión; y no porque consideren bello lo que otros juzgan feo (ya que en tal caso sólo habría una divergencia de opiniones, semejante a la que cotidianamente muestra la ética): lo hacen porque quieren transmitir exactamente ese desagrado. Vayan como ejemplos el período negro de Goya y las torturadas letras del *rap*.

Lo que es común, pues, a los mensajes estéticos (sea su contenido bello o feo, por lo que estas palabras puedan significar para cada uno) es la apelación que hacen a la mente del receptor, para que éste perciba, antes que nada, la resonancia del mensaje en las paredes de su propia disposición mental.

Con prescindencia de las intenciones del emisor, sin embargo, el fenómeno de la resonancia es común en todos los discursos, normalmente inevitable y a menudo parte integrante del conjunto de sobreentendidos en los que se funda la comunicación.

Cuando elegimos las palabras que hemos de usar al describir una situación; cuando decidimos el encuadre de una toma fotográfica, cuando entonamos una frase de modo determinado en medio de la conversación, em-

T. Suzuki, dice: "Las preguntas o desafíos planteados por el maestro pueden ser consideradas como 'absurdos', si se quiere designar así. Pondré uno o dos ejemplos más de estos 'absurdos' formulados por otro maestro. Al preguntar un discípulo '¿Quién es el que está solo, sin un compañero entre las diez mil cosas?', el maestro respondió: 'Cuando te tragues de una sola vez el Río del Oeste te lo diré'. 'Imposible', será nuestra reacción inmediata. Pero la historia nos dice que esta observación del maestro abrió lo que podríamos llamar la cámara oscura de la conciencia del interrogador" (Suzuki, D.T., "El Koan", en Suzuki, D.T., y Fromm, Erich, *Budismo zen y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, páginas 52 y 53).

<sup>192</sup> Muchos artistas rechazarían esta afirmación, alegando que ellos no pretenden transmitir ni despertar cosa alguna y que sólo buscan expresar lo que sienten. No hay inconveniente en aceptar esta protesta, que da lugar a una forma autorreferente del arte; pero el artista autorreferente no necesita definiciones ni teorías, así como no cree que las necesite un público al que él no se dirige. Por lo tanto, sin ánimo de molestar a esos artistas y por motivos puramente pragmáticos, trato de concebir el arte como una actividad de comunicación.

pleamos –al menos parcialmente- modos estéticos (típicamente resonantes) de comunicación. En ciertas ocasiones obramos así de manera deliberada; en la mayoría de los casos, sin embargo, no hacemos más que reaccionar ante otras resonancias de nuestra propia mente, generadas por una acumulación de ignotos mensajes anteriores; pero lo estético –en el sentido previamente definido– forma parte inseparable de casi todas nuestras expresiones.

Tal vez sea ésta una de las razones por las que ha sido siempre tan difícil definir el concepto de arte o establecer criterios estéticos: lo que entendemos por arte es apenas uno de los usos del fenómeno de resonancia, en tanto lo que cada uno entienda por belleza está lejos de agotar nuestra idea del fenómeno artístico.

En este contexto, es posible observar que algunas expresiones (mensajes verbales, gestuales, plásticos, sonoros) hacen uso deliberado y público del modo estético de comunicación y se presentan a sí mismas (o son presentadas por terceros) como exponentes de ese uso, más allá del contenido de cada mensaje. Esas manifestaciones son identificadas con el calificativo de *artísticas* y esa caracterización –si no hemos de definirla por referencia a su mérito– abarca desde Beethoven hasta el *jingle* publicitario, desde Borges hasta Corín Tellado y desde Leonardo hasta el fileteado de un camión.

¿Por qué no definir el arte por referencia a su mérito? ¿Por qué no reservar el nombre de arte para lo realmente valioso? Simplemente, por una preferencia epistemológica. Como se ha visto en el capítulo precedente, los criterios valorativos (no solo los de orden moral) se hallan sujetos a mecanismos de elaboración y de aplicación tan complejos que en la práctica es imposible obtener un consenso amplio para los criterios generales de aceptabilidad de los juicios valorativos y, por lo tanto, resulta desaconsejable construir una realidad axiológica o un concepto de verdad aplicable a tales juicios<sup>193</sup>. Si escogiéramos definir "arte" de modo que el concepto incluyese características dependientes de juicios de valor, el criterio de uso de la palabra adolecería de vaguedad extrema en lo colectivo y sólo se tornaría utilizable, hasta cierto punto, dentro de cofradías que sustentaran criterios estéticos comunes. El lenguaje puede servir para unir a los hombres en la comunicación o para separarlos en grupos incomunicados entre sí: yo prefiero un uso del lenguaje que tienda a lo primero, sin necesidad de renunciar por eso a mis preferencias valorativas<sup>194</sup>.

<sup>193</sup> Las condiciones de la verdad han sido analizadas y propuestas en el capítulo V.

<sup>194</sup> Esta consideración, aplicada aquí al arte, ha sido elaborada respecto del derecho para decidir en la controversia entre el *iusnaturalismo*, que define "derecho" con inclusión de cierto requisito de justicia, y el *positivismo*, que prefiere una definición no valorativa sin perjuicio de la apreciación moral que el observador ejerza sobre su contenido: ver Hart, H.L.A., *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1963, capítulo IX, páginas 229 y siguientes; Guibourg, Ricardo A., *Pensar en las normas*, obra citada, páginas 37 a 41. ▽

### 3. Propuestas finales

Al cabo de tantas preguntas difíciles que acaso pudieran formularse de otro modo, de tantas respuestas desprovistas de verdad que sólo pretenden desarrollar un sistema de pensamiento e inspirar otros acaso distintos, de tantas reflexiones complejas que suenan a veces a herejía en los oídos de muchas personas, el lector ha llegado a esta encrucijada más acosado por los problemas a resolver que seguro de lo que habitualmente daba por natural. Es un buen punto de partida, desde el cual cada uno construirá su propio camino, a su costa, e intentará luego recorrerlo, a su riesgo. Si el camino no lo lleva al lugar esperado, tendrá que volver atrás y reconstruir los tramos que su nuevo itinerario reclame. Pero es fundamental que, al hacerlo, tenga en cuenta que la utilidad de la filosofía depende de construir y recorrer los caminos, no simplemente de hojear mapas turísticos y leer relatos de viajes: tal es la estrecha relación entre teoría y práctica, entre filosofía y pensamiento cotidiano, que a lo largo de este libro hemos tratado de mostrar y de poner en acción.

Sólo resta ahora preparar el equipo necesario para el viaje de inspección por los vericuetos del pensamiento individual. Tal vez algunos consejos ocupen un lugar útil en la valija, aunque es preciso recordar que ellos no están por encima del sistema de pensamiento a construir, que deben ser a su vez revisados y que, en definitiva, no son más que propuestas generales dirigidas con la más sincera benevolencia.

La primera propuesta es clarificar. Todo lo que puede decirse puede ser expresado con claridad. Y de lo que no puede decirse conviene desconfiar al menos un poco. Lo que se dice en lenguaje oscuro puede encerrar contradicciones que no se advierten a simple vista; lo que se dice en lenguaje metafórico, aunque su forma sea bella, puede carecer de referencia semántica, tener más de una o dejar librada la interpretación a valoraciones que el autor da por sobreentendidas. No siempre el lenguaje oscuro esconde estos defectos, pero ¿por qué correr el riesgo? Para interpretar lo que oímos o leemos, como para concebir lo que decimos o escribimos, conviene preguntarse sistemáticamente por el significado de las palabras, comprobar si ese significado es conforme al uso común o bien se estipula para su uso en un texto concreto; verificar si su criterio de uso (común o propuesto) es apropiado en la práctica intersubjetiva para distinguir los casos a los que se aplica de los casos a los que no se aplica, o si entre sus condiciones se incluye alguna valoración librada al parecer o a la intuición del observador. Es conveniente analizar los conceptos más complejos para determinar de qué otros conceptos están hechos. Es vital, a su vez, examinar las afirmaciones para establecer cuáles son sus condiciones de verdad y cuál es el método que pueda proponerse para averiguar tal verdad: si algo de esto no puede hacerse, tal vez la proposición carece de significado, o es

ambigua, o encierra un uso no descriptivo del lenguaje y, por lo tanto, no es susceptible de verdad ni de falsedad. Y, por último, conviene cumplir y reclamar el cumplimiento de las reglas gramaticales: con toda su arbitrariedad histórica, ellas constituyen la unidad del idioma en el que los seres humanos de un mismo grupo buscan entenderse entre sí.

La segunda propuesta es demitificar, desacralizar. No se trata aquí de faltar al respeto debido a las creencias propias o ajenas, sino de negarse a detener el análisis de los conceptos y de las proposiciones en el umbral de temas misteriosos o de tradiciones augustas. Quienquiera haya escrito sobre un tema, sus ideas están sujetas al análisis de cada individuo como condición de su utilidad efectiva para ese mismo individuo. Cualquiera sea la fuerza de la fe que tengamos en la verdad de una proposición, la filosofía aconseja volver a examinar esa proposición, aunque más no sea para averiguar en qué consiste el objeto de nuestra fe. Es bastante común que las críticas, justificadas o no, se rechacen con citas de autores; muchas preguntas, agudas o no, se estrellan contra el muro de la tradición o de la creencia establecida. Si buscamos elaborar un sistema de pensamiento consistente y racional, deberíamos rechazar esas trabas y seguir adelante con nuestra modesta construcción individual aunque ella nos lleve a terrenos que otros juzgan vedados.

La tercera es tomar en cuenta, buscar y tratar de establecer la relación entre creencias, entre actitudes y entre unas y otras. Una de las relaciones posibles es la deducción (o su pariente pobre pero prolífica, la inducción); otra, la causalidad; otra más, nacida de las anteriores, la que establecemos entre medios y fines. Es posible advertir, en muchos discursos, desconfianza o rechazo por la lógica y por las matemáticas, la postulación de hechos no relacionados causalmente con los demás, la propuesta de fines desprovistos de medios y la insistencia en emplear medios que han perdido sus fines. Un sistema de pensamiento útil y consistente toma en cuenta que todos aquellos constructos han sido elaborados por la cultura para el desarrollo más eficaz de los objetivos humanos y que, si son defectuosos, han de ser corregidos o reemplazados pero jamás abandonados sin tener a mano otra herramienta más apropiada. La razón no sirve para todo lo que alguna vez se le ha atribuido (como conocer la estructura trascendente del universo o advertir la existencia de los valores), pero -hasta ahora al menos- es irremplazable a la hora de vincular entre sí los pequeños fragmentos de conocimiento de los que disponemos y, a partir de ellos, deducir, inducir o conjeturar otros nuevos.

El cuarto consejo, por último, se refiere a una actitud mental. Algunos son tan desconfiados que sólo creen lo que ven; muchos otros son tan crédulos que aceptan cualquier propuesta, con tal que ella halague sus oídos o sus prejuicios; demasiados se enamoran de un líder (filósofo, polí-

tico literato, predicador o lo que fuere) y adhieren sin examen, crítica <sup>ni</sup> reserva a cuanto él diga o proponga. Todos estos extremos son perniciosos para la construcción del propio sistema de pensamiento. Conviene tener la mente abierta a cualquier idea nueva, sin rechazarla sólo porque "jamás habíamos oído antes decir semejante cosa"; pero es vital tener en claro los criterios de aceptabilidad que hayamos adoptado para nuestro uso y no comprometernos con tal idea por el hecho mismo de su novedad, sino a condición de que ella satisfaga aquellos criterios. Finalmente, es una precaución de elemental prudencia excluir de esos criterios de aceptabilidad el hecho de que la idea provenga de una persona determinada o de cierto grupo: los maestros son bienvenidos, pero los dictadores del pensamiento nunca nos llevan por nuestro propio camino: en el mejor de los casos, nos obligan a recorrer el de ellos. Y, en el peor, nos conducen por un camino especial que han construido para nosotros pero por el cual ellos mismos se niegan a caminar.

## BIBLIOGRAFIA

- Ackerman, Mario, *Si son humanos, no son recursos*, Buenos Aires, Editorial Hammurabi, 1996.
- Asimov, Isaac, *El hombre del bicenlenario*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca S.A., 1978.
- Borges, Jorge Luis, "La lotería de Babilonia", en *Ficciones*, Obras Completas, Emecé, 1984.
- Bulygin, Eugenio, *La naturaleza jurídica de la letra de cambio*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1961.
- Bunge, Mario, *Causalidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- Carnegie, Dale, *Cómo ganar amigos e influir sobre las personas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1981.
- Carrió, Genaro R., *Notas sobre derecho y lenguaje*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1965.
- Copi, Irving, *Introducción a la lógica*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- Diccionario Ilustrado de las Ciencias Larousse*, Toledo, 1987.
- Diccionario latino-español Spes*, Barcelona, 1983.
- Doxa N° 12*, "Fines y medios: una aproximación a los derechos", 1992.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969.
- Guibourg, Ricardo A., *El fenómeno normativo*, Buenos Aires, Astrea, 1987.
- *Deber y saber*, México, Fontamara, 1997.
- *Pensar en las normas*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- *Provocaciones en torno del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 2001.
- "Norma, coyuntura y emergencia" en *La emergencia económica y la teoría general del Derecho*, Buenos Aires, Suplemento especial de La Ley.
- "A proposal on action, freedom and meaning", en *Acts of the 17<sup>th</sup> World IVR Congress, Challenges to law at the end of the 20<sup>th</sup> Century*, Bolonia, junio de 1995, tomo V, página 157.
- Guibourg, Ricardo A., Alende, Jorge O. y Campanella, Elena M., *Manual de informática jurídica*, Buenos Aires, Aslrea, 1996.

- Guibourg, Ricardo A., Ghigliani, Alejandro M., y Guarinoni, Ricardo V., *Introducción al conocimiento científico*, Buenos Aires, Eudeba, 1985.
- Hart, H.L.A., *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1963.
- Hospers, John, *Introducción al análisis filosófico*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1993.
- Kelsen, Hans, *Sociedad y Naturaleza (una investigación sociológica)*, Buenos Aires, Depalma, 1945.
- Korn, Alejandro, *Apuntes filosóficos*, en Sistema Filosófico, Buenos Aires, Editorial Nova, 1959.
- Laplace, Pierre Simon, *Théorie analytique des probabilités*, 1820, citado en Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, 1994.
- Le Robert, *Dictionnaire historique de la langue française*, París, 1992.
- Mendonca, Daniel, *Los secretos de la ética*, Madrid, Tecnos, 2001.
- Nino, Carlos S., *Introducción al análisis del derecho*, Buenos Aires, Astrea, 1980.
- Quine, Willard van Orinan, *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971.
- Ross, Alf, *¿Por qué democracia?*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Russell, Bertrand, *El ABC de la relatividad*, Buenos Aires, Fabril Editora, 1964.
- La perspectiva científica*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Santaló, Luis A., *Geometrías no euclidianas*, Buenos Aires, Eudeba (Cuadernos), 1976;
- Skinner, Burrhus E., *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona, Salvat, 1987.
- Smogorzhevski, A.S., *Acerca de la geometría de Lobachevski*, Moscú, Editorial Mir, 1984.
- Sokal, Alan, y Bricmont, Jean, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Suzuki, D.T., "El Koan", en Suzuki, D.T., y Fromm, Erich, *Budismo zen y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Tarski, Alfred, "La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica" en Bunge, Mario, comp., *Antología semántica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1960.
- Wright, Georg H. von, *Norma y acción, una investigación lógica*, Madrid, Tecnos, 1970.

## INDICE

### INTRODUCCIÓN

1. Timbre de bóveda, bocina de avión..... 5
2. Los sistemas de pensamiento..... 7
3. Las decisiones metodológicas..... 11

### CAPÍTULO I: ACERCA DE LA EXISTENCIA

1. PREGUNTA: ¿YO existo?..... 15  
RESPUESTA: ¿Quién lo pregunta?
2. PREGUNTA: ¿Hay algo fuera de mí?..... 16  
RESPUESTA: Digamos que sí.
3. PREGUNTA: Pero, entonces, ¿a qué llamo existir?..... 18  
RESPUESTA: Digo que existen aquellos objetos que juzgo necesario tomar en cuenta para decidir mis acciones y asumir mis actitudes.

### CAPÍTULO II: YO Y LO OTRO

1. PREGUNTA: ¿Cómo distinguirme del resto de la realidad?  
O bien: ¿Cuál es el límite entre lo interno y lo externo?..... 23  
RESPUESTA: YO soy la conciencia de mi propia existencia.  
Lo demás es externo.  
O bien: Yo soy el criterio de unidad que aplico a mis estados mentales.

### CAPÍTULO III: ACERCA DE LOS OBJETOS

1. PREGUNTA: ¿Qué es un objeto material?..... 31  
RESPUESTA: ES el segmento de realidad al que atribuyo la unidad de un conjunto de sensaciones visuales, táctiles, auditivas o de cualquier otra clase semejante, simultáneas o sucesivas.
2. PREGUNTA: ¿Qué es un objeto inmaterial?..... 33  
RESPUESTA: Una abstracción (constructo) elaborada a partir de los objetos materiales, de algunas de sus características o de otras abstracciones previamente elaboradas. Pero quién sabe si vale la pena llamarlas objetos.

3. PREGUNTA: Entonces ¿podemos decir que existen objetos materiales, que son segmentos de la realidad, y objetos inmateriales, que son las clases de objetos materiales u otras abstracciones construidas a partir de ellas?..... **.38**  
 RESPUESTA: Si tuviera que atenerme a esa nomenclatura, diría que sí. Pero, hablando con mayor rigor, prefiero ser más restrictivo y llamar objetos sólo a los que he definido como materiales.
4. PREGUNTA: Pero ¿los objetos ideales no existen en la realidad mental?..... **.42**  
 RESPUESTA: Podemos aceptar una realidad mental que contenga nuestros pensamientos, pero postular objetos ideales va más allá de eso.
5. PREGUNTA: LOS estados de cosas y los acontecimientos ¿existen también?..... **.44**  
 RESPUESTA: Sí, integran la realidad en la medida en que sean materialmente identificables a partir de percepciones concretas. Pero eso no los transforma necesariamente en objetos: esta calificación requiere, además, cierta permanencia temporal y -sobre todo- criterios de identificación sólidamente establecidos.

CAPÍTULO IV: DÓNDE Y CUÁNDO

1. PREGUNTA: ¿Qué son el espacio y el tiempo?..... **49**  
 RESPUESTA: Son criterios que usamos para ordenar los objetos y los acontecimientos.
2. PREGUNTA: El tiempo y el espacio ¿forman parte de la realidad externa o son meros criterios creados por nuestra conciencia?..... **.51**  
 RESPUESTA: Nosotros construimos esos criterios a partir de ciertos datos de la conciencia que son comunes a todos los sujetos, de modo que, si tengo que elegir, prefiero decir que ellos integran la experiencia y provienen de la realidad externa, de modo semejante al de los objetos.
3. PREGUNTA: Pero ¿no hay objetos que se hallen fuera de las dimensiones del espacio y del tiempo?..... **.54**  
 RESPUESTA: NO.

CAPÍTULO V: MODELO Y VERDAD

1. PREGUNTA: ¿Cómo aprehendemos o comprendemos la realidad?..... **57**  
 RESPUESTA: LO hacemos mediante la construcción y el empleo de modelos. Un modelo es una representación parcial de algún segmento de la realidad: objeto, acontecimiento o estado de cosas. Cuando el modelo que usamos nos satisface, decimos que hemos aprehendido ese segmento de la realidad, que lo conocemos o que lo comprendemos.
2. PREGUNTA: ¿Qué es la verdad?..... **.60**  
 RESPUESTA: La verdad es un constructo, concebido como una propiedad que, con mayor o menor confianza, atribuimos aciertas proposiciones cuando queremos indicar que merecen nuestra aceptación de cierta manera peculiar, a saber, que nos consideramos especialmente dispuestos a usarlas como fundamento de nuestras creencias o de nuestras actitudes.
3. PREGUNTA: ¿Hay verdades absolutas?..... **.66**  
 RESPUESTA: NO. Cuando llamamos verdadera a una proposición, nuestra afirmación se funda en cierto universo de decisiones metodológicas previas, de modo que toda verdad depende de (guarda relación con) el sistema de pensamiento que le sirve de marco.
4. PREGUNTA: Entonces ¿no hay verdades? ¿O es que cada uno tiene su verdad? ¿O bien es verdadera la proposición que yo creo que es verdadera, o aquella que yo deseo que sea verdadera?..... **.69**  
 RESPUESTA: Una proposición es verdadera o falsa dentro de un mismo sistema de pensamiento. Un sistema de pensamiento que tome como verdadera cualquier proposición que describa un estado de cosas deseado es poco conveniente. Otro que admita una verdad para cada individuo tampoco es útil.
5. PREGUNTA: La verdad de una proposición ¿depende del conocimiento de los hechos?..... **.72**  
 RESPUESTA: NO. La verdad de una proposición depende de su correspondencia con la realidad, ya sea que dicha correspondencia sea conocida o desconocida por el

observador en un momento dado. Desde luego, tanto aquella correspondencia como la realidad a la que se refiere se definen y aprecian dentro del sistema de pensamiento.

#### CAPÍTULO VI: POR QUÉ

1. PREGUNTA: ¿Qué es la causalidad?.....75  
RESPUESTA: ES un concepto abstraído por la cultura a partir de la observación de los acontecimientos y que sirve para nombrar cierto grado de predecibilidad de unos acontecimientos a partir de la observación de otros.
2. PREGUNTA: ¿Todo es causado? ¿No existe el azar?.....81  
RESPUESTA: Todos los acontecimientos son susceptibles de ser interpretados causalmente. La idea de azar es incompatible con la interpretación causal de la realidad, a menos que se la use como una abreviatura para nombrar la ignorancia de sus condiciones o el desinterés en su descripción.
3. PREGUNTA: Está claro que el azar, tal como se lo observa en los juegos o en los acontecimientos que llamamos casuales, nomerece ser considerado una excepción a la interpretación causal del universo. Pero la conducta humana es libre, porque los seres humanos tenemos libre albedrío. ¿Es éste un caso de excepción a la red causal más justificado que el anterior?.....90  
RESPUESTA: NO.

#### CAPÍTULO VII: EL HOMBRE

1. PREGUNTA: ¿Qué es el hombre?.....97  
RESPUESTA: Una especie animal, de la que formamos parte.
2. PREGUNTA: ¿NO se distingue el hombre por tener alma?.....102  
RESPUESTA: Fuera de su acepción puramente religiosa, la palabra "alma" puede ser ventajosamente sustituida por otras expresiones más precisas, cada una de las cuales sirve de poco como distintiva de la especie humana.
3. PREGUNTA: ¿Tiene el hombre un destino, un propósito, una razón para vivir?.....105  
RESPUESTA: Sólo los que él mismo conciba.

4. PREGUNTA: ¿En qué consiste la dignidad humana?.....109  
RESPUESTA: En una construcción ideológica destinada, por una parte, a simbolizar el poder de la especie humana ante las demás especies y, por otra, a propugnar cierto umbral mínimo igualitario en el tratamiento que los seres humanos se dan entre sí.

#### CAPÍTULO VIII: LO BUENO Y LO MALO

1. PREGUNTA: ¿Qué es la moral?.....115  
RESPUESTA: La moral, como el derecho o cualquier otro sistema normativo, es un conjunto de restricciones a los medios por los que cada uno persiga sus propios objetivos.
2. PREGUNTA: ¿Qué es la justicia?.....122  
RESPUESTA: Llamamos justicia a cierta situación en la que cada uno no usa los medios que se espera que no use y no sufre otras interferencias que las que se espera que sufra, todo de acuerdo con cierta estructura de poder sacralizada por el acatamiento o bien postulada desde un grupo distinto.
3. PREGUNTA: Entonces, ¿no es posible atribuir verdad y falsedad a los juicios morales?.....129  
RESPUESTA: SÍ, es posible; pero sólo cuando nos dirigimos a un auditorio que comparte nuestras premisas éticas.
4. PREGUNTA: Dentro de cada grupo en el que todos postulen la misma posición metaética ¿es posible, entonces, dirimir las controversias morales de modo satisfactorio?.....140  
RESPUESTA: Nada de eso. Llegar a la demostración de los juicios morales requeriría salvar al menos siete escollos. Un concreto acuerdo de los interlocutores acerca de determinada posición metaética sólo permitiría superar el primero de ellos.
5. PREGUNTA: Pero, al fin de cuentas, ¿qué reglas éticas prefiere usted?.....145  
RESPUESTA: Reglas que satisfagan la esperanza sincera de producir mayor felicidad para el mayor número, aplicadas con cierto grado de tolerancia por las limitaciones de cada cultura y de respeto por las personas que sienten la influencia de esas limitaciones.





6. PREGUNTA: *Todo eso ¿no es demasiado vago? ¿No impide a quien asuma ese tipo de respuesta luchar convincentemente por aquello en lo que cree?* ..... 151
- RESPUESTA: *Sí, es vago. Pero no es inútil ni nos convierte en inútiles: lo que hace es obligarnos a asumir la responsabilidad de nuestros propios objetivos y a hacerlos compatibles entre sí, lo que a su vez facilita –aunque no garantiza– el fortalecimiento de nuestras convicciones y la eficacia de nuestra acción.*

**EPÍLOGO: ENCRUCIJADA**

1. Dónde hemos llegado .....	157
2. Cómo sigue todo esto .....	159
2.1. La vida cotidiana .....	159
2.2. La ciencia .....	162
2.3. La elaboración moral .....	165
2.4. La política .....	168
2.5. El derecho .....	173
2.6. El arte .....	176
3. Propuestas finales .....	181
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	185