

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

Dr. Daniel Eudave Muñoz
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Lic. Patricia Patiño Bahena
Jefa del Departamento de Filosofía

EDITORES

Mario Gensollen
Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO
Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*
Diego Ribes, *Universitat de València*
Dora Elvira García, *ITESM*
Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*
Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*
José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*
José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*
Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*
Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*
Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*
María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*
Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*
Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*
Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*
Tobies Grimaltos, *Universitat de València*
Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*
Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista semestral que aparece en los meses de noviembre y junio. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta de ejemplares individuales. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>. Euphyía es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyía artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyía publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

VOLUMEN VI

NÚMERO 11

JULIO-DICIEMBRE 2012

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:
Juan José Láriz Durón
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Centro de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía (edificio 6 Planta Alta)
Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131
Aguascalientes, Ags. México
e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

EUPHYÍA, Año 2012, Vol. 06, julio-diciembre 2012 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, planta alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editores responsables: Mario Gensollen Mendoza y Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V, Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en septiembre de 2013, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Índice

VARIA

La autonomía de la comprensión humanística 9
Jorge R. Tagle Marroquín

Aldo Leopold y la Ética de la Tierra 47
Teresa Kwiatkowska

La visión crítica del pragmatismo respecto
a la ética ambiental 65
Víctor Hugo Salazar Ortiz

DISCUSIÓN

La virtud como finalidad más propia
de la argumentación 99
Jorge Alfonso Chávez Gallo

Virtudes argumentativas:
hacia una cultura de la paz 115
Mario Gensollen

TRADUCCIÓN

Observaciones sobre la cuestión del origen de la lógica 133
en la forma de la trivalencia y la tetravalencia
Alexandru Surdu

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

Claudia Galindo Lara, *Hannah Arendt: política, historia,
memoria y narración*, Aguascalientes: Universidad
Autónoma de Aguascalientes 2011, 219 pp. 151
Dora Elvira García

La autonomía de la comprensión humanística

Jorge R. Tagle Marroquín
 Universidad Autónoma de Zacatecas/
 Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
 jtag@xanum.uam.mx

«¿Existen diferencias de fondo más bien que de grado entre la comprensión y saber humanísticos¹ y la comprensión y saber científico-naturales²? ¿Tendría que haberlas?». Para muchos profesionales de las humanidades, la respuesta afirmativa a las dos interrogantes anteriores no admite titubeos. «Y así tiene que ser», se nos dirá, pues en un debate de una muy larga historia, que se remonta hasta los inicios de la filosofía en las ideas de Platón y Aristóteles, se ubica el núcleo de las diferencias en la distinción entre explicar un suceso mediante algún mecanismo causal y comprender las motivaciones o finalidad última de lo que ocurre³. La dicotomía es clara,

¹ Utilizo «humanístico» y no más bien «humanista» por una razón: el segundo término tiene usos que lo identifican con el estudio de la cultura antigua y del Renacimiento, o en todo caso limitado al estudio de la cultura literaria, mientras que a mí me interesa un término que se aplique a todo lo que se conoce como las humanidades, incluyendo su relación con las ciencias sociales. «Saber humanístico» se utiliza en lugar de «saber de las humanidades».

² Podría parecer innecesario añadir «científico» a «natural», un pleonismo; sin embargo, considero indispensable hacerlo porque al hablar de un saber o conocimiento natural se podría pensar que estoy hablando de saber o conocimiento intuitivo; que no es el caso.

³ Ver von Wright 1971, para una manera de trazar la distinción entre *erklären* («explicar») y *verstehen* («comprender»).

fundamental e inobjetable, se nos dirá, y responde a la diferencia en objetos de estudio entre las humanidades y la ciencia natural. Punto.

A pesar de lo anterior –a pesar de la venerable tradición que ha aceptado, defendido y argumentado que la diferencia entre las humanidades y la ciencia natural es innegable, y aproximadamente corresponde⁴ a la distinción entre comprender *versus* explicar–, en el presente ensayo me propongo explorar el alcance de la siguiente sugerencia: más allá de la diferencia obvia entre vocabularios respectivos, hay muchas menos diferencias entre el saber científico-natural y el saber humanístico de las que usualmente se aceptan. Y esto no quiere decir, ni mucho menos es equivalente a afirmar, que hay reducción teórica, metodológica –un saber se reduce a otro, pues a final de cuentas hay un solo método al cual se reduce cualquier otro–, ontológica –un dominio de entidades se reduce a otro dominio de entidades–, o que no tenga sentido hablar de la autonomía conceptual del saber humanístico.

Hay, como defendió Quine en su clásico «Two Dogmas of Empiricism», y puede considerarse como un eslogan que sintetiza la sugerencia que exploro a continuación, continuidad entre la filosofía, el resto de las humanidades, y la investigación científico-natural; y, a mi parecer, esto no es incompatible con la autonomía del saber humanístico. Una interpretación de la distinción entre saber homonómico y saber heteronómico, que argumento largamente más adelante, y que Davidson traza en su «Mental Events», me proporciona una plataforma que me permite explorar una visión com-

⁴ Utilizo «aproximadamente» pues debería ser claro que nuestra capacidad para comprender la conducta y acciones de nuestros semejantes es muchísimo más compleja, completa y extensa que cualquier cosa que se pueda encontrar en las humanidades.

patibilista entre el saber humanístico y el saber científico-natural. Si tomamos aquélla como una distinción útil para representar el saber y el conocimiento humano en su totalidad, independientemente de que se piense que hay diferencias importantes entre los saberes específicos que integran a la totalidad del mismo, entonces podemos pensar a la distinción entre saber humanístico y saber científico-natural como contenida en ella –lógicamente, por supuesto–, y las diferencias no lingüísticas entre saberes son más de grado que de naturaleza, tal y como sucede con aquella otra distinción. La autonomía del saber humanista, consecuentemente, puede replantearse sin tentaciones revisionistas. Paso a los detalles.

1. El saber humanístico y el debate acerca del naturalismo filosófico

No está lejos de la verdad afirmar que el debate filosófico contemporáneo respecto de la relación entre el saber humanístico y el científico natural se ha reducido, casi enteramente, incluso por encima de la polémica entre comprender *versus* explicar, al debate acerca de las limitaciones y fortalezas de lo que se ha llamado «naturalismo filosófico», caracterizado y criticado del siguiente modo por uno de los protagonistas principales de dicho debate:

Necesitamos recuperar la idea aristotélica de que un ser humano normal, maduro, es un animal racional, pero sin perder la idea kantiana de que la racionalidad opera libremente en su propia esfera. La idea kantiana se refleja en el contraste entre la organización del espacio de las razones y la estructura del reino de la ley natural. El naturalismo moderno se olvida de la segunda

naturaleza; si intentamos conservar el pensamiento kantiano de que la razón es autónoma dentro del esquema de aquella clase de naturalismo desconectamos nuestra racionalidad de nuestro ser animal, que es lo que nos proporciona nuestro asimiento en la naturaleza. El resultado es una tentación de tirar por la borda el pensamiento kantiano y naturalizar nuestra racionalidad al modo como lo hace el naturalismo sin adornos. He descrito eso como decidir no ser parte de esta área de la filosofía (McDowell 1994, 85; la traducción es mía)⁵.

Si entiendo correctamente a McDowell, el naturalismo moderno, y más gravemente para él, el «naturalismo sin adornos» (*bald naturalism*, en lengua inglesa) ven a la racionalidad humana, el primero, como un tema más de la ciencia, el segundo, no sólo como un tema más de la ciencia sino además, lo más preocupante para él, como un objeto más del mundo físico –reducción ontológica, según la cual no hay sino una sola clase de objetos–. Y si la racionalidad se toma como un objeto más del mundo físico entonces, para McDowell, la racionalidad humana pasa a ser un elemento más de la «estructura del reino de la ley natural», un objeto más explicable y predecible según leyes naturales. Sobre esta característica central del naturalismo sin adornos es muy pertinente traer algunos detalles adicionales a nuestra discusión. Un par de

⁵ El pasaje del cual ofrezco una traducción es el siguiente: «*We need to recapture the Aristotelian idea that a normal mature human being is a rational animal, but without losing the Kantian idea that rationality operates freely in its own sphere. The Kantian idea is reflected in the contrast between the organization of the space of reasons and the structure of the realm of the natural law. Modern naturalism is forgetful of second nature; if we try to preserve the Kantian thought that reason is autonomous within the framework of that kind of naturalism, we disconnect our rationality from our animal being, which is what gives us our foothold in nature. The upshot is a temptation to drop the Kantian thought and naturalize our rationality in the manner of bald naturalism. I have described that as opting out of this region of philosophy.*».

naturalistas contemporáneos nos indican cómo debemos intentar entender la relevancia de la ley natural para la racionalidad humana; el primero es Jaegwon Kim, en la actualidad considerado como una autoridad en metafísica, que en un comentario crítico sobre la filosofía de Davidson caracteriza al naturalismo moderno, conocido como fisicalismo reductivista, y lo contrasta con el naturalismo de Davidson:

El supuesto aceptado previamente por casi cualquier filósofo, y también por psicólogos, que data de muchos años atrás, había sido que aunque los fenómenos mentales⁶ podrían ser distintos de los fenómenos físicos, hay conexiones legaliformes íntimas entre los dos dominios. Teorías pasadas de la relación mente-cuerpo –tales como la teoría del doble-aspecto, el paralelismo, el monismo neutral, y la doctrina de la armonía preestablecida– habían sido propuestas sobre la base de una creencia en un sistema omnipresente de correlaciones legaliformes entre la mente y el cuerpo; y la primera teoría de la identidad mente-cuerpo formulada por Herbert Feigl y J.J.C. Smart, la presuponía. La idea misma de «residuos nomológicos», popularizada por estos defensores del fisicalismo reduccionista, implica que hay leyes psicofísicas –«residuales» o de alguna otra forma– que debemos eliminar o en su defecto tomar como leyes básicas irreductibles. La supuesta existencia de estas leyes correlacionales fue lo que hizo posible para nosotros el pensar que el mundo mental y el mundo físico conformasen un todo íntegro y unificado, y que, no obstante poseemos, en tanto personas, tanto un aspecto mental como uno físico, éstos están estrechamente coordinados constriñendo y siendo constreñido por uno y otro (Kim 2003, 118; la traducción es mía)⁷.

⁶ Léase «rationales».

⁷ El pasaje original es el siguiente: «*The assumption previously held by almost all philosophers,*

El concepto clave en este pasaje de Kim es «correlaciones legaliformes» (*correlation laws* es la expresión para ello en lengua inglesa) que busca extenderse sobre cualesquiera «conexiones íntimas» entre lo físico y lo mental. La aspiración de este naturalista sin adornos, también conocido como «fisicalista reductivista», sería encontrar las correlaciones legaliformes que coordinan a cada integrante del dominio de lo mental, en el cual opera la racionalidad, con los elementos del dominio de la ley natural. Lo mental-racional y lo físico, si bien coordinados, constituirían «un todo unificado e integrado» y nada quedaría fuera de la ley natural, como lo teme McDowell. Alternativamente, si pasamos a segundo plano las correlaciones legaliformes de las que habla Kim, podría pensarse la coordinación entre lo físico y lo racional en otros términos, tal y como lo adelanta Brian Loar, otro filósofo fisicalista:

La cuestión importante es si es el caso que, independientemente de si nos referimos a proposiciones, las condiciones que delimitan a la racionalidad se corresponden estructuralmente con las condiciones puramente físicas que delimitan a los estados físicos. Y no hay ningún impedimento para ello. Para que los es-

and also psychologists, going back many years, had been that although mental phenomena might be distinct from physical phenomena, there are intimate lawful connections between the two domains. Hoary mind-body theories –such as the double-aspect theory, parallelism, neutral monism, and the doctrine of preestablished harmony– had been erected on the basis of a belief in a pervasive system of lawful correlations between mind and body; and the early mind-body identity theory formulated by Herbert Feigl and J.J.C. Smart, had presupposed it. The very idea of “nomological danglers”, made popular by these advocates of reductionist physicalism, implies that there are psychophysical laws –“dangling” or otherwise– that we must either eliminate or else take as irreducible basic laws. The supposed existence of these correlation laws was what made it possible for us to think that the mental world and the physical world make up a unified and integrated whole, and that although we as persons have both a mental and a physical aspect, they are closely coordinated with each constraining and being constrained by the other».

tados-tipo físicos x y y estén relacionados tal y como la teoría dice que las creencias de que p y q y la creencia de que $\sim p$ están contrafácticamente relacionadas será el caso, al menos parcialmente, que si x fuese a suceder entonces y no sucedería. Las condiciones que delimitan la racionalidad generan una amplia red de relaciones contrafácticas tales entre estados físicos, con el efecto, después de todo, de describir un sistema de estados-tipo físicos cuyas interrelaciones contrafácticas reflejan las relaciones lógicas relevantes entre creencias y deseos (Loar 1981, 23; la traducción es mía⁸)⁹.

Loar con optimismo pasa a hablar ya no de correlaciones legaliformes entre lo físico y lo mental, sino de «correspondencias estructurales» entre las condiciones que delimitan a la racionalidad («*the constraints on rationality*», en lengua inglesa) y las condiciones puramente físicas que delimitan a lo físico; las correlaciones legaliformes no desaparecen sino que pasan a segundo plano y se analizan contrafácticamente. El reino de la ley natural ganaría en profundidad según la perspectiva funcionalista que impulsan Kim, Loar, Lewis, entre otros, al analizar las condiciones que delimitan a la racionalidad, lo que posteriormente McDowell llamará «el espacio de las razones», en términos contrafácticos. Lo que Loar asevera es que quienquiera que afirmase una conjunción no

⁸ El pasaje original de Loar es el siguiente: «*The important question is whether, regardless of whether propositions are referred to, the constraints on rationality correspond structurally to purely physical constraints on physical states. And there is no impediment to that. For physical state-types x and y to be related as the theory says the belief that p and q and the belief that $\sim p$ are counterfactually related is, in part, for it to be the case that if x were to occur then y would not occur. The rationality constraints generate a vast network of such counterfactual relations among physical states, ultimately with the effect of describing a system of physical states types whose counterfactual interrelations mirror the relevant logical relations among beliefs and desires.*»

⁹ En este punto no se ha avanzado mucho; lo mismo ha defendido D. Lewis en, por ejemplo su 1994, y muchos lo siguen a pie juntillas.

podría afirmar simultáneamente la negación de uno de los conjuntos, y esto estaría reflejando una condición o condiciones puramente físicas que delimitan los estados físicos que subyacen a los estados mentales –si se tuviera un estado físico (el relacionado con la conjunción) no se podría tener el otro (el relacionado con la negación del enunciado simple) y viceversa. Se generaría una vasta red de información contrafáctica sobre estados racionales que se piensa que tendría la correspondiente vasta red de información contrafáctica sobre estados físicos –reflejo descrito en términos puramente físicos que haría posible una explicación en términos de condiciones físicas contrafácticas de la racionalidad y vida mental humanas¹⁰.

Si así fuese, si estuviese a la mano la reconstrucción física de lo que constituye a la racionalidad, y si el «espacio de las razones» de McDowell se pudiese analizar contrafáctica y legalmente, entonces la autonomía del saber humanístico, y buena parte de las ciencias sociales, tan sólo sería un *wishful thinking* de los profesionales de las humanidades.

Sea que se analicen contrafácticamente o no, las correlaciones legaliformes, tanto naturalistas sin adornos como sus oponentes, operan bajo el supuesto de que algo hay separado, incompatible, y la tarea por delante es mostrar cómo juntar eso que está dividido o, en su defecto, disolver el mal-

¹⁰ Estas condiciones –o información– contrafácticas sobre estados físicos bien pueden entenderse como condiciones de aplicación de conceptos y vocabulario mental en términos de condiciones de aplicación de vocabulario físico. El ejemplo de Loar nos indica el camino a seguir: una creencia en que p y q se analizaría en términos de sus condiciones fácticas y contrafácticas de aplicación –no de aceptación o justificación específica–. A diferencia de, por decir algo, lodo, en donde tan sólo se requiere que se satisfagan las condiciones de ser agua y tierra mezcladas, para el caso de p y q también se tendrían que contemplar aplicaciones contrafácticas en las cuales la creencia q no es sino la creencia p puesta en un idioma distinto y, por ende, los estados mentales, y las bases físicas respectivas, no son dos sino una. Todas estas peculiaridades serían parte de las condiciones de aplicación del vocabulario físico.

entendido de que hay dos dominios irreconciliables ampliamente separados. No comparto este supuesto, no creo que se pueda juntar lo que previamente fue separado. Pero primero veamos cómo McDowell intenta reconciliar a los oponentes.

Lo que McDowell le opone a una y otra clase de naturalismo es una concepción de la racionalidad humana según la cual más que un objeto o una sustancia con cierta manera de operar –conducirse, comportarse– encontramos una manera de actuar entendida como ubicarse en un espacio de razones («*space of reasons*» en lengua inglesa), «un espacio lógico que está organizado a partir de relaciones de justificación entre sus integrantes» (McDowell, 2004; 92). Estas relaciones de justificación entre los integrantes del reino de lo mental o espacio de las razones representan para McDowell, a diferencia de Loar, una razón para no ser optimistas respecto del poder explicativo de las correlaciones legaliformes: «La estructura del espacio de las razones tercamente se resiste a ser incorporada dentro de un naturalismo que concibe a la naturaleza como el reino de la ley» (McDowell 1994, 73; la traducción es mía)¹¹. Las correlaciones legaliformes no son suficientes para explicar las relaciones de justificación, según McDowell. Si fuera el caso, diría una réplica al naturalismo sin adornos en el espíritu de lo que defiende McDowell, la correcta descripción de la estructura del reino de la ley natural parecería requerir de una coordinación tan precisa con la descripción de las condiciones que delimitan a la racionalidad que, so pena de convertirse en información necesaria pero insuficiente, es difícil pensar cómo llevar a cabo tal cosa sin presuponer lo que se quiere caracterizar, ya sea correlaciones legaliformes

¹¹ El pasaje original es el siguiente: «*The structure of the space of reasons stubbornly resists being appropriated within a naturalism that conceives nature as the realm of law*».

que contienen vocabulario propio del espacio de las razones sin elucidación física ulterior, o condiciones que delimitan la racionalidad en vocabulario puramente de razones. Con optimismo se presupone que las condiciones de aplicación de los conceptos y vocabulario mentales pueden ser descritas, sin residuo alguno, completa y exhaustivamente, en vocabulario y conceptos físicos o físicamente elucidables.

Esto, o algo muy cercano a ello, es o sería autonomía para muchos que simpatizan con el kantismo de McDowell. Parte, sin embargo, de la suposición de que lo que está separado, está muy bien así, y lo más que se puede hacer es tratar de reconciliar el «espacio de las razones» y «la estructura del reino de la ley natural»¹². Si bien, al igual que McDowell, no veo cómo un espacio lógico que hace posible relaciones de justificación pueda reducirse a, identificarse con o eliminarse absolutamente a favor de «condiciones que delimitan lo físico descritas en vocabulario puramente físico», no estoy convencido de que ésta sea una buena manera de caracterizar no sólo el tema de la racionalidad *versus* la ley natural, sino además el disciplinario con el cual se encuentra estrechamente relacionado. Sólo si hay separación se requiere de reconciliación, pero no es claro que haya separación en el punto de partida, o al menos eso argumentaré más adelante.

En todo caso, se puede pensar que tanto el naturalismo sin adornos como el naturalismo liberal que propone McDowell comparten la suposición de que algo está segmentado en al menos dos grandes partes. De lo que se trata es,

¹² Véase, si no, lo siguiente: «*What I am suggesting could be put in terms of a task for philosophy, to effect a reconciliation [...] My proposal is that we should try to reconcile reason and nature [...]*» (McDowell, 1994; 85-86). («Lo que estoy sugiriendo podría ponerse en términos de una tarea para la filosofía, llevar a cabo una reconciliación [...] Mi propuesta es que deberíamos intentar reconciliar razón y naturaleza [...]»).

para el primero, de acercar al no naturalista a una posición en donde pueda percatarse de que el reino de la ley natural se sobrepone, y puede elucidar adicionalmente, a la racionalidad. O bien, mostrar que si bien, como defiende McDowell, el dominio de las razones, para utilizar su terminología, opera independientemente en su propio espacio, se sobrepone al reino de la ley natural (está colocado por encima de él). En el primer caso, esa sobreposición hará posible una reducción –las condiciones de aplicación del vocabulario y conceptos físicos se corresponden con las condiciones de aplicación del vocabulario y conceptos no físicos– mientras que en el segundo se permitirá darle un asimiento, en el reino de la ley natural, a la esfera de la racionalidad. Este reino de la ley natural, en suma, se puede concebir a la manera de una estructura que mantiene en pie a la esfera de la racionalidad, o como el esqueleto que le da fuerza y sustento a lo mental.

2. La distinción entre saber homonómico y saber heteronómico

El siguiente pasaje de Davidson es iluminador respecto de un contenido que se le puede atribuir a una distinción tal, las razones para aceptarla, así como los conceptos centrales de una concepción compatibilista del saber científico-natural y humanístico:

En nuestro trato diario con sucesos y acciones que deben preverse o entenderse, forzosamente hacemos uso de la generalización esquemática y sumaria, pues no conocemos una ley más precisa; o bien, de conocerla, carecemos de una descripción de los sucesos particulares en los que estamos interesados que mostrara la per-

tinencia de la ley. Pero hay una distinción importante que debe hacerse dentro de la categoría de la regla práctica burda. Por una parte, hay generalizaciones cuyas instancias positivas nos dan pie para creer que la generalización misma podría mejorarse añadiéndole otras estipulaciones y condiciones formuladas en el mismo vocabulario general que la generalización original. Tal generalización apunta a la forma y al vocabulario de la ley acabada: podemos decir que es una generalización *homonómica*. Por otra parte, hay generalizaciones que, instanciadas, pueden darnos razón para creer que se está trabajando con una ley precisa, pero que sólo puede enunciarse si cambiamos a un vocabulario diferente. Podemos llamar *heteronómicas* a tales generalizaciones.

Supongo que la mayor parte de nuestro saber práctico (y científico) es heteronómico. Ello se debe a que puede esperarse que una ley sea precisa, explícita y, hasta donde sea posible, sin excepciones, sólo si extrae sus conceptos de una teoría comprensiva cerrada (Davidson, 1970b; 277-278. Traducción inglés-español de Olbeth Hansberg, José Antonio Robles y Margarita Valdés).

A continuación propongo y definiendo una interpretación de este pasaje de Davidson, e identifico seis aspectos en la distinción homonómico/heteronómico, aspectos que según mi argumentación nos permiten esbozar una descripción del saber en su totalidad, y a su interior del saber científico-natural en continuidad con el saber humanístico y sus relaciones de justificación.

i) En el pasaje citado, Davidson habla de sucesos y de acciones que debemos explicar o prever, o al menos que nosotros consideramos como nuestro deber explicar y prever. Y tanto la postulación de sucesos como la de acciones me parece enteramente apropiada en este contexto, pues se re-

conoce que lo no intencional, los sucesos según una concepción ampliamente aceptada aunque aun bajo discusión¹³ –la erupción de un volcán, la caída de un satélite, la circulación de la sangre en el cuerpo, son ejemplos–, tanto como la bien conocida acción intencional que difícilmente tenemos que ilustrar con ejemplos –ejemplos todos objeto de estudio del saber humanístico en el derecho, la literatura, la antropología, la historia, la lingüística y la filosofía–, son los objetos bajo estudio en nuestro saber práctico y científico.

A partir de esta distinción parecería enteramente apropiado plantear la distinción entre comprender y explicar, sobre la base de que los sucesos se explican y prevén mientras que las acciones solamente se comprenden. Pero no es claro que esto tenga que ser así necesariamente, pues también hay acciones que se prevén¹⁴.

ii) Davidson habla de «sucesos y acciones que deben preverse o entenderse», y este deber también apunta a un aspecto importante, común tanto al saber científico-natural como al saber humanístico: ambos responden a lo que podríamos denominar «exigencias de inteligibilidad», a una necesidad práctica o intelectual de, llegado el caso, hacerse inteligible lo que sucede, sea esto entendido como sucesos o como acciones intencionales. Más adelante interpretaré este deber más bien como un interés con ciertas características; pues si bien hay

¹³ Ver Davidson 1970a y 1970b; para un discusión reciente sobre la ontología de sucesos, puede verse Simons 2003.

¹⁴ Nuestra práctica cotidiana habla de prever acciones también: «vi venir tu respuesta», «sabía que eso pasaría», y muchos otros ejemplos similares. El entendimiento de un mundo concebido como totalidad de sucesos, si fuera cierta la dicotomía entre explicar-prever y comprender, supondría que el entendimiento de sucesos opera independientemente de otras clases de entendimiento, como el entendimiento lingüístico y no lingüístico; como si existiesen clases de entendimiento al modo de módulos o bloques independientes que la mente humana pone en juego dependiendo del objeto en cuestión. Dudoso, por decir lo menos.

teorías de los deberes epistémicos, encuentro menos problemático hablar de intereses epistémicos. Pero esto aparecerá más adelante. Reconozco que este deber en común todavía puede representar muy poco para muchos críticos del naturalismo, si de propiedades compartidas entre saber científico-natural y saber humanístico se trata, pues se pensará que las diferencias más allá del vocabulario aparecerán justo en el momento en que se pongan a discusión las explicaciones que se buscan en cada caso, en un caso explicación causal mientras que en el otro explicación que apela a motivaciones. No obstante se crea en diferencias más allá del vocabulario entre tipos de explicación entre saber humanístico y saber científico-natural, a pesar de la presencia de algunas propiedades compartidas, este deber en común me parece inobjetable. Es en los detalles de las maneras en las cuales cumplimos con ese deber donde parecen surgir las diferencias.

iii) Lo que he llamado «exigencias de inteligibilidad» posee dos aspectos, por un lado, entender el por qué ocurre un suceso o una acción y, por el otro, anticiparse y/o pronosticar la aparición de una acción o un suceso¹⁵. Se busca inteligibilidad respecto del pasado y el presente así como del futuro. Y respecto de esto es importante distinguir la exigencia de inteligibilidad del presente de la del pasado, pues a diferencia de las ciencias sociales, como por ejemplo la ciencia política, la economía, la psicología o incluso la sociología –sobre todo las que usan y aprovechan métodos estadísticos–, que sí se ocupan del presente e incluso tienen ambiciones prospectivas, en las humanidades el objeto de estudio está constituido predo-

¹⁵ Por supuesto que no cabría hablar del mismo suceso o la misma acción, si nos atenemos a un criterio de individuación de acciones y sucesos que contiene un aspecto temporal.

minantemente por acciones y pensamiento pasado –si bien éste no es una acción intencional.

En el caso del saber científico-natural, por otra parte, la exigencia de inteligibilidad parecería ser indiferente respecto de consideraciones de pasado, presente y futuro. Pero esto está lejos de ser el caso, pues hay fenómenos estudiados por la física que son claramente temporales: el big bang, la formación y desaparición de cuerpos celestes, la expansión y dinámica del universo, la evolución y muchos más. Llamemos a esto «la temporalidad del objeto de estudio y la exigencia de inteligibilidad». La creencia de que tanto el objeto de estudio como la exigencia de inteligibilidad son atemporales me parece en todo caso una idealización metodológica que responde a nuestros intereses; preferimos pensar que el objeto de estudio –sea acción, sea suceso– se comporte de manera uniforme a lo largo del tiempo, o que las acciones o sucesos similares se comporten y comportarán de manera similar. Del mismo modo, preferimos pensar que nuestra exigencia de inteligibilidad siempre aparece del mismo modo, que entendemos y esperamos entender del mismo modo, independientemente de nuestros intereses.

iv) Un cuarto aspecto identificado por Davidson en su «Mental Events» es el contraste entre generalización heteronómica y ley acabada; una generalización puede ser desde una «regla práctica burda», como él las llama, como por ejemplo «comer demasiado provoca indigestión», pasando por generalizaciones formuladas en vocabulario que contiene términos no cuantitativos, o en todo caso no técnicos, cuyas características frontales tienen que ver con ser esquemáticos y sumarios, sin excluir a vocabulario propio de la motivación humana, por ejemplo «toda persona mayor de edad es legalmente responsable de sus actos», hasta gene-

ralizaciones que parecen «apuntar» a leyes precisas como «altos niveles de circulante provocan picos inflacionarios» o «niveles por encima de lo normal de pentotal sódico (tiopentato de sodio) inhiben la experiencia de dolor»; todas ellas, si interpreto correctamente el pasaje de Davidson, parecen excelentes candidatas a generalizaciones heteronómicas.

Generalizaciones, por su parte, cuyo rasgo más notable radica en estar expresadas en vocabularios explícitos y precisos en un sentido cuantitativo, pertenecientes a teorías acabadas y completas –experimentalmente probadas, empíricamente confirmadas, conceptualmente cuidadas (sin conceptos primitivos), como, por ejemplo, las que integran la teoría mecánica estadística de los gases–, pueden denominarse «generalizaciones homonómicas o leyes acabadas». Llamemos a este aspecto de la distinción «entendimiento mediante uso de generalizaciones».

Creo que aquí podemos plantear una distinción o varias distinciones que nos ofrecen una idea más precisa de lo que he llamado entendimiento mediante uso de generalizaciones. Por un lado, tendríamos una visión doblemente restrictiva, la cual efectivamente excluye de las humanidades tanto a las generalizaciones heteronómicas como a las homonómicas. Por otro lado, tendríamos una visión restrictiva simple cuando tan sólo se excluye a las generalizaciones homonómicas y a las generalizaciones heteronómicas cuantitativas de las humanidades, y de lo que McDowell llama «el espacio lógico de relaciones de justificación». Esta visión estaría respaldada por algo que se antoja como un hecho innegable, las generalizaciones homonómicas son los candidatos idóneos para conformar «la estructura del reino de la ley natural». En una visión tolerante, por último, tendríamos a cualquier generalización heteronómica como elemento integral de las huma-

nidades, como la estrategia central, junto con las relaciones de justificación, que nos permiten comprender acciones y sucesos. Nótese, no obstante, que las generalizaciones heteronómicas bajo clarificación conceptual, experimentalmente probadas y comprobadas en una teoría física bajo desarrollo, que bien podrían llamarse una generalización homonómica en ciernes, no parecen estar excluidas en la visión tolerante.

¿Debe pensarse que en el saber humanístico en general –y en el espacio de las razones de McDowell– estarían fuera de lugar las generalizaciones heteronómicas, y en general el entendimiento mediante empleo de generalizaciones? ¿Sería aceptable tal cosa? ¿No habría lugar para la inducción y la comprensión mediante subsunción, «instanciación» o ejemplificación en las humanidades, modos específicos de desplegar generalizaciones –así sólo sea de manera implícita–? Está lejos de ser claro que la ejemplificación o la inducción no aparezcan repetidamente en el saber humanístico. Uno pensaría que incluso el razonamiento analógico, tan utilizado en las humanidades, en tanto razonamiento que busca la comprensión mediante la identificación de similitudes entre objetos dispares y la aplicación de una estrategia o hipótesis explicativa común, quedaría excluido si la generalización heteronómica quedara fuera del entendimiento propio del saber humanístico; peor les iría a la inducción enumerativa y a la ejemplificación.

Es difícil, sin embargo, aceptar algo así, pues es como si la comprensión del personaje literario, o en muchos casos de personajes históricos, no se llevara a cabo a partir de la construcción pormenorizada de un agente descrito de cierta manera (general), sensible a motivaciones, razones, valores y

exigencias concretas¹⁶, lo cual nos echa luz sobre el comportamiento del personaje literario o histórico concreto, para no hablar de la explicación causal de la acción –que efectivamente acepta McDowell¹⁷–. El análisis literario de un personaje a partir de la recolección de rasgos de casos específicos y su interacción con otros seres humanos, hasta construir un modelo que se aplica a partir de la satisfacción de un número de condiciones: el Dr. Peter Kien y el sabio moderno insensible y poco o nada comprometido socialmente en la novela de Canetti; y otras estrategias explicativas, como la genealogía o la reconstrucción histórica, también comparten aspectos del razonamiento analógico, y por ende, de la generalización heteronómica.

En su contribución al volumen sobre la filosofía de Donald Davidson, de la biblioteca de los filósofos vivos de Schilpp y Hahn, B. Ramberg comenta el papel de la generalización heteronómica en la filosofía de la mente de Davidson, y sugiere algo que es útil para profundizar en nuestra comprensión de lo que está en juego en la distinción heteronómico/homonómico:

¿Quizá, no obstante, la heteronomía de las generalizaciones en las ciencias naturales es una especie de defecto, una expresión de nuestro fracaso en alcanzar, todavía, la clase de unidad a la cual

¹⁶ Claro que aquí habría consideraciones acerca de actuar racionalmente y responder a ideales de la misma clase, y eso está muy bien, pues no defiendo la idea de que lo que Davidson llama «el ideal constitutivo de la racionalidad» (ver 1970b; 223) se reduzca o identifique con un número de generalizaciones heteronómicas. O peor aún, que eso distinga al saber humanístico del saber científico-natural; claro que no. Mi interés en este ensayo es señalar la continuidad, no enfatizar las diferencias que son bien conocidas.

¹⁷ Ver 2004; 92: «*We need not see the idea of causal linkages as the exclusive property of natural-scientific thinking*». («No necesitamos tomar a la idea de eslabones causales como propiedad exclusiva del pensamiento científico-natural»).

la investigación científico-natural aspira? (Ramberg 1999, 604; la traducción es mía).¹⁸

El naturalista sin adornos, o incluso el moderno, podría pensar que lo que Ramberg pregunta retóricamente en realidad es el caso para ellos, pues hay que sobreponerse al nivel de la mera generalización heteronómica y pensar en los detalles que estarían ausentes, pero que de conseguirse permitirían disponer de la generalización homonómica –vocabulario y condiciones descritas en términos de la teoría completa–. ¿Será cierto esto? No creo que lo podamos poner en duda respecto de teorías físicas inacabadas que aún contienen vocabulario ajeno a la teoría completa, es decir, teorías de la física que todavía descansan en generalizaciones heteronómicas. Sin embargo, respecto de la mayoría de las generalizaciones heteronómicas del saber humanístico, social y buena parte del natural, como lo dice Davidson y ha sido ampliamente comentado, no veo cómo eso podría ser el caso, so pena de cambiar de tema. Y en todos esos casos no nos interesa cambiar de tema, estamos interesados en un tema y por eso utilizamos la generalización y el vocabulario que usamos, incluso en la investigación científico-natural no física¹⁹. Bajo el número de referencia 10/H0708/16, por ejemplo, encontramos un proyecto de investigación del instituto de psiquiatría

¹⁸ El pasaje original de Ramberg es el siguiente: «*Perhaps, though, the heteronomy of generalizations in natural science is a kind of deficiency, an expression of our failure to have, as yet, achieved the sort of unity to which natural-scientific enquiry aspires?*».

¹⁹ Hay quienes piensan, por ejemplo G.L. Herstein, que efectivamente cualquier generalización heteronómica «nunca puede levantarse por encima del nivel común y corriente aunque suficiente» («*rough and ready*»; 2005, 53) de la regla práctica burda, lo cual me parece una mala interpretación del concepto de generalización heteronómica de Davidson a la luz de lo que Davidson mismo dice en su texto.

del King's College, London y el NHS, cuya descripción es del modo siguiente:

Evaluaremos los procesos cerebrales que se piensa subyacen y manejan a la anorexia nerviosa en una sola sesión de estimulación magnética transcraneal repetida (EMTr). Este procedimiento es ampliamente utilizado en la investigación e involucra estimular partes del cerebro con ondas magnéticas emitidas al colocar el cráneo dentro de una jaula. También se les solicitará a los participantes completar una entrevista de investigación enfocada en sus hábitos alimenticios, un número de cuestionarios de investigación (enfocados en sus estados de ánimo, estrés y síntomas de ansiedad) y tareas neuropsicológicas (acertijos cerebrales) antes y después de la sesión de EMTr. Los participantes serán confrontados con estímulos alimenticios (alimentos reales y un video) y llevarán a cabo una serie de estimaciones respecto de ellos²⁰.

Difícilmente podríamos encontrar un mejor caso en donde opere de manera conjunta, por un lado, el saber heteronómico acerca de estados de ánimo, estrés y ansiedad, actitudes hacia distintos alimentos, y desórdenes de la alimentación que varían con actividad cerebral, y, por el otro, el saber (potencialmente) homonómico acerca de fuerzas magnéticas y su interacción con la estructura neurofisiológica del cerebro.

²⁰ El pasaje original es el siguiente: «We will assess the brain processes thought to underlie and drive anorexia nervosa with a single session of repetitive Transcranial Magnetic Simulation (rTMS). This procedure is widely used in research and involves stimulating parts of the brain with magnetic waves delivered by holding a coil to the skull. Participants will also be asked to complete research interview focusing on their eating habits, a number of research questionnaires (focusing on mood, stress and anxiety symptoms) and neuropsychological tasks (brain puzzles) before and after the rTMS. Participants will be presented with some food stimuli (real foods and a film clip) and will complete a number of ratings in relation to these».

No tendría interés alguno para nosotros, interesados (o preocupados) en los desórdenes psicológicos y sus repercusiones en la vida cotidiana, si todo se limitara a las interacciones de ondas magnéticas y sustancias químicas operando en el cerebro humano o, alternativamente, a la mera presencia de distintas clases de alimentos y las reacciones de una u otra persona –en ambos casos, generalizaciones heteronómicas operando–. ¿Se encontraría esto definitivamente fuera del espacio de las razones de McDowell?

Llamemos a este aspecto de la distinción homonómico/heteronómico «la ubicuidad de la generalización heteronómica».

v) La aplicación de una generalización, no importa si homonómica o heteronómica, a un caso específico, como Davidson lo indica en el pasaje de su «Mental Events» citado, dependerá de estipulaciones e idealizaciones respecto del objeto de estudio, las cuales incluyen, tanto para el caso de la generalización homonómica como para la generalización heteronómica, descripciones apropiadas de las condiciones específicas en las cuales se localiza el suceso bajo explicación en términos de vocabulario perteneciente a la teoría misma. Para el caso de la generalización heteronómica sucederá, *mutatis mutandis*, algo similar, aunque en este caso la descripción de condiciones de aplicación de la generalización descansará en descripciones formuladas en vocabulario no técnico e incluso común y corriente. Denominaré a esto la «ubicuidad de las condiciones de aplicación».

vi) En tanto la distinción entre generalización homonómica y generalización heteronómica no indica una diferencia nítida y excluyente entre tipos de saber –científico y práctico, como lo indica el pasaje de Davidson–, entonces podemos sugerir la idea de que el vocabulario propio de las humani-

dades, aquel que tiene que ver con motivaciones, propósitos, razones y racionalidad tan sólo posee diferencias de grado y profundidad con los vocabularios físico-funcionales, aquellos que tienen que ver con teorías físicas. En el pasaje de Davidson citado destaca un aspecto de la generalización heteronómica y las explicaciones producto de su aplicación, a saber, que a menos que no nos interese formular dicha generalización en un vocabulario diferente por un número de razones, en algunos casos se encuentran en transición hacia el vocabulario, conceptos, saber y explicaciones homonómicas o, en todo caso, para un número muy reducido de teorías físicas, ya ahí –como la teoría mecánica estadística de los gases.

Dice Davidson que podemos pensar que hay una ley precisa operando detrás de una generalización heteronómica, pero que tal cosa podría sacarse a la luz solamente si se cambiara a un vocabulario diferente –y nos interesase hacer tal cosa, yo agregaría, pero por lo regular no nos interesa–. Deseamos permanecer en un nivel explicativo en el cual ciertos conceptos y cierto vocabulario son vitales para nuestros intereses, y no deseamos movernos a otro nivel. Recuérdese el pasaje:

Por otra parte, hay generalizaciones que, instanciadas, pueden darnos razón para creer que se está trabajando con una ley precisa, pero que sólo puede enunciarse si cambiamos a un vocabulario diferente. Podemos llamar heteronómicas a tales generalizaciones.

A la insistencia en permanecer en cierto nivel de explicación, a explicar mediante la aplicación de generalizaciones heteronómicas ignorando formulaciones legales precisas,

cuando las hubiese, la denominaré «la subordinación de la generalización al interés». Pueden o no pueden existir las leyes precisas, las aplicaciones exitosas de las mismas, y lo que Davidson llama instancias pueden llevarnos a sospechar la existencia de dichas leyes, pero en la gran mayoría de los casos de saber práctico y científico no nos interesa intentar explicar el objeto bajo estudio mediante esa ley precisa, independientemente de si se tienen a la mano descripciones del objeto y las condiciones de aplicación de la ley precisa que sean compatibles con ésta²¹.

3. Intereses epistémicos

Pasemos ahora al tema de los intereses que parecen subyacer a la búsqueda de generalizaciones, saber o conocimiento. Necesitamos algunas razones, independientemente de lo persuasivo –la que sea– de la distinción homonómico/heteronómico y los intereses ahí identificados, para aceptar la importancia, relevancia y rol de éstos, sean epistémicos o prácticos.

Se han propuesto varios argumentos para defender la presencia de intereses prácticos en el conocimiento. Uno de éstos (ver Stanley, 2005) consiste en una serie de experimentos mentales interconectados que giran alrededor de la aseveración siguiente: cuando hay mucho en juego en un sentido práctico (*high stakes* es la expresión lingüística en inglés), principalmente en un sentido económico, la atribución de saber y conocimiento –por ejemplo, «Ana sabe que la sucir-

²¹ Si hay o no un compromiso realista respecto de las leyes precisas, ése es un asunto que es irrelevante para mi argumento a favor de la autonomía del saber humanístico.

sal bancaria estará abierta el sábado»— se retrasa, detiene, o simplemente se abandona —no se atribuye conocimiento—. En situaciones donde hay poco en juego (*low stakes*) se atribuye o autoatribuye conocimiento. En estas situaciones, si Ana se equivoca nada pasa respecto de su situación económica; en la otra clase de situaciones, Ana perdería mucho si piensa que sabe que el banco estará abierto pero resulta que no lo está, pues no habría depositado a tiempo los fondos que le permitirían cubrir sus deudas a primera hora del lunes.

Por supuesto que aquí tenemos una visión antiintelectualista del conocimiento y otros conceptos epistémicos, pues lo que parcialmente determina, en el sentido de hacer posible o permitir, la atribución de conocimiento o poder explicativo es la presencia y satisfacción de intereses prácticos.

Se puede criticar a este argumento en el sentido de que no se ve cómo puede tener éxito, pues cabe pensar que en situaciones donde hay mucho en juego, y poco a poco, al entrar en juego —y controlar la situación epistémica— factores exclusivamente epistémicos como evidencia, justificación y demás, se pueden poner bajo estricto control epistémico a los intereses prácticos. Más y mejor evidencia —llamar al banco antes que a un conocido para averiguar sus horarios sabatinos, una justificación más extensa—, varios testimonios y no sólo uno, harían posible una atribución y autoatribución de conocimiento positiva, antes que afirmar que intereses prácticos toman el control de la situación epistémica.

A pesar de esta salida intelectualista, en un caso más extremo que el recién expuesto, pero no por ello menos real y común, tendríamos a una automovilista que salva la vida si y sólo si se atribuye y atribuye conocimiento relevante a otros en el sentido siguiente. Ante lo que parece un accidente automovilístico, pero que en realidad es una ejecución

de un asesino (sicario) pagado por un grupo poderoso del narcotráfico, nuestra automovilista se atribuye y atribuye conocimiento al asesino de que el accidente automovilístico no fue en realidad un accidente. Al hacer esta atribución puede actuar en consecuencia; el éxito o fracaso de su acción posterior, intento de huida, es otra cosa. No hay mucho tiempo para recolectar más y mejor evidencia o para armar una justificación más extensa; al atribuir esta pieza de conocimiento, y otras más, está en mejor situación para salvar su vida.

A diferencia del caso anterior, en una situación como ésta, donde el tiempo apremia una respuesta pronta, la determinación del conocimiento por parte de intereses prácticos parece mucho menos vulnerable a las dudas relacionadas con la disponibilidad ilimitada de tiempo y el cumplimiento de estándares epistémicos. La acción exitosa, a menos que defendamos la independencia de ésta de cualquier clase de conocimiento, nos indica que el conocimiento respectivo está presente.

Ya se sugirió una manera de entender la distinción entre intereses prácticos e intereses epistémicos: los primeros tienen que ver, aunque no exclusivamente, con ganancias y con pérdidas, mientras que los segundos se estructuran alrededor de la verdad y nuestras maneras de estudiar y entender los conocimientos que la constituyen.

Creo que se puede plantear el tema de los intereses epistémicos de varias maneras. A continuación caracterizo dos, pero tan sólo exploro y defiendo una de ellas con algunos detalles para mi argumento compatibilista. En primer lugar, a partir de la postulación de una teoría de los objetivos o metas del conocimiento²² se puede pasar a defender una concep-

²² Ver Laudan, 1984; 1996; y discusión crítica en Cintora, 2005.

ción de los intereses epistémicos adecuados que permitirían la obtención de aquéllos.

Otra posibilidad consiste en postular deberes epistémicos que se busca que tengan impacto directo en la motivación humana²³. ¿Y cómo podría entregarnos una teoría de los deberes epistémicos una teoría de intereses de igual tipo?: a partir de una manera de entender el rol de un deber epistémico según el cual nuestros intereses epistémicos pueden pensarse como (conceptualmente) determinados por nuestros deberes epistémicos. El contenido del interés está determinado conceptualmente por el contenido del deber epistémico. Lo motivacionalmente factible, sin embargo, no es el postular deberes epistémicos que por sí mismos difícilmente nos lleven a pensar que poseen el poder de mover a los individuos a actuar de una manera u otra, sino más bien intereses epistémicos que se pueden considerar como que efectivamente mueven a actuar a los agentes epistémicos a partir de estados psicológicos específicos en cada caso –de-seos, inclinaciones, creencias, consideraciones, etcétera.

Una ventaja de una concepción tal de los intereses epistémicos es que dado que no es de ninguna manera incoherente pensar que los deberes epistémicos puedan entrar en conflicto entre sí, que el cumplimiento de un deber entre en conflicto con la realización de algún otro, una salida al respecto es que, en lugar de postular otros deberes que permitan la disolución de un conflicto entre deberes específicos, los intereses específicos de agentes epistémicos concretos pueden ser el recurso más adecuado para superar tales dificultades. Esto me parece bastante atractivo pues no son los deberes

²³ Y si fuese el caso que existiesen metas epistémicas que determinan estos deberes epistémicos, entonces tendríamos a estos últimos como complemento de aquéllas.

mismos los que entran en conflicto, éstos se cumplen o no, sino que es su promoción y realización en la conducta de los agentes epistémicos lo que indica conflicto y/o resolución del mismo.

En la reconstrucción de los deberes epistémicos que viene de Locke, y pasa por James y otros, se identifican al menos dos grandes deberes, a saber, el deber de creer lo verdadero –y por ende no creer lo falso–, por un lado, y el deber de formar, modificar y retener creencias verdaderas a la luz de evidencia, por el otro²⁴. Digamos además que estas dos clases de deberes son bastante genéricas y se puede trazar su realización efectiva en deberes bastante concretos, según sea el caso de la investigación bajo consideración. *Así, según la hipótesis que propongo, tendremos el interés en creer lo verdadero y el interés en formar, modificar y retener creencias a la luz de evidencia. Así tendríamos el interés en no creer contenidos falsos, lo cual sería un interés que nos movería, junto con el interés en modificar y retener creencias a la luz de la evidencia, en nuestra búsqueda de una explicación ulterior de muchas explicaciones heteronómicas. Este interés determina, pues, un interés en mejores explicaciones.*

Además, a partir de nuestro interés en modificar nuestros contenidos epistémicos a la luz de la evidencia, con la finalidad de promover nuestro interés en contar con creencias verdaderas, también podría darse el caso de que algo que se aceptaba previamente como verdadero y definitivo sea visto como en necesidad de una explicación ulterior. Éste podría ser el caso con algunas afirmaciones de identidad entre fenómenos psicológicos o mentales y prácticas sociales

²⁴ Ver Richard Feldman, «The Ethics of Belief», para más detalles al respecto.

(alimenticias) en donde al agregar información acerca de las bases neuroquímicas de tales fenómenos se comprende mucho mejor el funcionamiento de la mente/cerebro humano –como la que se sugiere en la descripción de la investigación de la anorexia nerviosa mediante estimulación magnética y de otros tipos del cerebro–. Así, nuestro interés en formar creencias a partir de evidencia más disciplinada genera explicaciones más demandantes bajo la forma de una generalización heteronómica que condensa una enorme cantidad de información, la cual, vamos a suponer, tiene un valor para ciertas disciplinas que buscan la explicación/verdad sobre la enfermedad, si bien todo ello puede resultar irrelevante para un agente.

Adviértase entonces que la caracterización de nuestros intereses epistémicos aquí propuesta es compatible tanto con nuestro saber heteronómico como con nuestro saber homonómico, una y otra clase de saber puede verse como motivada por estos intereses epistémicos y sería equivocado el afirmar que tan sólo una clase de saber, digamos el saber heteronómico, puede verse como motivado por aquéllos.

E incluso cabría defender la posibilidad de que nuestros intereses epistémicos sean más complejos y específicos de lo que nos indican nuestros dos intereses epistémicos genéricos. Por ejemplo, puede pensarse que nuestros intereses epistémicos están entremezclados con intereses prácticos –como los intereses en la autonomía o la integridad–, resultando en intereses mucho muy específicos que explicarían la actitud de quienes rechazan la posibilidad de enriquecer y complementar adicionalmente generalizaciones heteronómicas –y por ende explicaciones– aceptadas. Así, podría darse el caso de que se rechace la sugerencia antes mencionada como algo explicativo porque se piense que, no obstante que se tiene

un interés en echar luz adicional sobre la psicología humana, eso es parcialmente incompatible con verse a sí mismo como un agente autónomo con dominio de sus emociones y estados fenoménicos, y un mero padecer un estado como la anorexia nerviosa parece incompatible con ello. Aunque un rechazo tal, habría que aclarar, podría obedecer a motivaciones absolutamente compatibles con nuestra hipótesis presente, es decir, que podrían existir intereses prácticos que nos mueven a buscar una explicación donde quede claro que mucho más tiene que decirse acerca del estado psicológico que la mera correlación con un estado neurofisiológico.

Y finalmente, pero no menos importante por ello, alguien podría objetar que los intereses epistémicos poseen, si acaso, el estatus de una inferencia a la mejor explicación y no un análisis riguroso que los defina de antemano. No veo mucha utilidad en tal cosa. Rechazo cualquier intención de llevar a cabo análisis conceptual de un concepto de *interés epistémico*; de hecho, dicha clase de análisis es un tipo de actividad filosófica que cada vez se ve con menos aprobación, y comparto muchas de las razones para verla así; sin embargo, acepto con reservas que se vea al concepto de intereses epistémicos aquí defendido como un caso de inferencia a la mejor explicación –y habría que argumentar esto más pormenorizadamente en otro lugar.

4. La visión compatibilista y la autonomía del saber humanístico

«Pero el saber heteronómico poco o nada tiene que ver con el saber humanístico en el argumento aquí defendido, y lo mismo parece suceder con el saber homonómico», alguien po-

dría observar. No creo que esta observación fuera correcta, pues debería ser claro que en la medida en que la distinción homonómico/heteronómico, desde mi punto de vista, plantea una geografía no tradicional del saber a partir de los aspectos identificados en las generalizaciones típicas de ambas clases de saber –y si así se quiere, a partir de los conceptos expresados en esas generalizaciones–, y si el saber humanístico no es ajeno a características propias del saber heteronómico, entonces no puede afirmarse sin mayor argumentación que un saber nada tiene que ver con el otro –incluso concediendo, como tiene que ser, que el saber homonómico nada tiene que ver con las humanidades–. Lo importante, cabe insistir, es que la distinción homonómico/heteronómico hace posible pensar características centrales del saber y de las explicaciones que lo constituyen, de una manera que no resultan continentes de conocimiento sin contacto alguno. Y la consecuencia inmediata es que si nada hay separado absolutamente, explicaciones absolutamente dispares y conceptos por completo ajenos los unos a los otros, entonces no hay razón para abrigar la existencia de algún «hueco epistémico»²⁵ inevitable y permanente; a diferencia de los naturalismos moderno y sin adornos, y del espacio de las razones de McDowell, que sí operan bajo ese supuesto. Y si estoy en lo correcto al interpretar el pasaje de Davidson en la manera en que lo hago, entonces las propiedades de los distintos tipos de saber, así como los conceptos de *entender*, *explicar* y *hacer*

²⁵ Obviamente al usar «hueco epistémico» quiero que venga a la mente del lector el hueco explicativo de que habla Levine (1983). Hay diferencias no obstante entre un hueco y otro; el epistémico tendría que ver con los dos grandes tipos de saber tal y como los supone McDowell, por un lado, y los fisicalistas reductivistas Loar, Kim y Lewis por el otro, mientras que el explicativo tan sólo tiene que ver con los estados de conciencia fenoménica y su explicación objetiva.

*más inteligible*²⁶, caen bajo la extensión de nuestros intereses epistémicos, y todo dependerá, en lo que respecta a quedar satisfecho con una explicación, de los intereses epistémicos subyacentes de los individuos que los aplican.

«De cualquier modo, parece que se *acercan demasiado* el saber humanístico y el científico-natural, tanto que parece que se borran las diferencias entre ellos», podría objetar alguien a mi argumentación a favor de una concepción compatibilista del saber. No, no es así; el saber científico-natural y el humanístico no se acercan, en ningún momento se identifica uno con el otro, o peor aún, se reduce; lo que siempre ha estado cerca y forma un continuo son las formas de comprender, explicar y prever. «En ese caso, parece que, de ser correcta la interpretación propuesta de la distinción homónimo/heterónimo al defender la continuidad entre el saber humanístico y el saber científico-natural, lo propio de la racionalidad, del espacio de las razones de McDowell, se va a la basura, pues las relaciones de justificación en el espacio lógico del que habla McDowell se reducen básicamente a distintas clases de explicación mediante algún tipo de razonamiento inductivo», nuevamente alguien podría objetar mi argumentación. Bueno, sí, pero es una cosa decir esto, y otra muy diferente decir que por el hecho de que haya formas de razonamiento inductivo en juego se aspire a alcanzar generalizaciones homónomas o leyes acabadas. Lo cual no es algo que se quiera defender como inherente al saber hetero-

²⁶ El que sean conceptos relativos a los intereses de los agentes no es precisamente equivalente a decir que estos conceptos sean sensibles al contexto, como se repite en la actualidad. Incluso Kim afirma lo anterior: «[...] pero debemos tener en mente el hecho de que explicar es una noción maleable y frágil; algunos dirán que lo que cuenta como una explicación es altamente sensible al contexto además de un asunto pragmático (sino es que enteramente relativo o subjetivo) [...]» (Kim, 2005; 130).

nómico. Y esto indica toda una serie de diferencias entre distintas disciplinas, tanto al interior de las humanidades, como de las ciencias sociales, o incluso las científico-naturales, que se pueden considerar que vendrían determinadas por intereses epistémicos distintos.

«¿Se buscaría eliminar la racionalidad propia del saber y la comprensión humanística con la distinción homonómico/heteronómico?», podría preguntar el defensor de las humanidades. No veo cómo; lo que sí se quiere es eliminar diferencias obsoletas entre la comprensión propia del saber humanístico y el saber científico-natural, como lo es aquella que tiene que ver con el rechazo de la generalización heteronómica en las humanidades, o aquella otra que tiene que ver con la ausencia de vocabulario compartido. El objetivo, como se planteó al inicio, es mostrar que hay continuidad más allá de las diferencias inevitables en el vocabulario, en algunas de las relaciones de justificación, y en ciertos intereses. De ningún modo se busca subestimar estrategias de persuasión y convencimiento propias del debate argumentado como el experimento mental, las distintas clases de argumentaciones y los modos de interpretarlas, pero no es exclusivo de la filosofía todo ello; en la investigación científico-natural no son ajenos los experimentos mentales y los modos de interpretar los experimentos y las argumentaciones.

Tampoco, por otra parte, se busca reivindicar alguna suerte de homogeneidad metodológica, pues ésta parece ser una cosa, mientras que compatibilismo epistémico y metodológico es otra muy distinta; método homogéneo apunta a un sólo método, mientras que compatibilismo metodológico indica un número importante de métodos, tantos como disciplinas si así se quiere, que no son incompatibles entre sí. Y esta compatibilidad puede estimarse en términos de qué tan

heteronómico es el saber en cuestión. Pero este punto también merece una discusión detenida aparte.

¿Cómo se puede ver que la distinción entre saber humanístico y saber científico-natural está contenida en aquella otra –lógicamente, por supuesto–?: en la medida en que la distinción homonómico/heteronómico davidsoniana nos permite construir un modelo del saber en su totalidad a partir de seis aspectos compartidos, y a partir de este modelo –que se puede formular lógicamente si se quiere– podemos obtener como consecuencias lógicas un número de casos de saber –principalmente saber humanístico, social y saber científico-natural–. Y debido a esta procedencia común hay continuidad y plena compatibilidad. Nunca superposición, como lo presuponen los fisicalistas reductivistas y sus enemigos.

Al ser de grado más que de naturaleza, tal y como sucede con aquella otra distinción, la autonomía del saber humanista puede plantearse, por lo tanto, de manera menos dramática de lo que usualmente se hace, y sin las consecuencias, nefastas desde mi punto de vista, de intentar aislar el saber humanístico del saber científico-natural. La autonomía de las humanidades tiene más que ver con los intereses que mueven sus investigaciones, con los intereses que nos llevan a preferir un vocabulario y unas explicaciones que con una metodología o visión supuestamente única y exclusiva.

BIBLIOGRAFÍA

Cintora Gómez, A. (2005). *Los presupuestos irracionales de la racionalidad*. Barcelona: Rubí & Anthropos & Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

- Davidson, D. (1970a). «Events as Particulars». En: *Essays on Actions & Events*, Oxford: Clarendon Press. (Hay traducción al español en UNAM/Crítica, 1995.)
- _____. (1970b). «Mental Events». En: *Essays on Actions & Events*.
- Feldman, R. (2000). «The Ethics of Belief». *Philosophy and Phenomenological Research* 60; 667-695.
- Herstein, G.L. (2005). «Davidson On the Impossibility of Psychophysical Laws». *Synthese* 145; 45-63.
- Kim, J. (2003). «Philosophy of Mind and Psychology». En: Ludwig, K. (ed.), *Donald Davidson*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. (2005). *Physicalism, Or Something Near Enough* Kim. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- King's College, London Institute of Psychiatry & NHS 2010, Study Reference 10/H0807/16: *Transcranial Magnetic Stimulation for Anorexia Nervosa*.
- Laudan, L. (1984). *Science and Values*. Berkeley, Cal.: University of California Press.
- _____. (1996). *Beyond Positivism and Relativism*. Boulder, Col.: Westview Press.
- Levine, J. (1983). «Materialism and Qualia: The Explanatory Gap». *Pacific Philosophical Quarterly* 64; 354-361.
- Lewis, D. K. (1994). «David Lewis: Reduction of Mind». En: Guttenplan, S. (ed.), *A Companion To the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.
- Loar, B. (1981). *Mind and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDowell, J. H. (1994). *Mind & World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- _____. (2004). «Naturalism in the Philosophy of Mind». En: De Caro, M. & D. Macarthur (eds.), *Naturalism in Question*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ramberg, B. (1999). «The Significance of Charity». En: Hahn, E. L. (ed.), *The Philosophy of Donald Davidson*, Chicago & LaSalle, Illinois: Open Court.
- Simons, P. (2003). «Events». En: Loux, M. J. & D. W. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford & New York: Oxford University Press.
- Stanley, J. (2005). *Knowledge and Practical Interests*. Oxford: Oxford University Press.
- Wright, G. H. (1971). *Explicación y comprensión*. Tr. Luis Vega R. Madrid: Alianza Universidad.

RESUMEN

En el presente ensayo se defiende que, además de la diferencia obvia entre sus vocabularios respectivos, hay muchas menos diferencias entre el saber científico-natural y el saber humanístico de las que usualmente se reconocen. Esto no quiere decir, ni mucho menos es equivalente a afirmar, que hay reducción teórica, metodológica u ontológica, o que no tenga sentido hablar de la autonomía conceptual del saber humanístico. De este modo, hay continuidad entre la filosofía, el resto de las humanidades, y la investigación científico-natural; y esto no es incompatible con la autonomía del saber humanístico. Una interpretación de la distinción entre saber homonómico y saber heteronómico proporciona una plataforma para explorar una visión compatibilista entre el saber humanístico y el saber científico-natural. Las diferencias no lingüísticas entre saberes son más de grado que de naturaleza. La autonomía del saber humanista, consecuentemente, puede replantearse sin tentaciones revisionistas.

Palabras clave: ciencias naturales; humanidades; Davidson; saber homonómico; saber heteronómico.

ABSTRACT

In this paper I argue that, besides the obvious distinctions in their respective vocabularies, the differences between humanistic and scientific knowledge are thinner than is usually recognized. This doesn't mean, and is not equivalent to the claim, that there is a theoretical, methodological or ontological reduction, or that is senseless to talk about the conceptual autonomy of humanistic knowledge. In this sense, there is

continuity between philosophy, the rest of the humanities, and scientific inquiry; this is not incompatible with the autonomy of humanistic knowledge. An interpretation of the distinction between homonomic and heteronomic knowledge sets the stage for a compatibilist view of humanistic and scientific knowledge. Non-linguistic differences among disciplines are of grade rather than of nature. Humanistic autonomy, in consequence, can be restated without revisionist temptations.

Key words: natural sciences; humanities; Davidson; homonomic knowledge; heteronomic knowledge.

Aldo Leopold y la Ética de la Tierra

Teresa Kwiatkowska

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

kwiat@xanum.uam.mx

Me parece inconcebible que una relación ética con la tierra pueda existir sin amor, respeto y admiración por la tierra, y una alta consideración por su valor.

Desde luego que con valor me refiero a algo mucho más amplio que el mero valor económico; quiero decir, valor en el sentido filosófico.

Aldo Leopold

Está de moda señalar minuciosamente el desmedido impacto que los seres humanos hemos infligido al ambiente natural alterándolo de maneras, en su mayoría, destructivas. Si bien la preocupación por los efectos nocivos de la actividad humana en el mundo natural no se limita a la época moderna, es sólo en las últimas décadas que se ha reconocido ampliamente la gravedad de los problemas ambientales, iniciándose así la búsqueda de soluciones posibles. Al mismo tiempo es preciso recordar que nosotros no podemos vivir sin domesticar o humanizar en gran medida nuestro entorno. Moldeamos el ambiente a través de decisiones individuales y colectivas, que se toman en concordancia con diversos requerimientos

y criterios de valor. Algunos de éstos son precisamente de orden económico, otros tienden a proteger el mundo natural que habitamos; distintas perspectivas generan variadas respuestas y dan lugar a diferentes acciones. La conservación de la diversidad biológica está íntimamente ligada a casi todos los aspectos de la vida humana. Sin embargo, la progresiva desaparición de los bosques, ante todo pluviales, la pérdida de la biodiversidad en razón de la destrucción de su hábitat y el posible cambio climático no provocan una atención y acción proporcionales a la seriedad de los problemas.

Aquí conviene recordar que todas las elecciones relacionadas con el mundo natural están íntimamente ligadas con preferencias y deseos humanos. En general, la mayoría de las personas llegan a preocuparse por el daño infringido al ambiente sólo cuando lo perciben como un peligro para los propios intereses humanos. Si, por ejemplo, el factible calentamiento global no abrigara consecuencias nocivas para nosotros, probablemente su riesgo se vería acompañado por la indiferencia. Para no caer en confusiones, hay que aclarar que la perspectiva antropocéntrica es una condición ontológica del ser humano. No podemos entender el mundo y la vida que alberga desde otra perspectiva que no sea la humana. Toda la realidad está sujeta a nuestras propias interpretaciones, a una humanización. Nada tiene sentido, nada tiene un fin sin que el hombre conceda un valor a una cosa o a un ser viviente. Somos también nosotros quienes establecemos derechos y obligaciones. En fin, los intereses del ser humano dominan las doctrinas éticas de la filosofía moral occidental.

Igualmente, importa recordar que, a lo largo de la historia y hasta mediados del siglo XIX, ha dominado la idea de que el mundo natural constituye una adversidad si se deja tal cual frente a los recursos que su cultivo puede procurar. La na-

turalidad indómita fue percibida como hostil, salvaje, incluso malvada. En la historia de la conservación americana, los Románticos (Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau y John Muir) fueron los primeros escritores que abandonan la idea de la naturaleza como un lugar peligroso y horrible del tiempo de los pioneros, para convertirla en un entorno digno de ser admirado, en un signo de identidad, en la reivindicación de un espacio vital para el ser. La naturaleza salvaje ya no es un lugar a domesticar, sino un espacio a preservar. Muir (1838-1914), uno de los más importantes e influyentes naturalistas de su época, concibe una visión casi religiosa de la naturaleza y critica una superflua civilización materialista y utilitarista, que aleja al hombre moderno del entorno natural. Esta sensibilidad romántica y el afán racional de preservar extensas áreas naturales llevaron a la creación de parques naturales nacionales, como los de Yellowstone y Yosemite. El primero fue creado por el decreto del presidente Grant, en 1872, y, el segundo, por Abraham Lincoln en 1864. Por otra parte, los conservacionistas como Gifford Pinchot y sus seguidores, herederos de la Ilustración, presuponían que los imperativos biológicos fundamentales deberían cimentar las decisiones ambientales, y abogaban por armonizar las necesidades económicas de las comunidades con los principios ecológicos para el uso prudente de la Tierra.

Fue justamente Aldo Leopold (1887-1948), académico de la Universidad de Wisconsin, y un especialista en el manejo de recursos forestales, quien reunió las dos tendencias en una visión que ha afectado la conservación contemporánea de los recursos naturales de manera más profunda y duradera. Fue uno de los profesores de la ecología silvestre que fundaron la primera área protegida de la naturaleza indómita, y pionero en restauración de las comunidades de las plantas nativas

(ver Meine, 1988). Cuando un joven guardabosques vio por la primera vez el paisaje de Gila (al suroeste de Nuevo México), en 1915, quedó impresionado por la naturalidad de esta tierra de majestuosas y escarpadas montañas, profundos cañones y hermosísimo bosque. A consecuencia de esto, dedicó la siguiente década de su vida para la designación de Gila como área silvestre, logrando su propósito en junio de 1924, cuando el Servicio Forestal de los Estados Unidos designó a una porción del aquel bosque (Gila National Forest) como la primera área silvestre oficial del país. Años después, durante uno de sus viajes para cazar allá, Leopold reflejó lo siguiente:

Alcanzamos un viejo lobo a tiempo para ver el verde fuego decreciendo en sus ojos. Fue en este momento cuando me di cuenta, y lo recordé durante toda mi vida, que hubo algo nuevo, desconocido en sus ojos [...] algo solamente personal de ella y de la montaña. Estuve joven e impetuoso en estos días; pensé que menos lobos y por tanto más venados, crearían un paraíso para los cazadores. Pero viendo morir este verde fuego, sentí que ni el lobo y la montaña concordaron con mi fantasía.

Las ideas tempranas sobre la conservación las formuló en el ensayo titulado: «Some Fundamentals of Conservation in the Southwest», escrito en 1924. En otro artículo elaborado en el mismo año, Leopold señaló una relación bastante problemática entre el pastoreo de vacas, la quema de bosques y praderas, con la erosión del suelo (ver Leopold, 1924). También, hay que recordar que en 1918, en un artículo poco conocido, indicó los peligros de la mezcla genética de los peces nativos acostumbrados a los hábitats específicos (ver Leopold, 1918; 101-102).

Sin embargo, ha sido la publicación póstuma de su libro *A Sand County Almanach and Sketches Here and There* lo que le llevó a la fama. Este libro tiene dos partes claramente diferenciadas. En la primera, Leopold relata, con sencillez y afecto, magníficas experiencias de sus vivencias en el campo, acorde al devenir de las estaciones: la llegada de la primavera, las diferentes clases de aves (era un experto y reputado ornitólogo), la vida en el bosque, la nieve, el viento, los incendios, el suave movimiento de las plantas en las grandes praderas, la nevada en invierno. En la segunda parte del libro desarrolla su pensamiento, apuntando unas ideas sumamente simples, pero de una lógica tajante en la aceptación de los componentes biológicos como bases fácticas de una ética idónea para los sistemas naturales y entornos humanos.

Su corto pero célebre escrito *La ética de la tierra* resalta la trascendencia de la ética ambiental en el manejo del entorno natural, encabezando así los credos nuevos de nuestra época. La intención general de Leopold fue poner de manifiesto que la tierra, desde el punto de vista moral, no debiera ser considerada como una propiedad sino como una *comunidad a la cual pertenecemos todos*. Después de varios años de trabajo de campo en el manejo de bosques, llegó a la conclusión de que los puros reglamentos y las políticas conservacionistas, por más oportunos que sean, no bastan para disminuir la destrucción del ambiente. Es necesaria una «ética de la tierra» que incluiría a los ecosistemas y sus habitantes no humanos en la preocupación moral. Así que propuso ampliar su cobertura hasta las relaciones de la humanidad con la tierra en su conjunto, lo que implica *ipso facto* un profundo cambio de contenido en la normatividad tradicional. En este texto él acredita la administración de los ecosistemas no sólo con emociones y principios morales, sino también con un saber

científicamente verificable. Su nuevo enfoque que reconoce el valor de toda la vida, humana y no humana, en una visión integrada del mundo, convierte al libro *A Sand County Almanac* en la biblia del movimiento ambientalista mundial. Inclusive varias corrientes de la ética ambiental y de las políticas de conservación actuales hunden sus raíces en las ideas expresadas de Leopold. Allí escribe: «Una ética de la tierra cambia el papel del *Homo sapiens* de conquistador de la Tierra por el de mero miembro y ciudadano de ella. Ello implica respeto para sus semejantes y también para la comunidad como tal». De hecho, Leopold puede ser considerado como uno de los visionarios ecológicos cuyas ideas y sugerencias tardaron alrededor de setenta años para por fin repercutir en la definición del concepto de manejo de los ecosistemas, el cual combina los proyectos utilitarios de Pinchot con los ideales de conservación propuestos por Muir. Escribió:

[...] un sistema de conservación basado solamente en un egoísta interés económico es irremediabilmente desequilibrado. Tiende a ignorar, y por lo tanto a eliminar finalmente, muchos elementos en la comunidad de la tierra que no tienen valor comercial, pero que son (hasta donde nosotros sabemos) esenciales para que ésta funcione sanamente. Asume –erróneamente, creo yo– que las partes económicas del reloj funcionarán sin las partes no económicas (1949; 251).

Cuando Aldo Leopold afirma que las políticas de conservación, apoyadas únicamente en el interés propio económico, son insensatas, todos le dan la razón. Luego, señala agudamente que la cuestión de los incentivos financieros que podrían aliviar la pobreza e indicar una alternativa viable que se aleje de las prácticas ambientalmente dañinas tiene que resol-

verse con prontitud. Estas ideas han alterado todas las políticas ambientales posteriores más allá de su país nativo; en la toma de decisiones la humanidad empezó a compartir la importancia ética con su entorno natural. La conservación del mundo natural, aparte de las consideraciones científicas y económicas, había adquirido una perspectiva ética.

A diferencia de las tendencias religiosas o místicas que frecuentan los debates morales acerca de las relaciones de los humanos con el mundo natural, Leopold cimentó su reflexión en las ciencias biológicas de su tiempo. En la introducción a su libro, escribió: «Que la tierra sea una comunidad constituye el concepto básico de la ecología, pero el que se deba amar y respetar a la tierra es una extensión de la ética» (1996; 236). Parte del concepto de «comunidad biótica» y considera al ser humano una parte intrínseca de la naturaleza. Señala los pasos de la evolución ética desde la perspectiva de la preocupación por la excelencia moral personal, pasando por las relaciones que se dan entre el individuo y la sociedad, hasta la relevancia de los lazos con nuestro medio natural. En la *Ética de la Tierra* escribe: «La primera ética se ocupó de la relación entre los individuos [...] Ampliaciones posteriores trataron de la relación entre el individuo y la sociedad [...] Hasta ahora no hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la tierra y con los animales y plantas que crecen sobre ella [...] La extensión de la ética a este tercer elemento en el ambiente humano es [...] una posibilidad evolutiva y una necesidad ecológica» (1998; 62).

Bajo la influencia de Charles Darwin, considera a la ética como un proceso que forma parte de la evolución ecológica y «una limitación de la libertad de acción en la lucha por la existencia». La tierra de su discurso es un nombre genérico para el medio ambiente y comprende, en sus palabras, «los

suelos, las aguas, las plantas y los animales» (1998; 62). Dentro de esta reflexión, el humano deja de ser dueño de la naturaleza y también un intruso que perturba los ritmos del mundo natural, para convertirse en integrante de la «comunidad biótica». En su cuento sobre el «roble nudoso», Leopold escribe: «Así, quien posee un viejo roble nudoso posee más que un árbol. Posee un biblioteca histórica y un asiento exclusivo en el teatro de la evolución» (1996; 30). Aquí hay que resaltar que Leopold no cuestiona en ningún momento la ética tradicional; sólo propone su extensión a las relaciones de la humanidad con la Tierra y, por tanto, un cambio de contenido en la normativa tradicional. Toma en cuenta las diferencias entre humanos y no humanos, pues a ambos les otorga consideración moral, si bien les da un trato distinto. Se centra en la interrelación de todas las formas de vida, incluyendo a los componentes abióticos (no vivientes) del entorno. De esta forma, propugna un desplazamiento del centro del interés moral desde lo momentáneo e individual hacia lo temporalmente más duradero y hacia un círculo más amplio de bienestar. Su ética se convierte en la expresión axial de una perspectiva centrada en la naturaleza. Queda claro que cada extensión de la esfera ética significa la entrada de un nuevo miembro a la comunidad moral, un miembro que, considerado de una manera no instrumental, es digno de respeto y consideración moral. Es, por tanto, que la ética de la tierra articula valores que compiten con nuestras preferencias actuales, puesto que casi toda la tradición ética se restringe al mundo de la cultura humana, donde todo lo demás, como la flora, la fauna y, más en general, la Tierra, no cumplen más que una función propiamente instrumental. La filosofía moral tradicional no promueve ninguna obligación moral directa en relación con los ecosistemas, las plantas o los animales. Una de las carac-

terísticas más distintivas de la presente filosofía ambiental, heredada del pensamiento de Leopold, es el esfuerzo por desarrollar una teoría del valor no antropocéntrica, que defina el *bien* independientemente de cualquier cualidad humana, un *bien* cuyas propiedades se encuentren en un mundo terrestre no humano. Sin embargo, hay que subrayar que el propósito de la «ética de la tierra» no consiste tanto en atribuirle un valor «intrínseco» a los ecosistemas, como lo sugieren las corrientes no antropocéntricas de la ética ambiental, sino más bien en reconocer los múltiples valores comunitarios y buscar la integración de valores pluralistas en múltiples niveles. Esto ofrece una base potencial para proteger y conservar la diversidad cultural y biológica de maneras socialmente justas y económicamente eficientes.

En consecuencia, Leopold sugiere la existencia de una relación íntima e indisoluble entre el bienestar humano y el de las otras especies biológicas, invitándonos a reflexionar sobre nuestras actitudes hacia el mundo, un entorno del que formamos parte. Su visión nos conduce a considerar el bienestar de la naturaleza como parámetro del carácter moral de nuestras acciones. En términos prácticos, él no se opone a las actividades humanas necesarias para producir alimentos, utilizar los recursos o diseñar el paisaje. Lo que impugna es la contaminación del ambiente y la destrucción de la biodiversidad, que recientemente cubre con su manto negro desde el material genético, hasta los ecosistemas enteros. Se trata de una ética cuya tarea no consiste en moralizar, sino en iluminar a los seres humanos acerca de quiénes somos, qué lugar ocupamos y qué hacemos. Por lo tanto, su ética de la tierra es un espejo, no un modelo. En su famoso pronunciamiento, Aldo Leopold asume que «una cosa es correcta cuando tiende a mantener *la integridad, la estabilidad y la belle-*

za de la comunidad biótica; y es incorrecta cuando tiende a hacer lo contrario» (1949; 224-225).

De hecho, las hipótesis que conciben a la comunidad biótica (con toda la vida que ésta cobija) como un sujeto moral que exige respeto, así como la forma en que varios filósofos han interpretado a Leopold, redundan en propuestas éticas que asumen la independencia del valor de los sujetos biológicos como individuos o colectividades. Incluso, unos filósofos ambientales toman estos conceptos simbólicos al pie de la letra, y aceptan que ciertos rasgos objetivos de los ecosistemas como la integridad, la estabilidad y la belleza constituyen fuentes de valor intrínseco y fundamento de obligaciones morales, o, mejor dicho, el «principal aserto prescriptivo» que debería ser adoptado como un punto central de la legislación ambiental (ver Westra, 2003; 165-180). Por otra parte, John Baird Callicott, en «La ética de la tierra en nuestros días», afirma que *la integridad y la estabilidad* de los ecosistemas ha de entenderse metafóricamente como «salud» o «capacidad de autorrenovación» que se traduce en criterios objetivos como la diversidad de especies o la variabilidad genética (ver Callicott, 2004; 45-68). Tradicionalmente, el concepto de la *integridad* suele designar nuestro sentido de la totalidad y el bienestar, o la total o amplia gama de aptitudes poseídas por una persona. En el contexto estrictamente ecológico lo definen como *funcionalidad* de los ecosistemas, el cual se traduce en la condición de operación normal de un ecosistema cuando posee todos sus elementos funcionales operando adecuadamente, y cuando sus procesos se encuentran en condiciones estables y duraderas. No cabe duda que Leopold nos dio una idea simbólica de la necesidad de utilizar la información biológica y ecológica en la toma de decisiones sobre nuestro bioentorno. Pero hay que

resaltar que la naturaleza resiste la imitación a través de un modelo fijo, y por tanto todas las decisiones ambientales son y serán tomadas a partir de un conocimiento incierto e incompleto. Dejando atrás dudas, preguntas y críticas que rodean el concepto de *integridad* en el mundo natural; es cierto que las ideas expresadas por Leopold hace muchas décadas pueden desempeñar un papel crucial dentro de nuestras relaciones con el ambiente sustituyendo a las actitudes estrictamente económicas. Conocer las dimensiones biológicas de los problemas ambientales junto con nuestra integridad moral nos ayudaría, ciertamente, a escoger la mejor alternativa ecológica y social.

Oscar Wilde escribió una vez que el peor crimen del ser humano era la falta de imaginación; pues no nos compadecemos de aquellos males de los que no tenemos experiencia directa, ni de aquellos a los que no hemos asistido. Cuando todos los sistemas éticos desarrollados hasta el momento han fracasado en su intento de universalidad, surge la pregunta de por qué motivos no hemos sido capaces de encontrar una guía común para nuestras acciones. Quizás por esta razón Leopold sostuvo que «podemos ser éticos sólo en relación con algo que podemos ver, sentir, entender y amar o en lo que tenemos fe» (1998; 69). Esta creencia suya sobre las emociones nos obliga a reflexionar y, esto es más importante, a *sentir* los motivos de las decisiones que tomamos diariamente. Más allá del lenguaje, nuestras emociones se configuran como colina desde la cual exploramos el mundo que nos rodea, el punto de partida hacia los otros, e incluso hacia lo más básico del mundo natural que nos rodea.

Igualmente, Leopold piensa que la protección de la naturaleza silvestre ayuda a fomentar la felicidad y el florecimiento de los seres humanos, alentándonos espiritualmente

para ser mejores personas. En la naturaleza «vemos eternamente lo que nos salva»; nuestra recreación y disfrute de sus fenómenos y sus criaturas concuerda con un fuerte sentido moral y virtuoso. «Estoy protegiendo la selva lluviosa» se transforma en «Soy parte de la selva lluviosa y me protejo a mí mismo. Soy parte de la selva lluviosa que recientemente alcanzó la autoconciencia». Superando las ilusiones antropocéntricas, Leopold comenzó a «pensar como una montaña» (ver Sessions, 1979).

En virtud de este enfoque, se opta por la igualdad biótica según la cual todas las cosas naturales –los ecosistemas, la vida, los paisajes, los suelos, las montañas, las praderas, el conjunto del mundo natural– tienen derecho intrínseco a existir. En su visión, la presencia del valor intrínseco es independiente de cualquier razón, interés o apreciación del ser humano. De la filosofía moral de David Hume y Adam Smith, Leopold toma prestado el concepto de altruismo como fundamento de los valores y juicios morales dentro de la comunidad social. Pero, más que nada, los valores de la conservación del mundo natural se desprenden de la relación íntima del ser humano con la tierra. «La ética que complementa y guía la relación económica con la tierra presupone una “imagen mental” de la tierra como un mecanismo biótico».

Son las ciencias de la vida las que nos formulan una «imagen mental» de la naturaleza. Sin embargo, «la imagen no es un último análisis del mundo natural en sí, se trata solamente de una imagen de nuestra relación con la naturaleza» (1976; 24), como lo indicó Werner Heisenberg, un reconocido físico de principios del siglo pasado. La ecología no proporciona secuelas éticas que puedan orientar las actitudes individuales y políticas sociales benéficas para el ambiente natural. La investigación científica del mundo natural y la búsqueda ética

de nuestras experiencias morales son indagaciones independientes; cada una de ellas se desarrolla en diferentes terrenos de información y goza de consecuente autonomía. Pero, a pesar de que a los valores o virtudes de la ética ambiental no se llega por la vía de las ciencias de la naturaleza, éstas pueden sugerirnos un camino útil en la toma de decisiones sociales y ambientales, y ayudar a activar la más amplia voluntad social, imprescindible para conservar las diversas comunidades ecológicas. Como lo expresó Ernst Mayr, reconocido biólogo contemporáneo: «La ignorancia de los hallazgos de la biología es fundamentalmente dañina cuando los políticos están obligados a enfrentar problemas como la sobrepoblación mundial, el agotamiento de los recursos renovables y no renovables, los cambios climáticos peligrosos, el incremento de las necesidades agrícolas en el mundo entero y la destrucción de los hábitats naturales». Su opinión coincide con las ideas de nuestro autor, quien sostuvo que el juicio moral responsable debe basarse en una comprensión plena del significado de los hechos.

Leopold, muy prudentemente, define la ética como una «especie de guía para enfrentar situaciones ecológicas tan nuevas e intrincadas, o que involucren reacciones diferidas tales que la trayectoria de la conveniencia social no sea discernible para el individuo promedio» (1998; 239) o, mejor dicho, que abarcan reacciones en un futuro tan lejano que una persona común no puede predecir las consecuencias últimas de dichas circunstancias. Siguiendo sus conjeturas, la ecología y la ética deberían coparticipar en la concepción del mundo, de tal modo que podamos ver a través del impacto combinado de los resultados experimentales y los nuevos conceptos éticos. Este enfoque integrado de la relación entre la sociedad humana, la economía y los sistemas naturales,

permite el logro de las metas sociales al tiempo que se conserva el mundo natural.

No obstante, la ética de la tierra tiene también sus problemas. Da lugar a una serie de preguntas que involucran las funciones vitales de todos los integrantes de la comunidad (seres humanos *versus* no humanos); el estatus, la intensidad y las fronteras temporales y espaciales de la comunidad; la clase de obligaciones que tenemos para con los demás miembros de la comunidad. A todas estas cuestiones, los ambientalistas les han dado diversas respuestas. Todavía no está claro en los sistemas legales quién tiene la obligación de preservar la biodiversidad de invaluablees áreas naturales, como el bosque tropical, los pantanos y demás. Más aún, vivimos en un mundo donde millones de personas sufren desnutrición, hambre y extrema pobreza. «Sin lugar a dudas –escribe el filósofo ambiental Brian Norton– Leopold y Carson han contribuido más que nadie a configurar el pensamiento de los ambientalistas actuales, y ellos compartían la voluntad de llegar con sus argumentos a instancias políticas relevantes. Ambos estaban profundamente comprometidos con una perspectiva biocéntrica y atacaron la arrogancia humana. Sin embargo, cuando se encontraban en arenas políticas enfatizaron siempre argumentos orientados hacia el bienestar humano».

Para finalizar, hay que recordar, como lo apuntó el humanista y microbiólogo René Dubos (autor de la frase «Pensar globalmente, actuar localmente»), que: «La conservación se desprende de los valores humanos; su sentido más profundo está en el contexto y en el corazón humano. Salvar pantanos o bosques de secoya no exige una justificación biológica como tampoco lo requiere oponerse a la crueldad y al vandalismo» (ver Dubos, 1972). Y –éste es el punto primordial– nuestra

intuición moral, la cual valora al mundo natural con todas sus criaturas, no requiere de una hipótesis científica sobre su modo de organización. Las diferentes percepciones de una maravillosa diversidad de plantas, animales y microorganismos, «allá afuera», pueden capturar la imaginación de las personas, despertando su sensibilidad y su responsabilidad moral. Es importante señalar que si los valores ambientales llegaran a ser compartidos, esto podría significar un acuerdo para negociar diferencias y conciliar nuestras necesidades y preferencias con la conservación de las riquezas biológicas que corren el riesgo de desaparecer.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, P. (1995). *Aldo Leopold, American Ecologist*. Nueva York: Franklin Watts/Grolier.
- Brown, D. E. & N. B. Carmony (eds). (1990). *Aldo Leopold's Southwest. (Twenty-six early writings)*. Albuquerque: University of New Mexico Press. [Publicación original: *Aldo Leopold's Wilderness*, Stackpole Books].
- Callicott, J. B. (2004). «La ética de la tierra en nuestros días». En: Valdés, M. (ed.), *Naturaleza y Valor: Una aproximación a la ética ambiental* (pp. 45-68), México: Fondo de Cultura Económica.
- Callicott, J. B. & E. T. Freyfogle (eds). (1999). *Aldo Leopold: For the Health of the Land. (Previously unpublished essays and other writings)*. Washington DC: Island Press/Shearwater Books.
- Callicott, J. B. (ed). (1987). *Companion to A Sand County Almanac*. Madison: University of Wisconsin Press.

- Dunlap, J. (1993). *Aldo Leopold-Living With the Land*. Nueva York: Twenty-First Century Books/Henry Holt.
- Flader, S. & J. B. Callicot (eds). (1991). *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Flader, S. (1974). *Thinking Like A Mountain: Aldo Leopold and the Evolution of an Ecological Attitude Toward Deer, Wolves and Forests*. Columbia: University of Missouri Press.
- Kwiatkowska, T. & J. Issa (eds). (1998). *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*. México: Plaza y Valdés.
- Leopold, A. (1998). «La Ética de la tierra». En: Kwiatkowska, T. & J. Issa (1998).
- _____. (1996). *A Sand County Almanac*. Nueva York: Ballantine Books.
- _____. (1949). *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Londres: Oxford University Press,
- _____. (1933). *Game Management*. Nueva York: Charles Scribner's Sons. [Reimpreso en 1986 por University of Wisconsin Press, Madison].
- _____. (1924). «Grass, Brush, Timber, and Fire in Southern Arizona». *Journal of Forestry* 22 (6); 1-10. [Reimpreso en: *The River of the Mother God and Other Essays*. S. L. Flader & J. B. Callicott (eds). Madison: University of Wisconsin Press, 1991].
- _____. (1918). «Mixing trout in western waters». *Transactions of the American Fisheries Society* 47; 101-102.
- McCabe, R. (ed). (1989). *Aldo Leopold, Mentor*. Madison: Department of Wildlife Ecology, University of Wisconsin.
- McCabe, R. (1987). *Aldo Leopold, The Professor*. Amherst, WI: Palmer Publications.

- Meine, C. & R. L. Knight (eds). (1999). *The Essential Aldo Leopold*.
Madison: University of Wisconsin Press.
- Meine, C. (1988). *Aldo Leopold: His Life and Work*. Madison:
University of Wisconsin Press.
- Sessions, G. (1979). *Spinoza, Perennial Philosophy and Deep Ecology*. California: Sierra College.
- Tanner, Th. (ed). (1987). *Aldo Leopold, The Man and His Legacy*.
Ankeny, IA: Soil Conservation Society of America.
- Westra, L. (2003). «De Aldo Leopold al Proyecto de las Áreas
Silvestres: la ética de la integridad». En: Kwiatkowska,
T. & J. Issa (1998);165-180.

RESUMEN

En este artículo se desarrollan los conceptos centrales de la ética de la tierra defendida por el filósofo norteamericano Aldo Leopold. Se defiende que la ecología y la ética deberían coparticipar en la concepción del mundo, de tal modo que los seres humanos puedan ver a través del impacto combinado de los resultados experimentales y los nuevos conceptos éticos. Este enfoque integrado de la relación entre la sociedad humana, la economía y los sistemas naturales, permite el logro de las metas sociales al tiempo que se conserva el mundo natural.

Palabras clave: Aldo Leopold; ética de la tierra; antropocentrismo; comunidad biótica; ética ambiental.

ABSTRACT

In this paper I develop the central concepts of «land ethic» advocated by American philosopher Aldo Leopold. I argue that ecology and ethics should co-participate in the conception of the world, so that humans can see through the combined impact of the experimental results and new ethical concepts. This integrated approach to the relationship between human society, economy and natural systems, allows the achievement of social goals while preserving the natural world.

Key words: Aldo Leopold; land ethic; anthropocentrism; biotic community; environmental ethics.

La visión crítica del pragmatismo ambiental respecto a la ética ambiental tradicional

Víctor Hugo Salazar Ortiz
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes
vhsalaza@correo.uaa.mx

1. Antropocentrismo ambiental tradicional

Durante las tres últimas décadas del siglo pasado, y lo que va del presente, han tratado de enfatizarse, por diferentes medios, los compromisos morales¹ que tenemos como especie hacia el mundo natural. Éstos surgen a partir de la toma de conciencia de que los sistemas naturales que sostienen a nuestro planeta, así como la biodiversidad, se han venido atrofiando como consecuencia de la excesiva explotación

¹ En diversos tratados y programas internacionales relativos al medio ambiente (por ejemplo, «Conferencia de Estocolmo», «La cumbre de la tierra Río 92», «Johannesburgo 2002» y «Río+20») se emplea un lenguaje moral, pues se hace referencia a la necesidad de generar *principios* por medio de los cuales se tome una mayor conciencia de nuestra responsabilidad y de nuestras obligaciones hacia el mundo natural. Se esperaría con ello una modificación de nuestro comportamiento y nuestras actitudes ambientales. No se dice explícitamente que tengamos «compromisos morales», pero de acuerdo con lo que digo, claramente pueden suscribirse los conceptos referidos dentro de un lenguaje moral.

de los «bienes ecológicos»², y del constante vertimiento de sustancias contaminantes en el aire, agua y suelos.

Los desajustes de los ciclos naturales en los ecosistemas han sido provocados por diversos factores antropogénicos³, como son: 1) el descontrolado crecimiento demográfico de nuestra especie⁴, lo cual ha implicado a su vez el incremento y satisfacción de nuestras necesidades. Por esta razón, se ha requerido de una mayor cantidad de espacios, que han estado en constante expansión. Esto ha sucedido para que puedan llevarse a cabo las actividades productivas que hacen posible nuestra subsistencia. 2) La contaminación industrial, que es la principal responsable de la emisión de sustancias nocivas a la atmósfera, ríos y mar, o directamente al suelo, lo cual provoca erosión y filtraciones en los mantos acuíferos. 3) La agricultura y la ganadería. Sus métodos de producción promovieron la deforestación, y han provocado el agotamiento y la contaminación a gran escala en agua y suelos. 4) La producción de energía y combustibles fósiles (petróleo, gas y carbón), principales elementos generadores del calentamiento global. Paradójicamente, sin esta expansión, explotación de recursos e impacto ambiental careceríamos de los

² Generalmente se llaman recursos naturales a los suministros que los seres humanos obtenemos de la naturaleza; sin embargo, utilizaré *bienes ecológicos* para referirme a éstos, siguiendo la sugerencia que hace la Dra. Leonora Esquivel en su tesis doctoral (ver 2006; 195-198).

³ «El término antropogénico se refiere a los efectos, procesos o materiales que son el resultado de actividades humanas a diferencia de los que tienen causas naturales sin influencia humana. Normalmente se usa para describir contaminaciones ambientales en forma de desechos químicos o biológicos como consecuencia de las actividades económicas, tales como la producción de dióxido de carbono por consumo de combustibles fósiles» (<http://es.wikipedia.org/wiki/Antropogénico>).

⁴ En 1968 Paul Ehrlich publicó el libro *The population bomb*, en el que señalaba los elementos negativos que trae consigo la sobrepoblación de nuestra especie. Treinta años después sigue sosteniendo las mismas tesis, e incluso agrega las implicaciones del consumo contemporáneo. Ver : http://e360.yale.edu/feature/too_many_people_too_much_consumption/2041/.

bienes materiales, energéticos y alimenticios que hacen posible nuestro sostenimiento.

Indudablemente los seres humanos necesitamos recursos provenientes de la naturaleza para subsistir; sin embargo, la especie humana fue durante mucho tiempo poco consciente de la operatividad de los ecosistemas y del impacto que tienen las modificaciones antropogénicas en éstos (cambio de uso de suelo, contaminación, extracción excesiva de recursos, reducción o extinción de biodiversidad). En otras palabras, nuestra especie no ha respetado límites, y esto es en gran medida resultado de la creencia de que los *bienes ecológicos* son inagotables, y que la naturaleza tiene la capacidad de renovarse y regenerarse infinitamente.

Esa creencia ha sido desmentida recientemente⁵ y nos ha conducido a elaborar una autoevaluación y a formularnos algunas preguntas: ¿el mundo natural, y los seres que en él habitan, tienen algún valor que no sea necesariamente un valor instrumental a favor de nuestra especie? ¿Cómo podemos descubrir y argumentar que existen valores en el mundo natural que están más allá del reconocimiento que los seres humanos podemos hacer de ellos?

A lo largo de la historia se ha considerado a la naturaleza como un gran almacén que pone a nuestro alcance de manera gratuita sus «*servicios ecosistémicos*»⁶, para que los se-

⁵ En el Informe elaborado por el Club de Roma se señala «en un planeta limitado, las dinámicas de crecimiento exponencial (población y producto *per capita*) no son sostenibles». El planeta cuenta con recursos naturales no renovables, tierras de cultivo finitas y una capacidad de absorción de los productos contaminantes limitada. Así es que «si el actual incremento de la población mundial, la industrialización, la producción de alimentos y la explotación de los recursos naturales se mantiene sin variación, se alcanzarán los límites absolutos de crecimiento de la tierra durante los próximos cien años» (ver Meadows, 1972).

⁶ La Evaluación de los Ecosistemas del Milenio ha definido los servicios ecosistémicos como aquellos beneficios que la gente obtiene de los ecosistemas. Esos beneficios pueden ser de dos tipos: directos e indirectos. Se consideran beneficios directos la producción de

res humanos podamos usarlos y beneficiarnos de ellos. Esta visi3n del mundo natural parcel3 el valor de los bienes naturales en dos: por una parte, s3lo se consider3 valioso aquello que favorecía a nuestra especie, y se fue aprovechando y explotando, en algunos casos, hasta su agotamiento⁷. Por otra parte, aquello que no se consideraba útil para los fines prácticos de consumo y producci3n se veía como un estorbo; ejemplo de ello son algunas zonas de pastizales, de manglares, de humedales, e incluso regiones desérticas, consideradas como *espacios ociosos* mientras no se obtuviera alg3n beneficio de éstas, es decir, mientras no se generara ning3n tipo de capital mediante su explotaci3n, lo que explica la constante irrupci3n y modificaci3n humana en estas zonas para convertirlas en espacios rentables.

Fue necesario el desarrollo de las ciencias y de las ingenierías ambientales para que comenzara a investigarse y a explicar de manera más específica la interrelaci3n que se da entre organismos en un ecosistema, y para reconocer las alteraciones y los daños que provocan muchas de las intervenciones humanas en ellos. Las investigaciones y los estudios realizados por estas disciplinas hicieron posible que empezara a entenderse la naturaleza de manera diferente, ya no sólo como un mecanismo sin ning3n fin en sí mismo, sino como

provisiones –agua y alimentos (servicios de aprovisionamiento), o la regulaci3n de ciclos como las inundaciones, degradaci3n de los suelos, desecaci3n y salinizaci3n, pestes y enfermedades (servicios de regulaci3n). Los beneficios indirectos se relacionan con el funcionamiento de procesos del ecosistema que genera los servicios directos (servicios de apoyo), como el proceso de fotosíntesis y la formaci3n y almacenamiento de materia orgánica; el ciclo de nutrientes; la creaci3n y asimilaci3n del suelo y la neutralizaci3n de desechos t3xicos. Ver: <http://www.maweb.org/documents/document.439.aspx.pdf>

⁷ Evidencias históricas muestran que el problema del agotamiento de recursos naturales no es reciente, éste ha acompaado a los seres humanos durante toda su historia. La diferencia es que en el pasado, los impactos ambientales sólo tuvieron repercusiones a nivel regional; en la actualidad, en cambio, es un problema global. Ver Hughes 1981.

un conjunto de interacciones constantes entre todos los organismos que componen un ecosistema para alcanzar sus objetivos particulares y, a partir de éstos, su integridad ecosistemática.

La visión fragmentaria que se tuvo del mundo, por lo menos hasta finales de la década de 1960, fue catalogada como antropocéntrica, pues el único criterio empleado para valorar los objetos del mundo natural estaba asentado en función de la satisfacción, la utilidad o el bienestar que éstos pueden producir en las personas. Para hacer frente a esa manera parcial de ver el mundo natural, se propuso, en la década señalada, un cambio de perspectiva axiológica, es decir, hacer de lado el modelo antropocéntrico y pensar en uno biocéntrico o ecocéntrico que tomara en cuenta e incluyera, no sólo el bienestar de la especie humana, sino de todos los seres vivos, y en general de los ecosistemas. El bienestar de cualquier otro ser o entidad no humana, bajo el enfoque antropocéntrico, sólo tiene valor en la medida en que contribuye a algún beneficio humano, es decir, todo lo no humano sólo posee valor instrumental. Los enfoques biocéntrico y ecocéntrico, en cambio, lo que ponderan es la integridad de la naturaleza en general, la cual debe cuidarse y respetarse, independientemente del beneficio directo o indirecto que proporcionen a nuestra especie. Este valor especial y autónomo contenido en la naturaleza es denominado, por estas visiones, *valor intrínseco*.

2. Del valor instrumental al reconocimiento del valor intrínseco en los entes no humanos

La visión axiológica parcializada, a la que he hecho referencia, comenzó a ser cuestionada filosóficamente a partir de la

década de 1970. La crítica a tal visión obedece básicamente a la idea de que los seres humanos tenemos deberes morales hacia el mundo no humano, que no se reconocieron ni consideraron en el pasado. Se han señalado como posibles causas de esta falta de consideración moral dos hechos: el primero, una arraigada tradición religiosa que sostiene la idea de que los seres humanos somos creaturas divinas y que, por mandato divino, tenemos el derecho y la obligación de someter el mundo y las creaturas que en él habitan⁸; el segundo hecho, que justifica las acciones de dominio hacia el mundo natural, es que los seres humanos somos la única especie con capacidad racional y lingüística, lo cual nos permite tener una clara consciencia de nuestra conducta moral, de acuerdo con lo establecido desde Aristóteles:

La razón de que el hombre sea un animal social más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso la tienen también los otros animales. (Ya que por su naturaleza ha alcanzado hasta tener sensación del dolor y del placer e indicarse estas sensaciones unos a otros). En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y o dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apre-

⁸ Lynn White Jr. Publicó en 1967 el artículo titulado «*The Historical Roots of Our Ecological Crisis*», en el que señala cómo históricamente los seres humanos han ido modificando el entorno natural en su propio beneficio con ayuda de la ciencia y de la técnica (occidental), perjudicando, consciente o inconscientemente, el equilibrio ambiental. Para White nuestra ciencia y tecnología están muy compenetradas de «arrogancia cristiana», de manera que ve en ellas el origen de nuestros problemas ambientales. Ver White, 2007. Relacionadas con esta crítica, puede consultarse también Passmore, 1978; y Callicott, 1993.

ciaciones. La participación comunitaria de éstas funda la casa familiar y la ciudad (*Política*, 1253a).

Estas facultades naturales nos han convertido tradicionalmente en miembros de la comunidad moral, y nos han dotado además de un valor especial, denominado valor *intrínseco*, cuya característica principal es impedir cualquier tipo de instrumentalización o uso de nuestras personas como medio, es decir, gracias a ese valor obtenemos la garantía de que se nos trate con respeto y dignidad por «nuestro propio bien» o «por derecho propio»⁹. En este sentido una persona no puede ser utilizada como «medio» para que otra alcance un fin. El valor de la misma no puede asentarse en la consideración «si me es útil, entonces es valiosa». De acuerdo con las teorías que defienden la existencia de este tipo de valor, las personas siempre deben valorarse como fines en sí mismas, nunca de manera instrumental¹⁰.

Decir que sólo los seres humanos poseemos este tipo de valor y, por tanto, que sólo nuestra especie es digna de consideración moral, generó desconcierto y preocupación en los primeros filósofos ambientalistas, debido al radical sesgo antropocentrista con el que se justificaba nuestra falta de res-

⁹ Platón y Aristóteles ya hacían referencia a la existencia del valor intrínseco. Su visión de este valor era hedonista, pues radicaba en las experiencias placenteras, primariamente sensoriales, pero su valía aumenta si están acompañadas de la inteligencia. Este punto de vista ha sido acompañado a lo largo de toda la tradición filosófica occidental. Ver Zimmerman, Michael J., "Intrinsic vs. Extrinsic Value", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.) URL= <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/value-intrinsic-extrinsic/>.

¹⁰ La referencia clásica de este punto de vista es la empleada por Kant: «Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales llámense personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto de respeto)» (1983; 82-83).

ponsabilidad hacia todo lo no humano. Esta situaci3n motiv3 a un importante n3mero de fil3sofos a buscar, determinar y justificar las razones por las cuales algunas especies de animales no humanos y las entidades naturales, particular o colectivamente, merecen cierta consideraci3n moral; asimismo, establecer qu3 facultades o caracter3sticas deben tener los entes naturales no humanos que puedan considerarse an3logas al valor intr3nseco que otorgamos a nuestra especie, lo cual nos obligar3a respetarlas de manera semejante, tal como lo hacemos con los miembros de nuestra comunidad moral –al menos en teor3a.

a) Teor3as sensocentristas

Las primeras reflexiones que se produjeron al respecto sostuvieron y siguen sosteniendo un sesgo utilitarista, ceñidas por la directriz marcada por Jeremy Bentham de que lo moralmente importante no es si un ser sabe razonar o sabe hablar, sino si es capaz de experimentar placer y dolor (ver Bentham, 1970; 283). Esta capacidad, antes que cualquier otra, deber3a ser suficiente para otorgar consideraci3n moral a un gran n3mero de animales no humanos. Sin embargo, lo que tradicionalmente se ha tomado como criterio para recibir consideraci3n moral han sido las capacidades anteriormente señaladas: racionalidad y lenguaje. Peter Singer, fil3sofo de l3nea utilitarista, y principal promotor de la defensa del bienestar animal, señaala que «si un ser sufre, no puede haber justificaci3n moral alguna para negarse a tener en cuenta ese sufrimiento» (Singer, 1999; 44). Para 3l, los seres humanos tenemos el compromiso de expandir nuestro c3rculo moral, e incluir en 3ste a los animales (ver Singer, 1981).

Siguiendo por esta línea, el filósofo californiano Tom Regan, promotor de la defensa de los derechos animales, señala que la capacidad de sentir es sólo un primer elemento a considerar en los juicios morales, pero no el único ni el último. Para él, los principales criterios con los que debemos evaluar nuestras acciones hacia los animales tienen que ver con que éstos sean «sujetos de una vida» (ver Regan, 2004; 1-120), lo cual incluye, además de la sensibilidad, ciertas facultades psicológicas y conscientes (percepción, memoria, vida emocional, conciencia temporal). Esto los dota además de un «valor inherente» que los seres humanos, en tanto que agentes morales (ver Regan, 2004; 130), debemos respetar y promover como un derecho básico de los animales, en su condición de pacientes morales.

b) Teorías biocentristas

Los enfoques anteriores dejan insatisfechos a los filósofos de giro biocentrista, como Paul W. Taylor y Kenneth Goodpaster, quienes están de acuerdo en que lo primero que debe hacerse para avanzar hacia una ética ambiental auténtica es eliminar el antropocentrismo, el cual se origina en la valoración instrumental que los humanos hacemos de la naturaleza y de los seres que en ella habitan; de ahí que estos filósofos señalen que deben modificarse los principios axiológicos antropocéntricos que guían a la ética, y elaborar unos de giro biocéntrico, los cuales deben fundarse en el *bien propio* que cada ser se esfuerza por realizar para sostener su vida, y el cual constituye el fundamento de su valor intrínseco.

Para Kenneth Goodpaster, ni «la racionalidad, ni la conciencia, ni la capacidad de experimentar placer y dolor son

condiciones necesarias (aun cuando puedan ser suficientes) para recibir considerabilidad moral» (2004; 149), para él la única condición es el hecho de «estar vivo», pues tanto plantas y árboles, al igual que cualquier ser sensible, pueden verse beneficiados o dañados con nuestras acciones; por tanto, son candidatos a tener considerabilidad moral. Para Paul W. Taylor, cada organismo es un centro teleológico de vida, «es algo que ha de realizarse *como un fin en sí mismo*» (2005; 11), es decir, un individuo persiguiendo su bien propio de un modo propio con base en sus propios intereses, de los cuales puede ser o no consciente; esto no implica que por falta de consciencia podamos hacer con él lo que nos venga en gana¹¹. Para Paul W. Taylor, los animales y las plantas que conforman los ecosistemas tienen «valía inherente», es decir, un valor que es independiente de cualquier valoración instrumental y ninguna referencia al bien de cualquier otro (ver Taylor, 1989; 71).

c) Teorías ecocentristas

Una vez que se ha llegado a este punto, puede continuarse su ampliación para integrar en este tipo de reflexión a la totalidad de los ecosistemas, los cuales pueden ser considerados también como portadores de valor intrínseco. A este enfoque se le denomina ecocéntrico, y sus principales representantes son Aldo Leopold, Holmes Rolston III y Baird Callicott.

Aldo Leopold sería el primer representante del giro ecocentrista, pues en su texto «La ética de la tierra» muestra cla-

¹¹ Las plantas y los árboles no tienen consciencia de aquello que les beneficia o perjudica, esto no significa que, en tanto organismos vivos, no tengan intereses y fines por realizar.

ramente esta faceta, específicamente en el apartado «La pirámide de la tierra», en el que describe las diferentes formas en que la naturaleza se organiza a través de circuitos por los que fluyen todos aquellos elementos energéticos que hacen posible el funcionamiento y sostenimiento de las cadenas tróficas, las cuales mantienen con vida a nuestro planeta y a todos sus residentes, de manera que *ningún elemento o entidad son centrales*, sino que todos contribuyen para el buen funcionamiento de todo el sistema¹².

Holmes Rolston, por su parte, desarrolló una teoría con la que intenta mostrar y justificar que la naturaleza posee su propio valor sistémico. Toma como base las propuestas de la ética biocéntrica, pero introduce un elemento adicional con el que enfatiza su particular punto de vista, más holista que el de las éticas anteriores: «Si vamos a respetar toda la vida, tenemos que cruzar aún otra frontera, la que hay entre la zoología y la botánica, entre la vida que siente y la que no» (2004; 75). Lo que Rolston quiere mostrar y enfatizar es que *la vida* no está presente únicamente en los seres individuales, pues anterior a ellos existen múltiples interrelaciones entre diversos organismos naturales bióticos y abióticos, los cuales hacen posible la vida individual, de manera que nuestra preocupación por el medio ambiente debe ser holística más que individual; se debe buscar la armonía y el equilibrio en los ecosistemas, aunque esto en ocasiones conlleve el sacrificio de individuos particulares (ver Rolston III, 2004; 81).

J. Baird Callicott (ver Callicott, 2004; 99-127) por su parte, intenta sintetizar los objetivos generales de la ética ambien-

¹² Ver Leopold, 1949; 25-44. Otras teorías éticas ecocéntricas son elaboradas por varios representantes de la Ecología profunda (*Deep Ecology*). Una muestra suficiente de sus posiciones se encuentran en: Callicott, 1989.

tal e indicar los posibles rumbos que pueden orientar a esta nueva disciplina. É l parte de la idea de que la ética ambiental puede verse de dos maneras: como una filosofía aplicada, en cuyo caso sólo se trataría de una ampliación de la reflexión ética a un nuevo problema; o como una disciplina esencialmente teórica cuya tarea es desarrollar *una teoría del valor no antropocéntrica*. É sta es la postura defendida por Callicott la cual completa señalando que hay dos tipos de valoraciones, una instrumental cargadamente antropocéntrica, y otra que reconoce la existencia del *valor intrínseco* en los entes naturales, y es sobre ésta donde deben asentarse las bases de la ética ambiental. Callicott, por otra parte, considera que la ética ambiental debe ser ante todo *holística*, es decir, preocuparse por la *integridad ecosistémica*, antes que por la de los individuos o algunas especies, sean animales (liberación animal) u organismos vivientes en general (conativismo ético). Por último, Callicott apuesta por la formulación de una teoría ambiental única (*monismo*) que sirva para ofrecer una vía de resolución a los problemas ambientales, ya que considera que éstos no deben resolverse aplicando unas veces el utilitarismo y otras el deontologismo (*pluralismo*), puesto que ambas teorías son mutuamente contradictorias, lo cual genera desconcierto y desconfianza en las posibles soluciones ofrecidas por la ética ambiental para la resolución de los problemas (ver Callicott, 2005, 116-129).

Se puede concluir, a partir de lo dicho, que estas propuestas éticas comparten en común dos características básicas: en primer lugar, una visión antiantropocentrista, pues para los defensores de ellas la especie *Homo sapiens* no es la única que posee estados intrínsecamente valiosos, éstos

están presentes de diversas maneras en el mundo natural¹³, tanto en los animales no humanos, como en las plantas y en los ecosistemas; en segundo lugar, que la existencia de todo ente natural importa sin que medie en ello ningún tipo de finalidad, utilidad práctica o estética para la satisfacción humana. Su valor intrínseco, por tanto, radica en el mero hecho de existir, y en que cada entidad natural alcance su plenitud de acuerdo con su propia naturaleza.

3. Más allá del valor intrínseco: el pragmatismo ambiental

Los intentos de edificar una nueva ética que cambiara y modificara nuestras actitudes antropocentristas, y que hiciera algunas aportaciones importantes para contribuir a disminuir la problemática ambiental, tomó la noción del valor intrínseco como principio rector de sus propuestas. De acuerdo con cada uno de los puntos de vista ético-ambientales, el valor intrínseco puede encontrarse en la capacidad sensible (sensocentrismo), en el mero hecho de estar vivo (biocentrismo), o por formar parte de la naturaleza y desempeñar en ella una función esencial para el sostenimiento de todo el ecosistema (ecocentrismo).

Cada una de estas propuestas, aunque valiosas en sí mismas, no contribuyeron a poner en claro cómo enfrentar y resolver los problemas ambientales reales que como especie hemos generado, pues se quedaron atrapadas, desde el punto de vista de los filósofos ambientalistas pragmáticos, en un discurso me-

¹³ Entiéndase por mundo natural todo aquello que no es biológicamente humano ni producto humano. Ver Passmore, 2004; 263.

tafísico que no logró ocupar un lugar importante en los ámbitos social y político, de manera que se consiguiera algún tipo de cambio real en las actitudes de las personas, o en las decisiones políticas relacionadas con los problemas ambientales.

Las principales críticas del pragmatismo ambiental hacia las propuestas ético-ambientalistas que le precedieron son tres: la primera de ellas está dirigida hacia la obstinación en querer fundamentar la idea de que todo ser natural posee valor intrínseco (o inherente), y pretender justificar por medio de éste por qué todo ser natural es digno de consideración moral. La segunda se dirige a la pretensión de suplantar la visión antropocéntrica por una antiantropocéntrica, que despoje al hombre de la supremacía que se ha autootorgado, y en su lugar elaborar una nueva ética biocéntrica o ecocéntrica que amplíe el círculo de consideración moral a un número mayor de especies, o a la totalidad de seres presentes en cada ecosistema, sin que ésta esté centrada en intereses y fines netamente humanos. La tercera es que el tipo de reflexión ética que se realizó no ofrece respuestas ni soluciones a los problemas reales.

Comencemos con los argumentos que critican la primera propuesta. Para los filósofos de línea pragmatista, no existe como tal *algo* que pueda decirse que es el valor intrínseco y que pueda aceptarse como verdadero. Para los pragmatistas, la función principal del pensamiento es ayudarnos a establecer relaciones satisfactorias con el entorno, interpretarnos dentro de las circunstancias concretas y, a partir de ellas, establecer los fundamentos de nuestras acciones, los cuales no pueden ser ajenos a las situaciones particulares. Las verdades como creencias surgen en la experiencia vital de sus protagonistas, no tienen una validez autónoma o *a priori*, sino que ésta se deriva de la práctica. De acuerdo con Charles

Sanders Pierce «el hombre actúa conforme a su creencia en la medida en que su creencia tenga consecuencias prácticas» (1978; 79), o, en palabras de William James, «un significado que no sea práctico es, para nosotros, como si no existiera» (2002; 48). Pretender entonces que se acepte como verdad que *algo* posee en sí mismo un cierto valor intrínseco, sin que ese algo tenga para la persona algún significado práctico, o represente algún tipo de valor específico dentro de su propio contexto, va en contra de la visión pragmatista. Esto se vería más como un modo de imponer una cierta creencia, y el deseo de que ésta sea aceptada fiel y acríticamente, tal como lo supondría la tradición racionalista, y a la cual critica férreamente William James en su libro *Pragmatismo*:

El racionalismo es siempre monista. Parte del todo y de las ideas universales y se preocupa mucho de la unidad de las cosas. El empirismo comienza en las partes y hace del todo una colección, no sintiendo por tanto aversión a llamarse pluralismo [...]. El pragmatismo vuelve su espalda de una vez para siempre a una gran cantidad de hábitos muy estimados por los filósofos profesionales. Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones *a priori*, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos «absolutos» y «orígenes». Se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder (2002; 15).

Teniendo como fondo esta perspectiva, se comprende por qué para los pragmatistas una valoración ética, verdadera y correcta, debe estar basada en su utilidad real, en los resultados que se obtengan con la práctica de las reglas establecidas por la misma, cuyos objetivos estén orientados a la realización de cosas que vayan en pro de la colectividad. Al

respecto, señaala William James: «La verdad es el nombre de cuanto en sí mismo demuestra ser bueno como creencia y bueno también por razones evidentes y definidas» (2002; 61).

Vale la pena aclarar que el éxito o la utilidad, a las que se hacen referencia en la visión de los pragmatistas, y que debe conducir a la verdad, el bien o lo valioso, no debe entenderse que tenga como objetivo la satisfacción o conveniencia personal. John Dewey aclara esta falsa idea elaborada por los críticos del pragmatismo de la siguiente manera:

Un concepto de la verdad que hace de ella un simple instrumento de ambición y exaltación privada es tan repulsivo que causa asombro que haya habido críticos que han atribuido ese concepto a unos hombres en su sano juicio. En realidad, la verdad como utilidad significa servicio para contribuir a la reorganización de la experiencia que la idea o la teoría proclama que es capaz de realizar. No se mide la utilidad de una carretera por el grado en que se presta a los designios de un salteador de caminos. Se mide por cómo funciona en la realidad como tal carretera, como medio fácil y eficaz de transporte y de comunicación pública. Lo mismo ocurre con la aprovechabilidad de una idea o de una hipótesis como medida de su verdad (1993; 169).

La ética pragmática pretende ser una guía colectiva que, sin basarse en ningún principio moral ya establecido, sino sustentada en la idea de la utilidad de las cosas, fundamente que el valor de éstas reside en los resultados que puedan ofrecer. De esto se desprende que, para el pragmatista, el todo es más que la suma de las partes, y que lo general es más valioso que lo particular. Por tanto, para una ética pragmatista los juicios de valor y el saber colectivo de una comunidad cuentan con una mayor estima que la sabiduría de cualquier individuo

de la misma. Además, un hombre auténticamente pragmático dará fundamento a sus juicios morales, teórica y prácticamente, acerca de lo que es mejor para el mayor número de personas. Esto significa que el pragmatista intenta lograr «el mayor bien para la mayoría», lo que se traduce en una búsqueda de prosperidad, armonía y felicidad, ideales que sólo se materializan en una sociedad por medio de una práctica correcta de normas morales que la misma sociedad elabora con base en sus intereses y necesidades.

El pragmatismo ambiental, a partir de estas directrices, destina su crítica al intento, ya referido de los primeros eticistas ambientales, de elaborar ciertas modificaciones en la ética (o más aún, fundar una nueva ética) a partir de un cambio en nuestras valoraciones hacia el mundo natural. Sin embargo, ninguna de las teorías elaboradas ha logrado, a los ojos de los pragmatistas ambientales, conseguir alguna modificación importante. Así lo señala Bryan Norton: «La ética ambiental ha estado dominada durante sus primeros veinte años por cuestiones de axiología, ya que los especialistas se han dedicado sobre todo a buscar un pequeño conjunto de principios coherentes que guíen la acción ambiental» (Norton, 2003; 117). Esos principios –señala Norton– tienen como objetivo ser unos «primeros principios» que puedan dar una única respuesta a cada dilema moral, y también justificar cualquier directiva moral que se derive de ellos. Esto, a su vez, conduce a una «simplificación axiológica», la cual da como resultado un «*monismo moral*», cuya tesis es que «una sola teoría es suficiente para sustentar un único juicio moral correcto en cada situación» (Norton, 2003; 117).

Lo anterior conduce a alguna forma de reduccionismo mediante el cual se intenta analizar todo asunto moral a través de la óptica de una teoría única. Éste ha sido el caso en la

discusi3n que se ha sostenido en la ́tica ambiental, pues al evaluar qu ́ debe valorarse y c3mo, las opciones se reducen b́asicamente a dos posturas axiol3gicas: «o bien el valor de la naturaleza es enteramente instrumental para los objetivos humanos, o bien los elementos de la naturaleza poseen ‘bienes en ś’ (un valor que no depende de las valoraciones humanas)» (Norton, 2003; 119).

Podŕa parecer que el pragmatismo se ubica en el primero de estos casos, y podŕa asociársele justamente con lo que la ́tica ambiental pretende combatir: un antropocentrismo cuya visi3n del mundo es meramente instrumentalista. En opini3n de Anthony Weston (ver 1996; 285), una teoŕa de los valores, desde el punto de vista pragmático, no est́ comprometida con un antropomorfismo ni con ninguna forma de ́ste, pues el rechazo pragmatista hacia la axioloǵa ambiental que se vino construyendo parte de una cŕtica a la visi3n que ́sta tiene de juzgar el valor de las cosas a partir de una concepci3n *medios-fines ́ltimos*, estableciendo ́stos como *fi-nes fijos e inherentes* al objeto, lo cual conduce a un naturalismo axiol3gico¹⁴. Para la visi3n pragmatista, en cambio, los valores del mundo, de la sociedad y de las cosas, no son algo inherente a ellos, sino que es el sujeto (única especie capaz de valorar tanto en sentido epistemol3gico como ́tico) el que establece, dentro de ciertos patrones o ĺmites culturales, sus propios criterios para valorar las cosas.

Lo anterior no significa que como los seres humanos somos los ́nicos capaces de hacer valoraciones, s3lo nosotros

¹⁴ Lo que esta corriente filos3fica sostiene es que el fundamento de lo que valoramos como bueno est́ asentado en alg3n tipo de propiedad que no se encuentra en nuestra conciencia, sino en el mundo natural, es decir, que los valores son una propiedad constitutiva de los hechos mismos, y los seres humanos nos limitamos a captarla.

tengamos valor o seamos objetos únicos y últimos de valoración. En palabras de Weston: «El subjetivismo no implica una especie de sujeto-centrismo. Nuestros valores actuales pueden ser mucho más complejos y orientarse mucho más al mundo» (1996; 285). Para este filósofo, más que estar preocupados por una fundamentación que *autojustifique* el valor de los entes naturales, lo que debemos hacer es tratar de ubicar sus funciones y sus interdependencias dinámicas dentro de sus propios contextos, comprender las variadas formas de vida existentes, y con ello reconocer una *pluralidad de valores concretos*, permitiendo así una valoración más flexible y justa en cada situación.

Otra cuestión con la que no están de acuerdo los pragmatistas ambientales es con el antiantropocentrismo, propuesto por el biocentrismo y el ecocentrismo. El problema de este punto de vista, afín en ambas posturas, es que parten del prejuicio según el cual el antropocentrismo es inevitablemente explotador, instrumentalista y antiecológico. Sin embargo, como lo hace notar la Dra. Teresa Kwiatkowska:

La efectividad de una política ambiental no se reduce a cambiar de una percepción antropocéntrica a una orientada hacia la naturaleza. Conviene recalcar que una nueva visión ética del entorno natural consistirá precisamente en el intento de situarla en el contexto de las economías regionales, las políticas locales y las demandas exteriores, todas ellas incorporadas en un escenario social y cultural (2008; 157).

Como se ha señalado ya, para el pragmatismo el ser humano concreto, es decir el individuo, se erige como centro de sus proyectos y de sus determinaciones, él es el principal promotor y constructor de sus ideas y sus acciones, lo cual lo hace simultáneamente responsable de las consecuencias de éstas.

Concretamente, en el momento actual, los seres humanos debemos asumir la responsabilidad de los problemas ambientales que hemos ocasionado, y con ello los potenciales riesgos que esto conlleva¹⁵, los cuales muestran evidencia cada vez patente de hacerse presentes si no comenzamos a generar un cambio en nuestra cosmovisión, así como en nuestras actitudes y conductas hacia el mundo natural.

Al parecer hay un acuerdo generalizado de que la conducta humana hacia el medio ambiente no ha sido correcta ni mucho menos prudente, pues los intereses humanos, regidos básicamente por valores económicos, han sacrificado el equilibrio ambiental de nuestro planeta, a cambio de un bienestar humano distorsionado en muchos sentidos, pues los seres humanos no nos hemos conformado con obtener de la naturaleza sólo aquellos bienes necesarios para satisfacer nuestras necesidades básicas, éstas han pasado incluso a un segundo o tercer plano, pues el consumo inconsciente y descontrolado se ha convertido en la base de nuestras sociedades contemporáneas. El elemento negativo de esta disfuncionalidad es que «la actitud inherente al consumismo es devorar todo el mundo» (1978; 43) indica Erich Fromm. A pesar de este notable hecho, el consumismo es alentado para hacer crecer el Producto Interno Bruto (PIB), y el incremento porcentual de éste se ha convertido en la medida principal para calcular el progreso y bienestar social.

¹⁵ El principal problema ambiental actualmente es la elevación de la temperatura promedio del planeta. Éste es provocado principalmente por el uso excesivo de combustibles fósiles y la deforestación. Si la temperatura sigue aumentando se incrementarán y se harán cada vez más intensos algunos fenómenos climáticos, entre los que destacan los huracanes, tornados y sequías. Puede verse el documental «Seis grados que podrían cambiar el mundo», de *National Geographic*.

Por tanto, más que sobreponer una visión metafísica naturalista a nuestro antropocentrismo, lo que tenemos que hacer es replantear los principios básicos de nuestra conducta, de manera que estén más acordes con situaciones actuales reales concretas. Esto es precisamente lo que plantea el filósofo australiano Bryan Norton, propuesta que revisaré a continuación.

4. Visión antropocentrista débil o moderada

Los pragmatistas ambientales no comparten la idea de que un antiantropocentrismo ambiental, que critica y pretende obstruir los intentos de remediar los daños ocasionados a la naturaleza por nuestra especie, sea la solución que pueda favorecer un cambio en nuestra relación moral con el mundo natural; pero, tampoco creen que el antropocentrismo tradicional, que sólo valora moralmente a las personas, sus acciones y productos, sea el camino indicado. Lo que los pragmatistas ambientales proponen teóricamente, e intentan que los responsables de la gestión ambiental pongan en práctica, es un *antropocentrismo débil o moderado*.

Esta designación fue acuñada por Bryan Norton (ver 1984) para distinguir las diferencias entre un «antropocentrismo fuerte» (*strong anthropocentrism*) y un «antropocentrismo débil» (*weak anthropocentrism*). La característica principal del primero es que lo que se considera valioso toma básicamente como referencia la satisfacción de las *preferencias sentidas* (*felt preference*), identificadas por él como «los deseos o necesidades de individuos humanos, que al menos temporalmente, pueden ser satisfechas mediante una experiencia específica de los mismos» (1984; 134). Estas preferencias y su

satisfacci3n se imponen sobre las de cualquier otra especie¹⁶, sin que medie en ellas ning3n tipo de consideraci3n moral de las implicaciones causales de las acciones humanas. Un *antropocentrismo d3bil* se caracteriza, en cambio, por una visi3n m3s amplia del mundo, orientada por otro tipo de consideraciones a las cuales nombra Norton «preferencias ponderadas» (*considered preference*). 3stas son ciertas posturas que adopta la persona antes de actuar y aluden a «los deseos o necesidades que podrían ser expresados tras una cuidadosa deliberaci3n, incluidos los juicios donde los deseos o necesidades son coherentes con una determinada visi3n del mundo; visi3n que, en cuanto tal, incluye teorías científicasy un marco metafísico que las interprete como expresi3n de ideales est3ticos y morales» (Norton 1984; 134).

A partir de esta distinción, Norton indica en qu3 consiste la diferencia que distingue un antropocentrismo fuerte de un antropocentrismo d3bil:

Una teoría del valor es antropoc3ntricamente fuerte si todo el valor mostrado se explica por referencia a la satisfacci3n de las preferencias sentidas de los individuos humanos. Una teoría del valor es antropoc3ntricamente d3bil si todo el valor mostrado se explica por referencia a la satisfacci3n de alguna preferencia sentida de un individuo humano, la cual se extiende sobre los ideales existentes como elementos de una visi3n esencial del mundo para la determinaci3n de preferencias consideradas (1984; 134).

De acuerdo con lo dicho por Norton, las preferencias sentidas pueden ser racionales o no. Las preferencias pondera-

¹⁶ Este modo antropocentrista de ver el mundo ha sido calificado como d3spota o chovinista; ver R. Routley y V. Routley 1979, y Passmore 1998.

das, en cambio, son resultado de una reflexión meticulosa y concuerdan con una previa visión del mundo. El peligro de todo antropocentrismo fuerte para Norton, de acuerdo con la interpretación de la filósofa ibérica Carmen Velayos, «reside en su incapacidad para poner en cuestión las preferencias sentidas de los individuos, pues impide la discriminación entre sistemas de valor explotadores de la naturaleza y otros que no lo sean» (1996; 68). Esta falta de ponderación es la que lleva a las personas a actuar sin marcos de referencia ambientales, y a conducirse regidas por principios inmediatos de consumo, guiadas únicamente por fines instrumentales sin reconocerle a la naturaleza ningún derecho o prerrogativa; también, es la razón por la cual los grandes productores no se detienen ante nada: talan bosques, secan pantanos, modifican el curso de los ríos, no les preocupa socavar los ecosistemas hasta su destrucción. Bryan Norton considera injustificables todas estas prácticas que son auspiciadas por el antropocentrismo fuerte o radical.

El antropocentrismo débil, por el contrario, proporciona una base para criticar el sistema de valores que ve a la naturaleza sólo como un objeto de explotación, pues ofrece dos recursos éticos de importancia fundamental para el ecologismo. Primero, enfatiza la estrecha relación existente entre la especie humana y otras especies, lo cual sirve de base para criticar las preferencias que sólo valoran a la naturaleza y los animales no humanos instrumentalmente. En segundo lugar, reconoce que las experiencias humanas sirven de base para la formación de valores críticos. Ambos recursos permiten remplazar las *preferencias sentidas* por otras más racionales, y por medio de ellas valorar la naturaleza, no sólo como un almacén que nos ofrece sus servicios, sino que podemos descubrir en ella *valores transformativos* (*transformative values*)

que modifican nuestros criterios axiológicos, de manera que la naturaleza ya no es vista sólo como un simple satisfactor de valores fijos y de consumo, sino que llega a ser también una importante fuente de inspiración en la formación de valores, «como una maestra de valores humanos» (*nature takes on value as a teacher of human value*)¹⁷.

Bryan Norton, por otra parte, no comparte la idea de aquellos que creen que una ética ambiental deba construirse sobre bases no antropocentristas, y cuyos criterios para fundamentarla se sostengan en la creencia de ciertos valores intrínsecos en el mundo natural, los cuales existen independientemente de toda valoración humana; pues, aun cuando esto fuera posible, y pudiéramos hablar del valor de otras entidades, los que prescribirían qué es valioso y por qué, serían los seres humanos; por tanto no se estaría eliminando el antropocentrismo. Lo que sí puede ocurrir, tal y como lo defiende Norton, es que los seres humanos elaboremos una mejor y más amplia ponderación axiológica del mundo natural que no esté centrada únicamente en las preferencias humanas, sino que se enfoquen y consideren también otros valores. Esto requerirá

¹⁷ Si tomamos como referencia la *figura* de la naturaleza como una maestra –o como madre (Gaia)–, tenemos que aceptar que no podemos ser los seres humanos los que de manera caprichosa dictemos los lineamientos a los que ella debe someterse, que sea ella la que se ajuste a nuestras leyes (científicas) y no nosotros a sus principios (naturales). Tenemos que dejar ya de hacer travesuras, sentarnos y escucharla, poner atención a lo que tiene que decirnos y a sus advertencias. Si el planeta *tiene fiebre* y está aumentando su temperatura, ésta es la mayor advertencia que puede hacernos de su padecimiento y de que urge hacer algo, buscar soluciones que alivien su malestar. Nosotros estamos dentro de ella y no somos ajenos a los escenarios que se pronostican. En relación con esto flotan en el ambiente social dos posturas, una optimista y otra pesimista fatalista. En la primera se ubican las personas que creen que los problemas ambientales son reversibles si hacemos algo; en la segunda están todos aquellos que creen que ya no hay solución ante los graves problemas ecológicos, y consideran que la única manera en que nuestro planeta puede sobrevivir es que la humanidad desaparezca, e inicie un nuevo ciclo evolutivo en este planeta; por tanto, no están dispuestos a modificar sus costumbres, «¿para qué?», antes bien, están resignados a que algún día se llegará a un estado fatal irreversible para nuestra especie. Ver Schifter & González-Macías, 2005.

el reconocimiento de la variedad y diversidad de funciones que llevan acabo todos los entes naturales, razón por la cual existen, y cuya existencia no está supeditada a beneficiar exclusivamente a la especie humana, sino a su entorno, con el cual colaboran para que exista en él un equilibrio ecológico. Utilizaré un ejemplo para ilustrar lo dicho. Tradicionalmente se valoró a las abejas por su miel y la cera, y se ignoró o se ponía poco interés en otra función que desempeñan y que es incluso más importante en términos ambientales: la polinización¹⁸. Esta actividad no es exclusiva de las abejas, sino que es compartida por una cantidad indeterminada de insectos, e incluso algunas aves. Sin embargo, los seres humanos, utilizando como único criterio el valor económico de sus productos agrícolas (*felt preference*), han sostenido una implacable e incesante lucha para controlar, y en la medida de lo posible exterminar mediante plaguicidas, todos aquellos insectos que puedan arruinar su productividad comercial¹⁹. Una teoría del valor centrada en un antropocentrismo débil, por el

¹⁸ El 90% de las plantas del planeta requieren de un agente externo para reproducirse, ya que, a diferencia de los animales, no se pueden mover. De los polinizadores depende la producción de casi todos los frutos que comemos. La polinización podría hacerse manualmente, sólo que sería una labor terriblemente grande y millonaria, porque hay que hacerlo flor por flor para que dé fruto y, si queremos tener millones de frutos, hay que hacerlo millones de veces. Los polinizadores son servidores ambientales importantes para mantener la biodiversidad y lograr un alto rendimiento agrícola. Si se continúan realizando acciones que representen una amenaza para los polinizadores, *e.g.*, a través del uso intensivo de plaguicidas, se pondrá en grave riesgo la existencia de éstos y la de nosotros al quedarnos sin este servicio ambiental. Ver: <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/13/index.php?section=ciencias&article=a02n1ciencia>

¹⁹ Rachel Carson, en su obra *Primavera silenciosa*, advirtió los peligros y las consecuencias que estas prácticas ocasionaban en el ambiente y en la cadena alimenticia, pues no sólo se provocaba la muerte de los insectos dañinos para los cultivos, sino en general de todo insecto sin importar si era o no perjudicial, pero, además, al ser éstos el alimento básico de las aves, éstas también morían de envenenamiento, y progresivamente se iba ocasionando un daño en la cadena alimenticia, hasta llegar incluso a provocar problemas de salud en nuestra propia especie. Además, la muerte de las aves, producto de estas prácticas, da como resultado una primavera silenciosa, pues priva al bosque del canto de las aves, y con ello se pierde ese elemento estético característico de estos lugares.

contrario, deberá elaborar una ponderación de estos métodos, y de todo sistema de producción que sólo considere el bienestar humano, sacrificando éste en los ecosistemas y los seres vivos que lo habitan, y poniendo en riesgo su permanencia y supervivencia. Tal ponderación deberá basarse en criterios científicos y estticos que ayuden a explicar y justificar las razones por las que nuestra relación con la naturaleza, y los seres vivos que en ella se encuentran, debe ser más responsable y estar marcada con un claro sentido tico. De esta manera, no sólo se estar tomando en cuenta el bienestar humano, sino se considerará también, bajo un cierto holismo ambiental, el bienestar de toda la *comunidad biótica* a la que ya hacía referencia Aldo Leopold en su artículo «La tica de la tierra», indicándolo de la siguiente manera:

Dejemos de pensar en el uso decente de la tierra tan sólo como un problema económico. Examinnese cada interrogante en términos de lo que tica y estticamente es correcto, así como económicamente conveniente. Una cosa es correcta cuando tiende a mantener la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; y es incorrecta cuando tiende a hacer lo contrario (2004; 76).

Por otra parte, Bryan Norton propone que una tica ambiental responsable debe dejar atrás los problemas ontológicos y la búsqueda de una teoría unificada en materia de valores ambientales –desarrollados ambos por los biocentristas y los ecocentristas–, pues, a pesar de los años que llevan estancados en esa discusión, no han llegado a ningún consenso y han perdido la oportunidad de ofrecer consejos prácticos y de utilidad a los responsables de organizar y administrar las políticas ambientales. En sus palabras:

El problema real de la ética ambiental –pienso yo, en tanto pragmático– es lograr en las sociedades democráticas políticas más razonables que cuadren con los intereses humanos, políticas que protejan la naturaleza y los procesos naturales en concordancia con nuestro mejor conocimiento científico y, asimismo, que reduzcan la incertidumbre y hagan prosperar nuestro conocimiento para abordar problemas y decisiones de administración en el futuro [...] En consecuencia, yo hago mucho menos hincapié en los problemas ontológicos de Callicott y más en el problema epistemológico de determinar (a) cómo construimos modelos de sustentabilidad que protejan realmente toda la gama de los valores humanos en un futuro indefinido y (b) cómo desarrollamos una conciencia social que cree en las sociedades democráticas, mejores procesos para abordar decisiones ambientales que afectan al interés público y, de esa manera, transitar hacia políticas consistentes con (a) (2003; 132-133).

Norton reconoce que es necesario construir modelos ontológicos que defiendan todos aquellos valores necesarios para crear modelos sustentables en los que se incluya también el tipo de *rango moral* de otras especies, sin importar –desde mi punto de vista– que esto se justifique a través del otorgamiento de un cierto valor inherente que existe de forma independiente, tanto en los individuos humanos como en ciertas especies del mundo natural. Sin embargo, una vez hecho esto, debe superarse el nivel ontológico junto con sus pretensiones monistas-universalistas, y diseñar teorías que proporcionen «tanto una teoría del valor como una justificación epistemológica a afirmaciones de prioridad» (Norton, 2003; 133). Es decir, la justificación ontológica del valor es importante, pues debe partirse del reconocimiento de que los valores existen, pero de esto no se sigue que todo tenga el mis-

mo valor, o que un único principio sirva para justificar el valor de todas las cosas, más aún, pensar que algo posea el mismo valor sin distinguir su prioridad en situaciones distintas²⁰.

Hay que señalar que la crítica de Norton a la ética ambiental tradicional es básicamente un reclamo a su falta de apertura a los problemas y soluciones reales; es, por ello que, para él, lo más importante no es tanto la justificación filosófica de los valores y principios que deben regir la ética ambiental, sino la aplicación práctica de ellos en la problemática real²¹. A Norton lo que le interesa es *armar* a los ambientalistas con *principios morales auténticos y defendibles* que respondan a situaciones reales y específicas, que puedan argumentar y justificar por medio de tales principios: *e.g.*, por qué es necesaria la preservación, conservación o restauración de algún sitio en particular, u otros temas recurrentes en las agendas de los ambientalistas. En sus propias palabras:

[...] parece probable que dichos ambientalistas alcancen logros mayores apelando a la idea intuitiva y relativamente no controvertible de que la utilización de los recursos naturales implica la obligación de protegerlos para futuros usuarios –una teoría de la sustentabilidad basada en la equidad intergeneracional–, más que haciendo apelaciones exóticas a valores inherentes que se en-

²⁰ Por ejemplo, podemos decir que el agua potable es intrínsecamente valiosa, pero la valoración de este recurso es diferente cuando es escasa o se está agotando, que cuando es abundante. Es una prioridad hacer un uso responsable de ella en el primer caso, en tanto que en el segundo caso es irrelevante cómo se use y la cantidad que se use. Lo importante será convencer a los del segundo caso de asumir la responsabilidad de su uso, especialmente en estos tiempos. Sirva como ejemplo el artículo de Sofía Jarrín «El agua como tema de seguridad nacional». Ver: http://www.ecoportel.net/Temas_Especiales/Agua/El_Agua_como_Tema_de_Seguridad_Nacional

²¹ Para un análisis más completo acerca de los dilemas que enfrentan los ambientalistas, ver Norton 1991.

cuentran en la naturaleza y que hasta ahora nadie había notado (2003; 134).

En suma, lo importante para Norton es que los eticistas ambientales busquen problemas reales y propongan soluciones a través del ofrecimiento de consejos prácticos y útiles en forma de claras directivas de administración, aplicables a problemas complejos y controvertidos en la planeación y administración ambiental, más que estar elaborando «dilemas metafísicos acerca de qué o quién posee su propio valor» (Norton, 2003; 136).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Bentham, J. (1970). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: The Athlone Press.
- Callicott, J. B. (2005). «Holistic Environmental Ethics and the Problem of Ecofacism». En Zimmerman, Michael E. *et al.*, *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Upper Saddle River, M. J.: Pearson. Prentice Hall.
- _____. (2004). «Teoría del valor no antropocéntrica y ética ambiental. En Valdés (2004).
- _____. (1993). «En busca de una ética ambiental». En: Kwiatkowska, T. & J. Issa (1998); 85-160.
- _____. (1989). *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Dewey, J. (1993). *La reconstrucción de la filosofía*. México: Planeta-Agostini, México.

- Esquivel, L. (2006). *Responsabilidad y sostenibilidad ecológica. Una ética para la vida*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 2006.
- Fromm, E. (1978). *¿Tener o ser?* México: FCE.
- Goodpaster, K. (2004). «Sobre lo que merece consideración moral». En: Valdés (2004).
- Hughes, D. (1981). *La ecología en las civilizaciones antiguas*. México: FCE.
- James, W. (2002). *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Barcelona: Folio.
- Kant, I. (1983). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kwiatkowska, T. (2008). *Controversias de la ética ambiental*. México: UAM & Plaza y Valdés.
- Kwiatkowska, T. & J. Issa (comps). (2003). *Los caminos de la ética ambiental, vol. II*. México: CONACYT & Plaza y Valdés & UAM.
- _____. (eds). (1998). *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*. México: Plaza y Valdés.
- Leopold, A. (2004). «Ética de la tierra». En: Valdés (2004).
- Meadows, D. H. (1972). *Los límites del crecimiento. Informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. México: FCE.
- Norton, B. (2003). «Por qué no soy no-antropocentrista: Callcott y el fracaso del inherentismo monista». En: Kwiatkowska, T. & J. Issa (2003).
- _____. (1991). *Toward Unity among Environmentalists*. New York: Oxford University Press.
- _____. (1984). «Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism». *Environmental Ethics*, Vol. 6, No. 2; 131-148.

- Passmore, J. (2004). «Actitudes hacia la naturaleza». En: Valdés (2004).
- _____. (1998). «El hombre como déspota». En: Kwiatkowska, T. & J. Issa (1998); 167-192.
- _____. (1978). *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Peirce, Ch. S. (1978). *Lecciones sobre el pragmatismo*. Buenos Aires: Aguilar.
- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Rolston III, H. (2004). «Ética ambiental: valores en el mundo natural y deberes para con él». En: Valdés (2004).
- Routley, R. & V. Routley. (1979). «Against the Inevitability of Human Chauvinism». En: Goodpaster, K. E. & K. M. Sayre (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century* (pp. 36-59), London: University of Notre Dame Press.
- Schifter, I. & C. González-Macías. (2005). *La tierra tiene fiebre*. México: FCE & SEP & CONACYT.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- _____. (1981). *The Expanding Circle*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, P. (2005). *La ética del respeto a la naturaleza*. México: UNAM-III.
- _____. (1989). *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Valdés, M. (comp). (2004). *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*. México: UNAM & FCE.
- Velayos, C. (1996). *La dimensión moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética?* Madrid: Ecorama.
- Weston, A. (1996). «Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics». En Light, A. & E. Katz (eds.), *Environmental Pragmatism*. London: Routledge.

White, L. (2007). «Raíces hist́ricas de nuestra crisis ecoĺgica». En: *Ambiente y desarrollo* 23 (1); 78-86. [Original: (1967). «*The Historical Roots of Our Ecological Crisis*», *Science* 155; 1203-1207].

RESUMEN

La ética ambiental hace su aparición en la década de 1970. Surge con la intención de evaluar desde un ámbito propiamente filosófico la relación del hombre con la naturaleza desde el punto de vista de la ética. Esta disciplina, al igual que la filosofía en su conjunto, se ha ido desplegando en diversas concepciones que tratan de entender y explicar, desde diversos enfoques, el comportamiento moral de las personas respecto del mundo natural. Mi intención en este trabajo no es hacer un análisis de estas posturas, sino presentar algunas de las críticas que se han hecho recientemente, desde el punto de vista del pragmatismo ambiental, a las maneras y métodos adoptados en el quehacer de la ética ambiental, los cuales, vistos desde el pragmatismo, se quedaron atrapados en discusiones académicas metaéticas, ocasionando con ello una pobre o nula evaluación de los problemas ambientales reales, así como propuestas viables de resolución en casos de conflicto.

Palabras clave: ética ambiental; antropocentrismo; pragmatismo; Bryan Norton; Aldo Leopold.

ABSTRACT

Environmental ethics makes its appearance in the 1970s, up in order to evaluate properly philosophical field from a man's relationship with nature from the point of view of ethics. This discipline, like philosophy as a whole, has been deployed in various concepts that seek to understand and explain, from several perspectives, the moral behavior of people about the natural world. My intention in this paper is

not to analyze these positions, but to present some of the criticisms that have been made recently, from the point of view of environmental pragmatism, to the ways and methods adopted in the work of environmental ethics, which, seen from pragmatism, were stuck in metaethical academic discussions, thereby causing poor or no assessment of actual environmental problems and viable proposals in cases of conflict resolution.

Key words: environmental ethic; anthropocentrism; pragmatism; Bryan Norton; Aldo Leopold.

La virtud como finalidad más propia de la argumentación

Jorge Alfonso Chávez Gallo
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes
jachag@correo.uaa.mx

*Y es que, en realidad,
corremos el riesgo de no saber nada bello
y bueno ninguno de nosotros, pero ése, en verdad,
cree saber algo sin saberlo, mientras que yo,
como en efecto no lo sé, ni siquiera creo saberlo.
Apología de Sócrates, Platón*

*So viel Misstrauen, so viel Philosophie.
F. Nietzsche*

1. Planteamiento

He encontrado siempre motivos de desconfianza en las formas de concebir el debate o la discusión, y la argumentación por ende, que la tienen primordialmente como una especie de duelo. Y es que en ellas se refleja la actitud de quienes las sostienen al debatir. Pero, ¿es relevante la actitud que se to-

me al debatir para el debate mismo? Es válido pensar que sí, si ella se define por un cierto propósito, en virtud del cual un tipo de argumentos se utilizan con preferencia a otros. Cabe pensar que a la argumentación virtuosa corresponde un propósito particular: que la argumentación sea o no virtuosa dependerá, al menos en parte, de si el propósito que se tiene se empata o no con lo que pueda considerarse razonablemente como la finalidad más propia de la argumentación. Pues bien, si esa finalidad fuera meramente la de convencer a otro de que mis creencias son verdaderas, ¿entonces cuál sería el problema con las falacias? Si convencer al otro es la única finalidad uno puede encontrar que las falacias pueden llegar a ser bastante persuasivas. Según esto, hay razones para pensar que algo falta en esa concepción. En suma, ¿qué es lo que hace que las formas de argumentar sean o bien viciosas o bien virtuosas? Si las consideramos como un medio para alcanzar un fin, las falacias serían viciosas justo por constituir medios inadecuados. Pero entonces la finalidad de la argumentación no es meramente la de convencer. ¿Cuál sería entonces la mejor forma de expresar la finalidad propia de la argumentación?

Antes de responder esas preguntas habrá que considerar que argumentar es algo que hacemos en muy diversas situaciones cotidianas y no únicamente en ocasiones poco ordinarias como ésta en que nos encontramos. Quiero decir, no sólo argumentamos cuando en un aula o en un simposio exponemos una idea o un conjunto de ideas científicas o filosóficas, sino que también lo hacemos cuando hablamos con alguien acerca de lo mala o buena que nos pareció una película o un libro, o cuando deliberamos interiormente tratando de decidir si es mejor hacer esto o aquello, o cuando nos disculpamos con alguien exponiendo las razones de nuestros ac-

tos... Por estos ejemplos puede verse que argumentar no es una actividad de la que podamos prescindir sin más. Si esto es así, la pregunta acerca de lo que hace que una argumentación sea buena no concierne únicamente a una reflexión acerca de los métodos científicos, por decirlo así, sino que, de manera más general, incumbe también a una reflexión acerca de lo que hace a una vida buena, esto es, a una reflexión de carácter ético. Esto supone, claro está, que en alguna medida la racionalidad forma efectivamente parte de lo que habría de considerarse como una vida buena y que esto, a su vez, puede ser objeto de reflexión.

En efecto, no es necesario señalar la importancia de la buena argumentación en el contexto de la vida académica (se trata nada menos que de su condición *sine qua non*). No sucede lo mismo con la relevancia que la buena argumentación tiene para la vida cotidiana, en algunas circunstancias puede ser incluso urgente hacerla notar. En este caso más general no ocurre lo mismo que en el ámbito más limitado de la vida académica, pero es evidente que alguien que no es capaz de argumentar medianamente bien al momento de dar a conocer sus creencias o sus opiniones, o bien cuando tenga que juzgar las de otros, y siempre que deba decidir cuidadosamente lo que sea mejor hacer, está condenado a vivir al arbitrio de viejos prejuicios, de caprichos ajenos y de impresiones pasajeras. La buena argumentación no es una condición de la vida, pero sí de la libertad o, más precisamente, del ejercicio pleno de la libertad o de la autonomía y, en suma, de la buena vida.

2. Acciones mecánicas y acciones de propósito

Sabemos que, en términos muy generales, argumentar es hacer afirmaciones a manera de premisas para sustentar otra más a modo de conclusión. Pero aquí centraremos la atención en la observación de que tener un propósito peculiar es una condición para argumentar de una manera que pueda considerarse virtuosa. Esta idea puede ilustrarse con un ejemplo tomado de Austin: cada vez que alguien inaugura un barco rompe una botella de vino sobre su casco, pero el mero hecho de que lo haga no es lo único que mentamos cuando hablamos de la inauguración: para poder afirmar que alguien está inaugurando un barco al estrellar una botella contra su casco habría que poder decir también que ése es su propósito (no el de estrellar una botella en el casco del barco, sino el de botar éste por primera vez al agua esperando que no se hunda, etcétera...). Si puede afirmarse que hacer afirmaciones y concluir otras a partir de ellas es una actividad como la de estrellar una botella de vino sobre el casco de un barco, entonces hay que preguntarse qué propósito habría de tener alguien al hacer eso para poder decir que argumenta. Ahora bien, ello sería así sólo si podemos pensar que alguien que hace afirmaciones y concluye otras a partir de ellas no necesariamente argumenta o, en otras palabras, si podemos pensar que argumentar no consiste simple y llanamente en hacer afirmaciones y concluir otras a partir de las primeras.

Pensemos entonces en alguien que corta y talla piezas de madera de una determinada forma y que luego las une hasta completar una silla. ¿Es posible decir en algún sentido que ese alguien no estaba elaborando una silla? Nadie puede haber hecho todo lo necesario para elaborar una silla sin que pueda decirse que, en efecto, ha elaborado una silla, ¿pero

es posible decir que alguien ha elaborado una silla sin que su propósito haya sido el de elaborar una silla? Supóngase el caso de alguien que ignora lo que es una silla y a quien, sin embargo, se le entrega un trozo grande de madera, un conjunto de herramientas y un instructivo con los pasos necesarios para elaborar una silla. A continuación se le pide a esa persona que siga las instrucciones. ¿Diremos que está elaborando una silla? ¿Podremos decir que estuvo haciéndolo sin saber lo que hacía? Sin duda, al final del proceso habrá elaborado una silla, y es muy probable incluso que acabe usándola y, por ende, que acabe por descubrir a dónde estaba dirigido todo lo que había estado haciendo. Por supuesto, podrá decirse que la finalidad o el propósito están plasmados en las instrucciones que se le entregan a este hombre. El instructivo no podría haber llegado a existir si nadie hubiera tenido nunca el propósito de elaborar una silla. Pero lo que esto significa es que un conjunto ordenado de acciones puede ser imitado sin seguir el propósito conforme al cual se ordenaron tales acciones. Eso es importante porque entonces la realización de esas acciones puede ser automatizada y prescindir de un agente (esto es, de un humano).

No parece ocurrir lo mismo en el caso de alguien que rompe una botella de vino contra el casco de un barco que habrá de botarse al mar por primera vez y lo declara inaugurado sin tener el propósito de inaugurar el barco. Algo está mal en efecto: no puede decirse con toda propiedad que lo que hace es inaugurar un barco (podría decirse que, por ejemplo, finge inaugurar un barco, pero no que lo hace). Creo que esto se apreciará con mayor nitidez en el ejemplo siguiente: si a alguien que desconoce las ceremonias matrimoniales le pedimos que entre a un templo, tome de la mano a la persona que se encuentra en el altar frente al sacerdote y responda

afirmativamente a las preguntas que éste formule, ¿se habrá casado con esa persona? Pues no, la ceremonia no será válida si esta persona no tiene el propósito que le da sentido al acto entero¹.

Acaso pueda hacerse con base en esto una distinción entre aquellas acciones que, para estar completas o ejercerse plenamente, necesitan que el agente se encuentre, por decirlo así, involucrado en ellas de una manera especial (que las realice con un peculiar propósito); y aquellas otras que no lo necesitan, como fabricar una silla. En el primer caso el acto involucra de una manera esencial una peculiar actitud del agente, mientras que en el segundo la actitud del agente puede llegar a ser irrelevante por completo para la realización del acto. En correspondencia con ello ciertas cosas pueden fabricarse, mientras que otras no (una silla y un poema, respectivamente).

En este sentido es posible reformular la pregunta acerca del argumentar de la siguiente manera: ¿pertenece el argumentar a una acción del primer tipo o a una del segundo? Podemos referirnos a este último tipo de acciones como acciones meramente mecánicas, y a las del primer tipo como acciones de propósito. Pues bien, ¿argumentar es algo que podamos hacer mecánicamente? Si ilustramos ese hacer mecánico con el trabajo de una computadora sin duda podremos decir que la máquina hace inferencias al hacer cálculos, incluso en diálogo con un usuario (o, mejor dicho, simulando tal), sin embargo, no parece que pueda decirse que al ha-

¹ Sucede algo similar en el caso de alguien que en un museo se encuentra de pie posando su vista sobre una pintura: si su propósito no es estético no puede decirse con propiedad que esté contemplando la obra. Como hace ver Gadamer, nuestra relación con las obras de arte es una especie de ceremonia o ritual que posibilita la experiencia estética misma, y esto mismo ocurriría con la argumentación si estamos en lo correcto.

cerlo argumente en realidad. Ocurre lo mismo que en este otro caso: es verdad que una computadora programada adecuadamente puede vencer al mejor jugador de ajedrez, pero no parece que sea apropiado decir que en efecto juega (no puede disfrutar su victoria, por ejemplo). En otras palabras, no podemos atribuir propósito alguno a la computadora (no podríamos creer que juega al ajedrez por diversión, o para humillar a sus creadores humanos...). Ahora bien, si los propósitos no son irrelevantes para poder afirmar que se argumenta (es decir, si no se trata de una actividad meramente mecánica), entonces parece que algún propósito ha de ser peculiar a la argumentación, pues cualquier propósito sería lo mismo que ninguno.

3. El convencimiento y la persuasión como fines de la argumentación

¿Cuál sería entonces ese propósito peculiar de la argumentación? La respuesta tradicional es que se argumenta para convencer o persuadir a alguien de la verdad de una proposición. Pero me parece que eso no es del todo correcto, o que en cualquier caso es necesario hacer algunas precisiones. Para ello habría que preguntarse en qué consiste aquello que se identifica como finalidad. A tal respecto lo primero que habría que decir es que no usamos de la misma manera los términos convencer y persuadir, sino que en la práctica seguimos haciendo caso (a grandes rasgos) a su sentido originario (etimológico). En efecto, «convencer» se usa en general cuando se entiende la argumentación como una especie de lucha o enfrentamiento entre dos contrincantes, cada uno de los cuales defiende su posición, o cuando se piensa en la fuerza

con que la necesidad que une las premisas con su conclusión *obliga* al contrincante a aceptar su derrota, o incluso cuando se quiere hacer alusión a la forma en que la pura razón *somete* a las caprichosas pasiones, por ejemplo. En cambio, usamos persuadir cuando pretendemos indicar un modo más sutil y menos violento de *conducir* a alguien hasta una determinada conclusión. En esos casos se suele pensar que la retórica es un arte y en lugar de forzar a alguien a admitir su error, esto es, de hacerlo admitir su error aun contra su voluntad, lo que logra es mover la voluntad del otro, quien entonces nos dará la razón gustosamente. En efecto, convencer significa etimológicamente vencer plenamente, y a su vez vencer deriva del indoeuropeo para *fuerza*; mientras que persuadir deriva a través del latín, del indoeuropeo para *dulce* o *agradable*².

Estas observaciones nos permiten identificar lo que de común habría entre ambos términos y, por ende, lo que puede considerarse como el fin de la argumentación en esa concepción. Según lo anterior, está justificado decir que convencer y persuadir son dos maneras de hacer una misma cosa, a saber, en última instancia, arreglárselas para que alguien más haga algo: que acepte la verdad de una afirmación –esto es, que afirme tal o cual cosa; que no me condene a la hoguera o a la silla eléctrica; que me acompañe a tomar un café o que me dé todo su dinero...–. Aquí, como resultará evidente, se hace necesaria una distinción, pues en efecto todo eso (*i.e.*, convencer o persuadir) se puede hacer también mediante la amenaza de tormentos eternos después de la muerte, o la de tormentos finitos en una bodega; o mediante la promesa de una golosina o de un millón de dólares... Para que contara

² Véanse las entradas correspondientes en: Gómez de Silva, 1998.

legítimamente como argumentación eso tendría que lograrse utilizando nada más que razonamientos. En cualquier caso, pareciera que lo que se busca al argumentar es lo mismo en última instancia que se busca al amenazar, por ejemplo, pero usando la pura razón. En otras palabras, la actitud es en el fondo la misma, pero las «armas» son distintas. Y es justo aquí donde a mi parecer radica un error (un malentendido): *la actitud de quien argumenta tendría que distinguirse radicalmente (esencialmente) de la de quien usa la fuerza, y no solamente por los medios a que se recurre (accidentalmente)*, a menos que queramos reconocer que las supersticiones y las armas también son argumentos.

4. El propósito propio de la argumentación

Así, el propósito más propio del argumentar no puede ser *meramente* el de convencer o persuadir a otro de tal o cual cosa. ¿Cuál sería entonces? ¿En qué sentido sería mejor recurrir a puros razonamientos y no al uso de la fuerza? Si la finalidad es orillar a alguien a hacer algo acaso en efecto sea mejor usar la fuerza (si es que el convencimiento y la persuasión sólo buscan eso mismo de otro modo). Ahora bien, no puede negarse que forma parte de la argumentación el intento de convencer o persuadir, lo que se precisa es que ello no constituye la finalidad última del argumentar, sino que tendría que ser considerado más bien como medio para un fin ulterior. Esta precisión permite reformular nuestra pregunta: ¿con qué fin se busca convencer o persuadir a alguien al argumentar?

A este respecto puede pensarse en la distinción que hace Kant entre el uso público de la razón (el que va dirigido a todo

ser racional en cuanto tal), y el uso privado (que va dirigido sólo a algunos, con los que se comparten ciertos principios). El uso privado supone ciertos principios que no pueden ser cuestionados, mientras que el uso público está condicionado por una completa libertad para el cuestionamiento, por lo que no puede no ser racional, según Kant, *si ha de conducir al perfeccionamiento de las facultades humanas, esto es, a la ilustración*. El uso privado sólo es posible por el constreñimiento de la libertad en el uso de la razón, mientras que el público está condicionado por una completa libertad y el recurso de la fuerza genera siempre únicamente el constreñimiento de la libertad. Kant atribuye a la Naturaleza (o a Dios) el propósito de que la humanidad alcance como especie su perfeccionamiento, para ello la Naturaleza incita a los hombres a discutir entre sí. A nosotros nos basta atribuir tal racionalidad a quienes argumentan de manera virtuosa: se argumenta para fomentar la discusión antes que para encontrar adeptos, *porque la polémica es lo único que nos permite la ampliación de la propia perspectiva, o llegar a saber más, o comprender mejor, o actuar de manera más adecuada, o formular la teoría más acertada o, en una palabra, desarrollar alguna virtud*.

Entonces las razones son preferibles justo en la medida en que no se busca simple y llanamente que otros hagan lo que uno pretende, sino que hagan incluso lo contrario (o en general, que nieguen lo que uno afirma) con el fin ulterior de que así se asegure el mejor resultado. Según esta idea se argumentaría propiamente para encontrar objeciones a nuestras acciones (afirmaciones), puesto que así descubriríamos la más correcta. Al hacerlo uno está pues exponiendo sus creencias al cuestionamiento y a la contradicción y, al mismo tiempo, está exigiendo razones de las opiniones contrarias o meramente distintas. Si esto es así, entonces argumentar es

hacer inferencias con el propósito no meramente de convencer o persuadir, sino de que alguien pueda cuestionar mis conclusiones, puesto que solamente en esa confrontación se hará visible la mejor conclusión. En efecto, puede pensarse que en general el uso de la fuerza inhibe las oposiciones, mientras que al hacer públicos sus razonamientos cualquiera de nosotros invita a la discusión al resto. La actitud definida según este propósito no es otra que la actitud socrática: como ninguno de nosotros es poseedor de la verdad, la mejor forma de buscarla es confrontando unas opiniones con otras. Dicho de otra forma, se discute no para imponer uno su opinión al otro, sino que cada uno intenta hacer eso sólo para que la mejor opinión prevalezca al final. En un juicio el defensor y el acusador intentan convencer al juez mediante razonamientos no tanto para asegurarse el triunfo como para asegurar que la decisión final sea la más justa posible (intentan convencer al juez sólo para que éste pueda tomar la mejor decisión).

5. La argumentación y la vida buena

Si es verdad que en el pensamiento el hombre se juega su dignidad (como pensaba Kant, pero también Platón), y el pensamiento no puede ser monológico, sino que supone siempre de algún modo el diálogo, esto es, la argumentación, entonces en efecto las virtudes argumentativas no sólo son deseables en función del posible progreso de las ciencias, por mencionar algo, sino que lo son en función de la mejor forma de vivir. Así, en general puede decirse que argumentar (usar razones) es preferible siempre en tanto que de esa manera se asegura el mejor resultado (por supuesto, que sea

preferible no significa que siempre pueda hacerse: en ocasiones no hay otro remedio que recurrir a la fuerza), como pretenden mostrar los siguientes ejemplos.

Si es lícito pensar que cuando uno argumenta da razones de lo que hace (comer más temprano de lo habitual o afirmar una determinada tesis), entonces argumentamos en efecto en muchas situaciones distintas. Así, se argumenta cuando uno considera las razones por las que habría que soportar un tormento, en lugar de huir; o al señalar los motivos por los que se prefiere no asistir a una ceremonia a la que se ha sido invitado; o al afirmar algo acerca de una determinada cuestión de hecho. Se argumenta al deliberar, esto es, al tratar de determinar explícitamente qué es mejor hacer en alguna circunstancia y también cuando uno simple y sencillamente busca hacerse comprender al, digamos, exponer su punto de vista acerca de una obra de teatro o de una película. También se argumenta, a manera de disculpa, cuando se exponen los motivos por los que se ha actuado de una determinada manera y esa conducta ha provocado malestar en alguien más.

Cuando dos personas argumentan señalando las razones por las que consideran que la puesta en escena que vieron es buena o mala, no lo hacen –e incluso sería poco razonable esperar que lo hicieran– para convencer al otro de que es una buena o mala puesta en escena. La naturaleza misma del asunto (independientemente de las pretensiones actuales de los interlocutores), hace poco sensato esperar que la argumentación tenga como finalidad el mero convencimiento del otro, puesto que en parte se trata de una cuestión de gusto, de apreciación (uno no puede esperar, por un lado, que alguien que nunca ha escuchado música clásica –que no ha educado su oído, como se dice–, disfrute una composición de algún compositor del siglo xx; por otro, tampoco sería razonable

esperar que dos directores de corrientes opuestas dialoguen solamente para que el otro renuncie a su postura). En estos casos uno al argumentar expone su punto de vista (su gusto, sus experiencias estéticas...), esto es, intenta hacerlo comprensible para el otro, de manera que al final éste pueda decir algo como: «No lo había visto desde esa perspectiva, ahora entiendo por qué dijiste tal cosa. Sin embargo, sigue sin ser esa mi lectura, aunque tu perspectiva me parece también válida». O algo como: «No lo había visto desde esa perspectiva, ahora creo que mi perspectiva, aunque sigue teniendo validez, era demasiado estrecha, por lo que sin renunciar a ella, ahora la comprendo dentro de la que tú expones». Esto quizá se vea más claramente en los casos en que uno intenta disculparse por alguna conducta sin negar que sea condenable: «Te mentí, porque pensé que en ese momento era lo mejor dada tu situación sentimental», por ejemplo. En un caso como ése lo que se espera es una respuesta como: «Entiendo por qué lo hiciste, me ha pasado el enojo, pero no vuelvas a mentirme».

Pues bien, en todos estos casos, argumentar cobra pleno sentido sólo si hace posible que la acción cuyas razones se exponen se vuelva cuestionable. En caso contrario la argumentación se da, pero viciada. La virtud argumentativa tiene como una de sus condiciones (aparte, claro está, de las estrictamente formales) esta finalidad, pues de lo contrario otros medios (falaces) se vuelven válidos. Si se toma en cuenta todo lo dicho, acaso entonces pueda concluirse que uno no argumenta en el mejor de los casos para hacer que otros hagan lo que uno piensa que es mejor, sino para hacer posible que otros lo corrijan a uno y, por ende, para volverse virtuoso uno mismo.

BIBLIOGRAFÍA

Gómez de Silva, Guido. (1998). *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México: Fondo de Cultura Económica.

RESUMEN

En este texto se cuestiona la idea tradicional según la cual la práctica de la argumentación tiene como finalidad última convencer o persuadir a otros de algo. Si ello fuera meramente así, el recurso a formas viciosas de argumentación no estaría claramente descartado, y la práctica de argumentar no podría considerarse lograda. Pareciera más bien que ello sólo puede ser así si el convencimiento y la persuasión son considerados únicamente medios para una finalidad ulterior: la propia virtud o, en general, una vida buena (a la manera socrática).

Palabras clave: argumentación; convicción; persuasión; diálogo; virtud.

ABSTRACT

This text discusses the traditional idea that the practice of argumentation has as its paramount aim to convince or persuade others. If this were merely so, the recourse to vicious forms of argumentation would not be clearly discarded, and the practice of arguing cannot be considered fully accomplished. It seems rather that it can only be so if conviction and persuasion are considered only means for a further purpose: virtue itself or, in general, a good life (in a Socratic way).

Key words: argumentation; conviction; persuasion; dialogue; virtue.

Virtudes argumentativas: hacia una cultura de la paz

Mario Gensollen
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes
mgenso@correo.uaa.mx

1. Argumentación y violencia

Quisiera partir de un principio simple, el principio de la menor violencia:

(PMV) Frente a todo conflicto de creencias, sólo tenemos tres maneras de afrontarlo: mediante la violencia explícita, mediante la imposición externa, o mediante la argumentación. De las tres, la menos violenta es la argumentación.

Este principio supone, de entrada, que frente a un conflicto de creencias caben dos posibilidades iniciales: tratar de resolverlo o evitarlo¹. Si lo tratamos de resolver, nuestras po-

¹ No todo conflicto de creencias es afrontado, y no es conveniente afrontar todo conflicto de creencias. Además, saber cuándo es adecuado afrontar un conflicto de creencias es el primer paso de un ciclo argumental exitoso. Aristóteles recoge esta tesis, a modo de consejo práctico: «no hay que discutir con todo el mundo, ni hay que ejercitarse frente a un individuo cualquiera. Pues, frente a algunos, los argumentos se tornan necesariamente viciados: en efecto, contra el que intenta por todos los medios parecer que evita el encuentro, es justo intentar por todos los medios probar algo por razonamiento, pero no es elegante» (*Top.* 164b).

sibilidades –aparentemente múltiples y variopintas– pueden reducirse, sin embargo, a las tres que PMV señala. Por un lado, podemos poner en marcha mecanismos externos y explícitos de violencia: gritos, golpes, guerras. También podemos dejar la solución a una tercera parte (externa²), un juez al que confiemos la (o se nos imponga su) decisión. Por último, podemos iniciar un ciclo argumental.

Las dos primeras formas de afrontar un conflicto de creencias son violentas de suyo. En el primer caso, la violencia es explícita y patente: deja la solución del conflicto a la fuerza (y sus múltiples formas, como el poder, el carácter o el miedo). En el segundo caso, la violencia se ejerce contra la voluntad de las partes: el perdedor tiene que aceptar su derrota, no a causa de su convencimiento, sino de la imposición de un tercero³.

Esto ya nos deja una idea vaga y preliminar de los mecanismos que inician el engranaje de nuestras argumentaciones:

- a) Iniciamos ciclos argumentales cuando hay conflictos de creencias. Sin conflicto no hay argumentación, a lo más pedagogía argumentativa. Cuando acordamos, de inicio la argumentación se vuelve innecesaria. Los teólogos y los juristas debaten, cuando no hay conflicto, como un ejercicio pedagógico, como un mero entre-

² Sabemos que desde la *disputatio* romana, se ha pensado la argumentación como constituida necesariamente por un proponente (*proponens*), un oponente (*opponens* o *quaerens*), y un juez (*magister*). Sin embargo, cabe señalar que el papel del juez puede ser o interno o externo a las partes del conflicto. A menudo cuando reflexionamos cumplimos nosotros mismos las tres partes, o bien cuando argumentamos con otra persona –no pocas veces– no hay un juez externo. La violencia de la que hablo surge cuando el juez es una tercera parte externa a las partes del conflicto.

³ Quizá sea ésta la razón del renovado interés por encontrar formas argumentativas –como la mediación y la negociación– que resuelvan conflictos sin necesidad de llegar al juicio. Para un análisis de estas formas argumentativas, ver Carnevale & Pruitt 1992.

namiento. La argumentación inicia a partir nuestro natural desacuerdo en muchas de nuestras creencias.

- b) Argumentamos cuando deseamos resolver el conflicto evitando violencias externas: porque deseamos llegar, mediante el ejercicio de dar y recibir razones, a la forma menos violenta de acuerdo.

De estas dos anotaciones surgen algunas preguntas: ¿por qué los seres humanos tenemos desacuerdos de creencias?, ¿puede haber violencias internas a la argumentación?, ¿argumentar nos garantiza evitar cualquier forma de violencia?, ¿cuál es el fin o la meta de la argumentación?

Con respecto a la primera pregunta, los epistemólogos al día de hoy se cuestionan seriamente sobre la causa de nuestro natural (y habitual) desacuerdo. La llamada «epistemología del desacuerdo» trata de averiguar por qué los seres humanos no concordamos en muchas de las cosas que creemos (muchas de las cuales, además, nos importan). El problema no es simple: aunque no pocas veces el desacuerdo es fruto de la falta de información o razonamiento de alguna de las partes del conflicto, muchas veces el desacuerdo se da entre pares (personas igualmente informadas, racionales, virtuosas), o bien el conflicto tiene que ver con creencias donde no es nada sencillo saber (o determinar) quién tiene la razón.

La segunda y tercera preguntas ya suponen una posibilidad: que puede haber violencias internas a la argumentación. Y es que argumentar no descarta la posibilidad de sucumbir ante la violencia. Muchas veces somos arrastrados por mecanismos que llevan a mal puerto la argumentación: simplificamos, complicamos, desviamos o detenemos los ciclos

argumentales⁴. Las causas pueden ser varias: desde nuestro mal uso del lenguaje⁵ hasta nuestro deseo enloquecido por tener la razón (o evitar a toda costa tenerla). Argumentar no evita la violencia: se da a partir de la violencia misma del desacuerdo, y puede generar violencias que –si bien no son explícitas o externas a la argumentación– extravíen nuestros ciclos argumentales. A pesar de todo, argumentar es la forma menos violenta de resolver conflictos de creencias.

La última pregunta, por su parte, genera perplejidad: la tradición ha visto como la meta de la argumentación la victoria. Ha planteado el escenario en términos bélicos: cuando argumentamos satisfactoriamente –se ha creído– siempre habrá un vencedor y un vencido. Siempre, alguna de las partes tendrá que rendirse ante mejores razones que las tuyas. Esta forma de comprender la argumentación es atractiva y no deja de ser interesante: supone –acertadamente– que siempre habrá mejores razones que otras, que frente a todo argumento siempre habrá un mejor contraargumento. Sin embargo, dicha forma de entender la argumentación deforma algunas de nuestras prácticas argumentativas, y no se percata de que muchas de las creencias en conflicto cuando argumentamos no son creencias entre las que sea posible decantarse de manera contundente.

Tenemos que atender entonces a la variedad inmensa de nuestras prácticas argumentativas. No siempre que argumentamos buscamos lo mismo: la variedad de nuestros in-

⁴ A estos mecanismos, Pereda (ver 1994a; 94-133) los llama «vértigos argumentales», y hace una caracterización exhaustiva de los mismos.

⁵ La falta de claridad detiene constantemente la argumentación, haciendo necesario que las partes del conflicto tengan que ir atrás y ejecutar ciclos reconstructivos, donde la meta será «hablar mejor de lo mismo», para reanudar posteriormente el ciclo argumental. Ver Pereda 1994b.

tereses tanto teóricos como prácticos cuando argumentamos merecería un examen detenido. Algunas veces buscamos la verdad, otras el acuerdo respetando en parte el desacuerdo, otras la simple solución de un conflicto práctico. En ciencia, el esquema tradicional parecería funcionar casi a la perfección: desechamos a veces teorías como falsas, otras veces nos decantamos ante alguna como la más cercana a la verdad. Pero el punto es que en dichas prácticas argumentativas es la *verdad* lo que está en juego: *e.g.*, es falso que el arsénico cura el dolor de cabeza, así como es verdadero que nuestro planeta gira en una órbita elíptica alrededor del Sol. Lo que está en juego no son normas, sino descripciones del mundo (no obstante, es muy debatible si podemos excluir por completo la normatividad en nuestras descripciones del mundo). Incluso las prácticas científicas son numerosas, diversas y complejas: no es una obviedad para qué se argumenta en cada uno de los casos.

Otras veces no se busca la verdad, sino el acuerdo: para ello el esquema tradicional fracasa rotundamente. Lo que se busca en ocasiones es llegar a un acuerdo particular a pesar de que las diferencias persistan en otros aspectos. Esto sucede de manera paradigmática en argumentaciones donde las creencias en disputa tienen un carácter normativo: donde entran en escena valores, gustos, preferencias, deseos, expectativas, etcétera. En estos casos resulta de lo más complejo esperar que en nuestros ciclos argumentales haya vencedores y vencidos: este esquema fracasa pues las partes irán casa con el sentimiento de no haber sido comprendidos, o con el sentimiento (incluso más feroz) de no haber comprendido al otro. Las metas de nuestras argumentaciones, por tanto, son de lo más diversas: el error, muchas veces, consiste en ni siquiera ser conscientes de para qué estamos argumentando, o qué buscamos mientras lo hacemos.

Hasta este momento algo he dicho de la constitución de nuestras argumentaciones: por qué empezamos a argumentar, y qué buscamos cuando argumentamos. Sin embargo, poco o nada he dicho de su normatividad: qué deberíamos hacer para llevar a buen puerto el ejercicio de dar y recibir razones. La tradición también tiene una respuesta que no me parece satisfactoria del todo: se ha concentrado en los argumentos y no en quién argumenta, ni en las circunstancias en las que lo hace. Se ha estudiado con detenimiento qué hace que nuestras razones sean satisfactorias o insatisfactorias, y esto con independencia del *contexto* en el que se usan y de quién las usa.

2. La argumentación situada

Partamos de otro principio, *el principio de la argumentación situada*:

(PAS) Toda argumentación está situada: se da en un terreno común, presupone cosas cuando inicia y termina presumiendo cosas.

Este principio asume que todo ciclo argumental siempre se da *en medio*: parte de un terreno común que comparten las partes en conflicto (*presupone* un lenguaje común, creencias, intereses, etc.), y –si llega a buen puerto– termina *presumiendo* al menos algunos contenidos proposicionales que es posible inferir a partir de los contenidos proposicionales a los que se ha llegado por medio de la argumentación.

Empecemos por el terreno común. Para siquiera poder iniciar un ciclo argumental, una condición necesaria es que las partes en conflicto compartan un sinnúmero de creencias

(entre otras muchas cosas). Las creencias en disputa se dan sobre una sólida y vasta meseta de creencias compartidas. Sin ellas, no sería posible evaluar otras creencias, ni las razones a favor o en contra de ellas. Estas presuposiciones⁶ funcionan de manera peculiar. Cuando hablamos presuponemos ciertas cosas, y lo que presuponemos guía tanto lo que decidimos decir, como el cómo intentamos que sea interpretado lo que hemos dicho. La presuposición de un hablante es una actitud proposicional: presuponer algo es darlo por sentado, o al menos actuar como si uno lo diera por sentado, como información de fondo –como terreno común entre los participantes de la conversación–. Lo que es más distintivo de esta actitud proposicional es que es una actitud social o pública: alguien presupone que ϕ sólo si presupone que otros lo presuponen de la misma manera (ver Stalnaker 2002; 701).

En este sentido, el terreno común se constituye de un conjunto de creencias que un hablante presupone, dándolas por sentadas, o al menos actuando como si las diera por sentadas. La dimensión social de la presuposición indica algo más: uno presupone sólo si presupone que los otros lo presuponen. Esto muestra que puede haber errores de presuposición. Ellos, al menos de inicio, pueden ser los candidatos para explicar ciertos bloqueos argumentativos.

Ahora bien, si todo ciclo argumental inicia desde cierto o ciertos puntos de vista –está *situado*– y toda argumentación

⁶ Contra la tradicional caracterización de Frege y Russell, atiendo a un sentido pragmático de «presuposición», como condiciones de afirmabilidad de expresiones o como requisitos para la ejecución de actos de habla en un determinado contexto. Ver Strawson 1964, Stalnaker 1974, y Gazdar 1979. Algunos pragmatistas analizan las presuposiciones a partir del principio griceano de racionalidad comunicativa y las máximas de conversación que se derivan de éste (ver Grice 1975): así, las presuposiciones se identificarían con las implicaciones pragmáticas –implicaturas convencionales y conversacionales (ver Grice 1981). Para un recuento histórico de estas posiciones, ver de Bustos 2011.

siempre está en medio tanto de ciertas presuposiciones, no se puede empezar a argumentar de cero, y toda argumentación deja siempre cabos sueltos. El terreno común entre las partes es el que sitúa al ciclo argumental: sin este situarse inicial el ciclo no podría comenzar. Sin embargo, los bloqueos pueden ser posteriores a su inicio; pueden darse cuando el ciclo argumental ya está en funcionamiento.

En algún sentido, ignorar o desatender el terreno común (cometer errores de presuposición) genera bloqueos argumentativos: las partes comúnmente requieren ir atrás del punto que se discute. Esto pasa con mucha frecuencia: *A* argumenta en favor de *p*, pero su argumento en favor de *p* presupone *q*; *B*, por el contrario, argumenta en favor de $\neg p$, y su argumento presupone que $\neg q$. El ciclo argumental se detendrá, y dará un paso atrás: ahora es necesario argumentar en favor de *q* o en su contra. Otra forma de hacer frente a un conflicto como el anterior, y quizá la forma más razonable de abordarlo, es argumentar sin presuponer la verdad o la falsedad de *q*, esgrimiendo argumentos que no presupongan ni *q* ni $\neg q$. En este caso, *q* no puede formar parte del terreno común sin generar bloqueos argumentativos.

Toda argumentación, además, termina presumiendo algunas cosas. De entrada, por «presunciones» entiendo «expectativas razonables con respecto al futuro». En el terreno jurídico, sabemos que «cualquier acusado de un crimen es inocente hasta que se demuestre lo contrario». Así, en casos como el anterior, las presunciones operan como meta-reglas de inferencia: se trata, en el ejemplo citado, de satisfacer la falta de información a la que se enfrenta un juez. En los textos de jurisprudencia, las presunciones funcionan como

«consecuencias que un juez extrae de un hecho conocido a un hecho desconocido»⁷.

En la vida cotidiana, las presunciones dirigen nuestra atención hacia el futuro, produciendo expectativas razonables. Toda argumentación, cuando termina, presume algunas consecuencias de lo acordado. Presume algunos contenidos proposicionales que es posible inferir (a veces gradualmente) de los contenidos proposicionales en los que se expresa el acuerdo: por ello, es posible evaluar argumentos no sólo por lo que expresan explícitamente, sino por alguna o varias de sus consecuencias. También, toda argumentación presume alguna o algunas acciones que se siguen del acuerdo: *e.g.*, actuar como si *p* fuese verdadero, deseable, correcto, adecuado (siendo *p* el contenido proposicional del acuerdo al que se ha llegado).

Así, toda argumentación está situada: inicia necesariamente con presuposiciones acerca de creencias, deseos, intereses de las partes en conflicto; y termina presumiendo contenidos proposicionales y acciones que se siguen de los acuerdos a los que han llegado las partes.

3. Virtudes argumentativas

A partir del PMV y del PAS, ahora podemos atender a otro principio, *el principio de las virtudes argumentativas*:

⁷ Para una caracterización de las presunciones como reglas procedimentales constitutivas de nuestros ciclos argumentales; ver Pereda 1994a, 51-5. Sin embargo, de forma bastante la caracterización de Pereda, pues éste parece unir las presunciones a las presuposiciones bajo el mismo término.

(PVA) Para alcanzar las metas de nuestros ciclos argumentales, no basta con atender a los argumentos y a su contexto, sino a quienes argumentan.

Anteriormente atendí al contexto común de las partes que tratan de resolver un conflicto de creencias dando y recibiendo razones. Las argumentaciones se sitúan en dicho contexto, el cual está determinado por las presuposiciones y las presunciones del ciclo argumental. No pocas veces argumentamos mal, o no logramos la meta de la argumentación, por desatender a dicho contexto. Sin embargo, además del contexto, el PVA nos dice que debemos atender a los agentes de las prácticas argumentativas. Para ello, debemos enfocar nuestra atención en algunos de sus rasgos de carácter, los cuales pueden favorecer o truncar el posible acuerdo que se busca cuando argumentan.

Dicho de manera opaca: para alcanzar las metas de nuestras argumentaciones debemos saber argumentar, atender al contexto en el cual estamos argumentando y ser virtuosos argumentativamente. Diré algo de cada uno de estos requerimientos.

Como he dicho, la tradición ha enfocado su atención en los argumentos, con independencia del contexto de la argumentación y de los sujetos que argumentan. Así, tradicionalmente se entiende por «argumento» una secuencia de oraciones tal que las premisas están al comienzo y la conclusión al final. Ha sido principalmente la lógica formal la encargada de estudiar los vínculos entre las premisas y la conclusión de los argumentos –donde conceptos como «consecuencia lógica» y «validez» son claves–, entendidos de esta forma restrictiva. Así, una persona que desea argumentar adecuadamente –nos diría el lógico formal– debería ser capaz de reconocer la cuan-

tificación de una frase, las funciones de verdad y –a partir de éstas– poder reconocer tautologías, contradicciones, contingencias proposicionales y contraejemplos. Sin embargo, el conocimiento de la lógica formal no basta para nuestras argumentaciones cotidianas, pues para ellas se requiere –entre otras cosas– conocimiento, disposición y habilidad para: organizar una discusión, apoyar con razones, aceptar consecuencias, saber cuándo y qué preguntar, clarificar el discurso, reconocer la estructura del argumento, saber cuándo la evidencia es suficiente e insuficiente, y buscar alternativas⁸.

Ahora, ¿qué se requiere para atender al contexto? El agente argumentativo debe ser capaz de reconocer las creencias presupuestas en la argumentación, y qué creencias es innecesario, o hasta improductivo, presuponer si se desea resolver el conflicto. También debe ser capaz de vislumbrar las presunciones que se siguen de lo acordado, y a qué acciones está comprometido si acepta los términos del acuerdo.

Por último, ¿qué rasgos de carácter es necesario que posea quien se dispone a resolver un conflicto argumentando? Quien argumenta requiere de ciertas actitudes virtuosas para llegar a las metas de sus prácticas argumentativas. Un examen detenido de cada una de estas virtudes excede los límites de este texto, pero mencionaré y describiré brevemente cinco que pienso como básicas:

- a) Buena voluntad: quien no está dispuesto no sólo a afrontar argumentativamente un conflicto de creencias, sino a querer hacerse entender y entender a su interlocutor, así como a aceptar las consecuencias de

⁸ Un muy interesante recuento de lo que debe saber una persona educada para argumentar lo hace Morado (2009; 9-16).

la discusión argumentada, es un mal agente argumentativo. Aristóteles llamó a esta disposición *eunoia* (ver *Rhet.* II, 1, 1377b22-24).

- b) Caridad: muy cercana a la buena voluntad, la caridad implica que el agente argumentativo suponga máxima racionalidad y coherencia en su interlocutor. Muchas veces el error consiste en suponer que nuestro interlocutor es irracional (externamente): somos virtuosos, por el contrario, cuando incluso estamos dispuestos a reconstruir de la mejor manera las razones de nuestro opositor.
- c) Falibilismo: aunque el falibilismo como posición teórica es cuestionable (ver Hurtado 2000), como actitud es virtuosa. La virtud argumentativa del falibilismo supone que el agente argumenta asumiendo que cualquiera de sus creencias que están en disputa puede ser falsa.
- d) Coalescencia: el agente argumentativo es coalescente cuando da prioridad al acuerdo y a la solución del conflicto, o a la verdad, que a su victoria en la disputa⁹.
- e) Cosmopolitismo y pluralismo: como dos caras de la misma moneda, el cosmopolita y pluralista sabe que las personas somos distintas, y podemos aprender mucho de nuestras diferencias. Éste ni desea ni espera que todas las personas y sociedades converjan en un único modo de vida. Sabe que cualesquiera que sean nuestras obligaciones con los otros (o las de los otros con nosotros), a menudo ellos tienen derecho de creer y hacer las cosas a su modo¹⁰.

⁹ Extraigo esta noción de Gilbert (2009).

¹⁰ Esta noción, que agrupa cosmopolitismo y pluralismo, Appiah (2006) la llama «cosmo-

4. Hacia una cultura argumentativa

Terminaré con una serie de insinuaciones, más que con una teoría delineada en todos sus puntos. Para ello, quisiera atender a un último principio, el *principio de la cultura argumentativa*:

(PCA) La forma más adecuada para erradicar la cultura de la violencia es la cultura argumentativa.

Inicié sugiriendo, a partir del PMV, que argumentar es la forma menos violenta de resolución de conflictos de creencias. De entrada, el conflicto es violento: los seres humanos creemos cosas distintas, y es inevitable que este hecho genere algunas ocasiones diversos problemas. Disponemos de formas más o menos eficaces de resolver los conflictos: podemos operar con violencia explícita, o tratar de resolver el conflicto dando y recibiendo razones. He dicho también que argumentar no necesariamente evita la violencia: podemos fallar argumentativamente y generar violencia posterior a nuestra argumentación, o bien podemos sucumbir ante violencias internas a nuestro ejercicio de dar y recibir razones. Para ello, sugerí que es necesario atender a los argumentos, pero también al contexto, y a los rasgos del carácter deseables que debe poseer el que argumenta (a las virtudes deseables para llevar a buen puerto los ciclos argumentales). El problema, como puede verse, es la violencia, y el supuesto de que deseamos evitarla en la medida de lo posible.

Todos sabemos que hay contextos sociales que favorecen la violencia. Asimismo, otros la moderan. Un entorno social

politismo parcial». Para una defensa de un pluralismo no relativista, ver Pettit 2000.

en el que existen –entre otras cosas– sistemas legales, y valores cívicos y morales lo suficientemente sólidos, modera nuestra natural tendencia a la agresividad. Por tanto, la violencia es más común y sus índices son más altos en sociedades donde la legalidad es débil, en sociedades corruptas, en sociedades donde priman la pobreza y la excesiva desigualdad. Estos factores contextuales son los que en vez de moderar las tendencias y emociones que nos inducen a la agresividad y la violencia, hacen que deriven en patrones violentos de conducta que terminan por destruir el tejido social.

Se sabe ya –aunque algunos aún lo discutan– que la moralidad tiene una base biológica compuesta principalmente por tendencias y emociones. Ahora bien, dado que éstas tienen una orientación práctica, es indispensable construir –o reconstruir– un entorno adecuado para que éstas puedan desplegarse de un modo más armónico. Los entornos violentos generan más violencia. Como lo han señalado recientemente las neurociencias, ante el exceso de violencia nuestro cerebro inhibe determinadas emociones y exacerba otras (*e.g.*, el miedo). De ahí que podemos decir que, aunque naturalmente parecemos rechazar la violencia, en cierto modo podemos acostumbrarnos a ella¹¹.

Cuando el clima de la violencia se ha expandido y se ha vuelto moneda común en la sociedad, la sanación social sólo puede ser paulatina. La violencia no es –como pudiera pensarse– exclusivamente un problema de Estado. Es, ante todo, un problema humano. El fortalecimiento de una cultura de la paz podría resultar un remedio viable. Pero, como sugerí en el PCA, se trata de replantear, de reconstruir el entorno

¹¹ Uno de los análisis más lúcidos al respecto lo brindó Susan Sontag (2004) a raíz de las torturas cometidas por soldados norteamericanos a presos iraquíes en la prisión de Abu Ghraib.

social que modere y module nuestras tendencias biológicas que pueden conducirnos a la violencia.

La reconstrucción de la solidaridad, la fraternidad, la empatía y el reconocimiento entre unos y otros, son valores necesarios cuando se aspira a una verdadera cultura de la paz (sólo dentro de la cual es viable una cultura democrática).

La agresividad y la violencia operan como formas de resolución de conflictos. Pero no todo conflicto es del mismo tipo y, por tanto, no todas las formas de resolución de conflictos deben ser las mismas. Una cultura de la paz y una cultura democrática requieren al menos de dos mediaciones si es deseable evitar las distintas formas de violencia: la argumentación y la legalidad. Los humanos argumentamos cuando deseamos resolver un conflicto, pero el correcto argumentar tiene requisitos indispensables –de los cuales ya he hablado–, y los cuales en su conjunto pueden llegar a constituir una cultura argumentativa. Pero no basta. También se requieren instituciones robustas y confiables en el terreno legal: cuando es imposible argumentar, ya sea por falta de interés entre las partes o por carencia de una cultura argumentativa, se necesita de un tercero virtuoso que resuelva el conflicto.

Esta reconstrucción exige una labor transdisciplinaria. La cultura, la educación, la ética, pueden reflorar aun cuando el deterioro social sea grave. Es la sociedad civil, no sólo el Estado, la encargada de promover, construir y fortalecer el clima propicio para contrarrestar la violencia. No se trata únicamente de replantear las políticas públicas sino de generar conjuntamente una nueva cultura. El primer paso puede ser la promoción de una cultura argumentativa¹².

¹² Debo muchas de estas últimas ideas a Luis Xavier López-Farjeat (ver 2011), y a nuestras numerosas discusiones a este respecto. A él, un sincero agradecimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W. W. Norton & Company.
- Aristóteles. (1994a). *Tratados de lógica I*. Madrid: Gredos.
- _____. (1994b). *Retórica*. Tr. Quintín Racionero. Madrid: Gredos.
- Baghrmian, M. & Ingram, A. (eds). *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*. New York: Routledge.
- Carnevale, P. J. & Pruitt, D. G. (1992). «Negotiation and Mediation». *Annu. Rev. Psychol.* 43; 531-82.
- Cole, P. (ed). (1981). *Radical pragmatics*. New York: Academic Press.
- de Bustos, E. (2011). «Presuposición». En Vega & Olmos (2011); 483-5.
- Gazdar, G. (1979). *Pragmatics: Implicature, presupposition and logical form*. New York: Academic Press.
- Gilbert, M. (2009). *Coalescent argumentation*. New York: Routledge.
- Grice, P. (1981). «Presupposition and conversational implicature». En Cole (1981); 183-98.
- _____. (1975). «Logic and conversation». En *Study in the way of words* (pp. 22-40). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- Hurtado, G. (2000). «Por qué no soy falibilista». *Crítica* 32 (96); 59-97.
- López-Farjeat, L. X. (2011). «La naturaleza de la violencia». *Conspiratio* 12; 44-53.
- Morado, R. (2009). *Compendio de lógica*. México: Editorial Torres Asociados.
- Munitz, M. K. & Unger, P. (eds). (1974). *Semantics and Philosophy*. New York: New York UP.

- Pettit, Ph. (2000). «A Sensible Perspectivism». En Baghramian & Ingram (2000); 60-82.
- Pereda, Carlos. (1994a). *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- _____. (1994b). «Hablar mejor de lo mismo». *Diánoia* XL; 53-83.
- Sontag, Susan. (2004). *Regarding the pain of others*. New York: Picador.
- Stalnaker, R. (2002). «Common Ground». *Linguistics and Philosophy* 25 (5-6); 701-21.
- _____. (1974). «Pragmatic presuppositions». En Munitz & Unger (1974); 197-213.
- Strawson, P. F. (1964). «Intention and Convention in Speech Acts». *Philosophical Review* 73; 439-46.
- Vega Reñón, L. & Olmos Gómez, P. (eds). (2011). *Compendio de lógica, argumentación y retórica*. Madrid: Trotta.

RESUMEN

En este artículo se defiende que la promoción de una cultura argumentativa es el mejor camino para lograr una cultura de la paz. Para ello, se afirma que la argumentación es la forma menos violenta de resolver conflictos de creencias; y se sugiere que debemos tomar en cuenta tanto la estructura lógica de los argumentos, el contexto en el que son proferidos, así como algunos rasgos de carácter del agente o virtudes argumentativas.

Palabras clave: argumentación; violencia; virtud; presuposición; presunción.

ABSTRACT

In this paper I argue that the promotion of an argumentative culture is the best way to achieve a culture of peace. To do this, argumentation is the least violent way to resolve conflicts of beliefs; we should take into account the logical structure of the arguments, the context in which they are uttered, and some argumentative virtues of the agent.

Key words: argument; violence; virtue; presupposition; presumption.

Observaciones sobre la cuestión del origen de la lógica en la forma de la trivalencia y la tetravalencia

Por Alexandru Surdu
Institutul de Filosofie
Academiei Române, Bucarest

*Desde su primera publicación en 1990, la monografía en la que Niels Offenberger propone una reconstrucción tetravalente de la lógica asertórica aristotélica ha recibido una amplia atención en la discusión especializada. La obra no sólo fue reseñada y comentada críticamente, sino también traducida a diversas lenguas, incluidas el español y el inglés. A poco de aparecer la obra, yo mismo escribí una amplia reseña crítica que fue publicada en dos versiones: una más amplia en *Philosophica* (15 [1992] 265-275), y una abreviada (ver *Méthexis* 6 [1993] 179-189). Podría parecer que un trabajo de este tipo, dedicado a un problema técnico tan específico, muy lejos podría estar de motivar el interés de un público filosófico más amplio, más allá del estrecho círculo de quienes se dedican a la lógica polivalente contemporánea. La repercusión del libro ha mostrado, sin embargo, que esa suposición es equivocada. La razón para este hecho, a primera vista sorprendente, estriba –a mi modo de ver– en el interés estrictamente filosófico, y no sólo meramente histórico o meramente lógico, de los resultados alcanzados en la obra de Offenberger. Su reconstrucción sistemática de la asertórica*

aristotélica, a partir de las observaciones sobre la cuantificación de los valores de verdad que Aristóteles realiza en su tratamiento de las inferencias a partir de lo falso en Analytica Priora II 2-4, trae consigo un conjunto de consecuencias que impactan de modo directo también sobre el modo de comprender algunas premisas básicas de la epistemología aristotélica. Una vez advertidas esas consecuencias, probablemente no todo el mundo estará dispuesto a pagar los costos que se vinculan con ellas. Pero nadie podrá negar la consistencia interna de la posición presentada por el autor. A lo largo de años, Öfffenberger fue puliendo y desarrollando los detalles de su reconstrucción, hasta llegar a un cuadro de conjunto completamente consistente, que (casi) elimina todos los residuos de la presentación tradicional. Para ello, resulta de decisiva importancia la introducción, siguiendo a A. Menne, de los enunciados estrictamente particulares, que permiten no sólo completar el cuadrado de oposición tradicional, sino que incluso obligarían, a mi modo de ver, a una completa reformulación que acarrearía, en último término, la lisa y llana eliminación de los enunciados no estrictamente particulares con los que opera la presentación tradicional, es decir, de los enunciados del tipo I y O. En su nota crítica publicada originalmente en rumano, el profesor Alexandru Surdu, un reconocido especialista, traza un cuadro explicativo que da cuenta del modo en el que se inserta la reconstrucción ofrecida por Öfffenberger en el desarrollo de la lógica polivalente contemporánea, que remonta en su origen al sistema trivalente propuesto por Lukasiewicz. La reconstrucción tetravalente de Öfffenberger articula intuiciones iniciales que se sitúan en el lado opuesto a las que subyacen al sistema esbozado por el gran lógico polaco. Surdu pone el acento en algunos de los aspectos cruciales que permiten entender las diferencias más importantes que aquí se plantean, a la vez que pone de relieve también los momentos de continuidad en el desarrollo de la problemática discutida.

Alejandro Vigo
Departamento de Filosofía
Instituto Cultura y Sociedad (ICS)
Universidad de Navarra

* * *

Que la lógica polivalente tiene una prehistoria que duró 2255 años es una *quaestio facti*. En efecto, si se pone el «*big bang*» del descubrimiento de la lógica en el año 225 a. C., es decir, en el año del comienzo de la actividad creadora de Aristóteles, y se hace coincidir el descubrimiento «oficial» de la lógica polivalente con 1920, el año de aparición del artículo de Łukasiewicz «Über die dreiwertige Logik» («Sobre la lógica trivalente»)¹, entonces se puede calcular que la prehistoria de la lógica polivalente ha durado $335 + 1920 = 2255$ años. ¿Por qué una prehistoria tan larga? Para tratar la cuestión nos referiremos a la monografía de N. Offenberger, titulada *Sobre la prehistoria de la lógica polivalente*, esp. p. 152-159.

En la citada monografía Offenberger sospecha que hay dos causas fundamentales de la larga prehistoria de la lógica polivalente, a saber:

1. El tercer valor de verdad es un valor de verdad con-traintuitivo, que presupone la equivalencia de enunciados opuestos contradictoriamente, y que impide, en

¹ Ver Łukasiewicz 1920; 108.

razón de su estatuto de caso límite, la referencia a la tetravalencia;

2. La diferenciación aristotélica de verdad y falsedad no fue reconocida como fuente de inspiración de la diferencia entre verdades básicas y derivadas.

Ad 1:

El estatuto de caso límite de la trivalencia concentró las investigaciones, en efecto, sobre el descubrimiento de un *tertium non datur*. En la bivalencia, la tabla de verdad de la negación excluye, por cierto, la posibilidad de asignar el mismo valor de verdad a enunciados opuestos contradictoriamente: si un enunciado es verdadero, entonces su negación es falsa, y viceversa.

En la bivalencia se excluye un supuesto tercer caso: es imposible, *non datur*, puesto que tal tercer caso significaría la verdad o falsedad simultánea, es decir, la **equivalencia** de enunciados opuestos contradictoriamente. El tercer valor de verdad sólo sería posible si enunciados opuestos contradictoriamente pudieran ser portadores del mismo valor de verdad. **Pero ello significaría que enunciados opuestos contradictoriamente, los cuales se hallan en relación de contravalencia, podrían ser equivalentes, vale decir: el tercer valor de verdad presupondría una *coincidentia oppositorum* entre la contravalencia y la equivalencia.** Si se admitiera la equivalencia de enunciados opuestos contradictoriamente, entonces tendríamos la siguiente tabla de verdad de la negación:

p	No p		o bien	p	No p	
V	F	contravalencia		W	F	contravalencia
F	V	contravalencia				contravalencia
V	V	equivalencia				equivalencia

Para descubrir el tercer valor de verdad, hubo que admitir, por tanto, la coexistencia de dos operadores opuestos entre sí, esto es, la contravalencia y la equivalencia.

Dejemos hablar ahora a Łukasiewicz, para comentar luego la interpretación del autor:

Puedo suponer sin contradicción que mi presencia en Varsovia, en un determinado momento del año que viene, por ejemplo, a mediodía del 21 de diciembre, hoy mismo no está decidida, ni en sentido positivo ni en sentido negativo. Por tanto, es posible, aunque no necesario, que en dicho momento yo esté en Varsovia. Bajo tal presuposición, el enunciado ‘a mediodía del 21 de diciembre del año que viene estaré en Varsovia’ no puede ser hoy ni verdadero ni falso. Pues, si fuera hoy verdadero, mi futura presencia en Varsovia tendría que ser necesaria, lo que contradice la presuposición inicial; y si fuera hoy falso, entonces mi presencia futura en Varsovia tendría que ser imposible, lo que también contradice la presuposición inicial. Por tanto, el mencionado enunciado no es hoy ni verdadero ni falso y debe tener un tercer valor de verdad, diferente de ‘0’, es decir, ‘falso’, y de ‘1’, es decir, verdadero. Podemos designar dicho valor de verdad con ‘ $\frac{1}{2}$ ’. Se trata, en efecto, de ‘lo posible’, que aparece como tercer valor de verdad, junto a lo verdadero y lo falso. A este pensamiento debe su origen el sistema trivalente del cálculo proposicional. Se trataba, pues, de indicar la matriz sobre la base de la cual se pudiera definir el nuevo sistema de lógica. De inmediato se me hizo claro que si el enunciado concerniente a mi presencia en Varsovia po-

see el valor $\frac{1}{2}$, entonces su negación debe poseer el mismo valor $\frac{1}{2}$. Por tanto, obtuve la equivalencia: $N\frac{1}{2} = \frac{1}{2}$.

La matriz sería, pues, la siguiente:

p	No p
1	0
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$
0	1

Quisiéramos señalar lo siguiente: si Łukasiewicz hubiera afirmado «**es posible** que yo esté presente en Varsovia a mediodía del 21 de diciembre del año que viene» o bien «**es posible** que yo no esté presente en Varsovia a mediodía del 21 de diciembre del año que viene», entonces habría tenido dos enunciados con el mismo operador de posibilidad, cuyos *dicta* se oponen contradictoriamente, y ambos enunciados serían verdaderos: 'es posible p' y 'es posible Np'. Pero la verdad no es un tercer valor de verdad. En cambio, si se deja de lado el factor modal de los dos enunciados mencionados, entonces aparecen dos enunciados asertóricos que se oponen contradictoriamente, pero que, por su **sentido**, pueden tener ambos el mismo valor de verdad. Ahora bien, un valor de verdad que no excluye su asignación simultánea a enunciados contradictorios, no puede ser idéntico ni con la verdad ni con la falsedad. De ahí que el autor sospeche que el descubrimiento del tercer valor de verdad tuvo lugar porque Łukasiewicz transformó el «*modus*» del operador modal de la posibilidad en un valor de verdad del *dictum* asertórico

² Łukasiewicz 1920; 108-109.

del correspondiente enunciado modal compuesto, dejando de lado, de modo tácito, el factor modal, el modo del enunciado.

Tendríamos, pues, una tabla de verdad de dos enunciados modales, con el operador modal de la posibilidad (= M) y con *dicta* contradictorios

Mp	MNp
V	V

Mediante la eliminación del operador modal, tenemos una tabla de verdad con *dicta* contradictorios, a saber:

p	Np
½	½

donde 'p' es un enunciado que no es ni verdadero ni falso, puesto que, por su sentido, da expresión a los *contingentia* futura.

Que Łukasiewicz descubrió el tercer valor de verdad al dejar de lado el operador modal de un enunciado verdadero, dando lugar así a un enunciado asertórico que no es ni verdadero ni falso, por no tener correlato objetivo, es una suposición del autor, que no está probada, pero resulta asumible. ¿O más bien ocurrió que Łukasiewicz complementó el ámbito de valor de los enunciados asertóricos que sólo son verdaderos o falsos por medio de los enunciados que no tienen correlato objetivo, puesto que contienen, desde el punto de vista del sentido, eventos futuros contingentes, y que, por lo mismo, son portadores de un tercer valor de verdad?

Los dos caminos de descubrimiento del tercer valor de verdad –sea a través de la eliminación del operador modal de enunciados modales verdaderos con *dicta* contradictorios, sea a través de la consideración de enunciados opuestos contradictoriamente que, por su sentido, no poseen correlato objetivo– presuponen el funcionamiento simultáneo de ope-

radores opuestos contradictoriamente, la contravalencia y la equivalencia, **en la tabla de verdad trivalente de la negación**. Que la tabla de verdad trivalente de la negación necesita la función de operadores opuestos –la contravalencia en la primera y tercera línea, y la equivalencia en la segunda– es, en opinión del autor, en razón de su contraintuitividad, la **causa principal** del tardío descubrimiento de la lógica polivalente, en la forma de la trivalencia.

No comentaremos otras reflexiones del autor [referidas a los factores] que habrían impedido [un desarrollo más temprano de] la polivalencia en la forma de la trivalencia, a saber: el estatuto liminar, mínimo, del tercer valor de verdad, que habría impedido la investigación en dirección de la tetravalencia (la tetravalencia no supone el funcionamiento simultáneo de equivalencia y contravalencia), y la identidad sintáctica de los enunciados que son portadores del tercer valor de verdad (son idénticos en su forma enunciativa a los enunciados bivalentes verdadero y falsos: ‘S es p’ y ‘S es No p’ pueden ser portadores de cada uno de los tres valores de verdad), que habría dificultado la **eliminación** del tercer valor de verdad. Con todo, se puede mencionar el hecho de que el ámbito de valor correspondiente a los enunciados que son portadores del tercer valor de verdad tiene una amplitud menor que el de los enunciados verdaderos y falsos, puesto que se trata exclusivamente de enunciados que, por su sentido, no tienen correlato objetivo.

Por otro lado, el autor observa que el descubrimiento del tercer valor de verdad no tuvo como presupuesto ningún contexto científico específico³ –por caso, el cálculo infinitesimal–

³ Łukasiewicz ha observado al pasar tan sólo lo siguiente: «ein System der dreiwertigen Logik, dessen Umriss ich 1920 angeben konnte, unterscheidet sich von der zweiwertigen

mal, el dodecafonismo o la geometría no euclidiana-. Para justificar la tercera línea de la tabla de verdad trivalente de la negación, no se necesita ningún algoritmo complejo, a pesar de que dicha tabla contiene una *coincidentia oppositorum*, la acción de operadores opuestos en la misma tabla de verdad. ¿Cómo pueden ser equivalentes enunciados opuestos contradictoriamente? Łukasiewicz respondió esta pregunta demostrando que aquellos enunciados que se refieren a *contingentia* futura están contradictoriamente opuestos, pero son, a la vez, equivalentes, es decir, portadores de un valor de verdad nuevo, el tercero.

Ad 2:

Otra causa del tardío descubrimiento de la lógica polivalente, sospecha el autor, es que no se tomó en cuenta la **diferenciación** aristotélica de la verdad y la falsedad. *De int.* 9 –el ejemplo de la batalla naval– fue, evidentemente, la fuente de inspiración del descubrimiento de la lógica polivalente, en la forma de la trivalencia. Los caps. 2-4 de *An. Pr.* II, en los cuales Aristóteles discute la derivación de conclusiones verdaderas a partir de conjunciones falsas de premisas, no fueron considerados desde el punto de vista de la lógica polivalente.

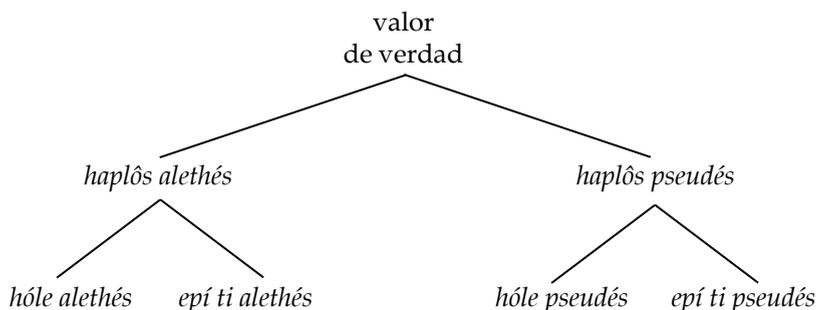
Es curioso que Łukasiewicz, el descubridor de la lógica polivalente, no haya prestado atención a la diferenciación aristotélica de la verdad y la falsedad.

Logik nicht weniger, als sich die nicht-euklidische Geometrie von der euklidischen unterscheidet» («un sistema de lógica trivalente cuyo esbozo presenté en 1920 se diferencia de la lógica bivalente no menos de lo que la geometría no euclidiana se diferencia de la euclidiana») (Łukasiewicz 1922; 19).

La lógica trivalente introdujo, junto a la verdad y la falsedad, por así decir, «en pie de igualdad», un tercer valor de verdad; la forma actual de la lógica polivalente⁴ considera, en cambio, dos valores de verdad fundamentales –como herencia de la bivalencia– y los diferencia a través de los así llamados valores de verdad derivados.

Aristóteles diferencia en su sentido –el autor quiere decir [aquí] per *analogiam*, por así decir, con la forma contemporánea de la lógica polivalente– la verdad sin más especificaciones, *haplôs alethês*, en *hôle alethês* y *epí ti alethês*; y la falsedad sin más especificaciones, *haplôs pseudês*, en *hôle pseudês* y *epí ti pseudês*.

En un esquema:



El autor sugiere, pero no desarrolla la analogía entre los valores de verdad fundamentales y derivados de la lógica polivalente, y la diferenciación aristotélica de la verdad y la falsedad sin más especificaciones.

Como es sabido, en *An Pr.* II, cap. 2-4, Aristóteles investiga la derivación de conclusiones verdaderas a partir de

⁴ Representada por A. Sinowjew y H. Wessen en «Logische Sprachregel» (1975) y por U. Blau en «Di dreiwertige Logik der Sprache» (1978).

conjunciones falsas de premisas. Y advierte que las premisas que son portadoras de los valores de verdad *hóle alethés/pseudés* y *epí ti alethés/ pseudés* tienen diferentes funciones, desde el punto de vista de la inferencia silogística. Por ello, Aristóteles distingue –opina el autor– [también] en el ámbito de la falsedad –podríamos decir, per *analogiam* con la distinción de la lógica polivalente, que distingue valores de verdad caracterizados y no caracterizados– la falsedad universal (*hóle pseudés*) de la falsedad particular (*epí ti pseudés*). Tras constatar que de dos premisas falsas se puede derivar una conclusión verdadera (ver. *An. Pr. II 2, 53b2-54a2*), Aristóteles advierte que si la premisa menor es verdadera, pero la mayor falsa, de modo tal que su contraria es verdadera, entonces no se puede derivar una conclusión verdadera (*adýnaton tò sympérasma alethès eínai*) (ver 54a9).

Para distinguir la premisa que es falsa de modo tal que su contraria es verdadera, de la premisa que es falsa cuya contraria es también falsa, Aristóteles introduce por medio de una definición nominal el valor de verdad *hóle pseudés*: «Universalmente falso denomino al enunciado contrario, de modo tal que lo que no pertenece a ninguno pertenece a todos y lo que pertenece a todos no pertenece a ninguno» (54a4-6). De este modo, Aristóteles diferencia la verdad. En tal diferenciación se puede avistar unívocamente una analogía con la diferenciación de los valores de verdad no caracterizados de la lógica polivalente, que es análoga a la falsedad. Quisiéramos observar aquí que así como el ejemplo de la batalla naval ha ofrecido una fuente de inspiración para el surgimiento de la trivalencia, del mismo modo ocurre, en el caso de la tetravalencia, con la diferenciación aristotélica, en el ámbito de la falsedad sin más especificaciones, a través

de la definición del valor de verdad «universalmente falso», que presupone, como contrapartida, la falsedad particular.

Que Aristóteles distingue la falsedad universal de la falsedad particular puede probarse, entre otras cosas, por medio del pasaje 54a19-29⁵. Aristóteles constata que si la premisa mayor de los modos *Barbara* y *Celarent* no es universalmente sino particularmente falsa⁶, entonces la conclusión puede ser verdadera; si, en cambio, la premisa mayor es universalmente falsa, entonces la conclusión no puede ser verdadera.

La diferenciación de la falsedad condiciona la diferenciación de la verdad. Esta diferenciación no fue considerada, hasta donde sabemos, por los comentaristas y los traductores de *An. Pr.* Por ello, la cuestión de la diferenciación de la verdad sin otras especificaciones, tal como la aborda el autor, es de especial importancia. Especialmente, en lo que concierne a los comentarios referidos al punto, consideramos digna de mención la confrontación, justificadamente crítica, con Wieland y Ross.

Wieland afirma que «la alternativa entre completamente-falso y parcialmente-falso no encuentra en Aristóteles correspondencia en el ámbito de lo verdadero [...] si se hace abstracción del pasaje corrupto 55b9, no hay evidencia textual para la expresión “parcialmente verdadero” (*epí ti alethés*)»⁷. El autor observa que el texto al que remite Wieland no está corrupto, y que, en caso de estarlo, de todos modos la aparición *epí ti alethés* resultaría necesaria, desde el punto de vista lógico.

⁵ *An. Pr.* II 2, 54a4-6.

⁶ Seguimos la traducción del autor que vierte *hóle* con «universal» y *epí ti* con «particular».

⁷ Wieland 1976; fasc.1, p. 3.

Como razón de la eliminación de *epí ti alethés* y, con ello, de modo indirecto, como razón de la no diferenciación de la verdad, David Ross ofrece, principalmente, el siguiente argumento: «[...] the distinction between a premiss which is *epí ti pseudés* and one which is *epí ti alethés* is a distinction without a difference»⁸.

S. Szalai, el comentador de la traducción húngara de *An. Pr.*⁹, afirma que «verdadero sin otras especificaciones» y «parcialmente verdadero» no serían ciertas nuevas formas de la verdad, «sino interpolaciones sospechosas o variantes estilísticas de “verdadero” o de “parcialmente falso”, respectivamente».

El autor se ha tomado el trabajo de demostrar, a través de una minuciosa investigación paleográfica, que el pasaje en el cual aparece *epí ti alethés* 55b9, *passim*, no está corrupto, y ha probado que *epí ti alethés* y *epí ti pseudés* son valores de verdad que pertenecen a juicios que se encuentran entre sí en relación de contradicción; identificar *epí ti alethés* y *epí ti pseudés* sería una *metábasis eis állo génos*; resulta, a todas luces, incorrecto identificar el valor de verdad derivado en el ámbito del concepto genérico «verdadero sin otras especificaciones» con el valor de verdad derivado en el ámbito del concepto genérico «falso sin otras especificaciones».

La «rehabilitación», por así decir, del valor de verdad *epí ti alethés* constituye un importante aporte de la monografía que estamos reseñando, justamente por combatir la difundida opinión que pretende eliminar ese valor de verdad.

Si Arquímedes pudo decir «dame un punto de apoyo y moveré la tierra», del mismo modo se puede derivar la de-

⁸ Ross 1949; p. 432.

⁹ Ver Aristóteles 1961; 457.

definición de los cuatro valores de verdad a partir de la definición del valor de verdad *hóle pseudés*. La definición del valor de verdad *hóle pseudés* contiene la idea de que lo que no pertenece a ninguno pertenece a todos, y viceversa. De aquí se sigue que si un enunciado es portador del valor de verdad *hóle pseudés*, entonces su enunciado contrario es verdadero, es decir, si un enunciado A es portador del valor de verdad *hóle pseudés*, entonces su enunciado contrario, el correspondiente enunciado E, es verdadero. Vale decir: tenemos aquí un caso especial de la relación de contrariedad. Como correlato, se sigue de aquí que si un enunciado es *hóle pseudés*, queda excluida la posibilidad de una predicación verdadera en la correspondiente cualidad judicativa, precisamente, en razón de la verdad del enunciado contrario. Si el enunciado A es portador del valor de verdad *hóle pseudés*, entonces el enunciado E es verdadero y, consecuentemente, en la cualidad judicativa negativa, la verdad ha tenido lugar *universaliter*; por ello, en la cualidad judicativa afirmativa queda excluida la posibilidad de predicación verdadera. Si A es *hóle pseudés* –simbólicamente, Fu–, entonces E es verdadero y U es falso, y viceversa: si E es Fu, entonces A es verdadero y, consecuentemente, O y U' son falsos.

Sin embargo, y aquí se tiene el segundo aspecto de la relación de contrariedad, un enunciado universal puede ser falso también de modo tal que su contrario es también falso, es decir, su falsedad es resultado de una falacia *pars pro toto*: *tinì hypárchontos pantì labeîn hypárchein*. En ese caso, los enunciados subalternos de dicho enunciado universal falso son verdaderos. Tenemos, pues, a diferencia del caso del enunciado Fu, una relación contradictoria del tipo «todos – algunos no – ninguno – algunos sí». La definición de estos valores de

verdad es la siguiente: predicación universal falsa, que surge a partir de una generalización indebida.

Ahora bien, esta diferenciación de la falsedad tiene como consecuencia la diferenciación de la verdad. Más precisamente: si un enunciado es portador del valor de verdad *hóle pseudés*, entonces su negación es una predicación universal verdadera en la cualidad judicativa opuesta. Se obtiene así, en la cualidad judicativa opuesta, un enunciado universal que es verdadero. Si un enunciado universal es verdadero, entonces es *eo ipso* universalmente verdadero. Aristóteles asigna el valor de verdad *hóle alethés* siempre a enunciados universales; en cambio, si el enunciado es portador del valor de verdad *epí ti pseudés*, entonces su negación es un enunciado particular en la cualidad judicativa opuesta, cuya verdad queda limitada a la particularidad, precisamente por causa del enunciado particular verdadero, pero falsamente generalizado. Por tanto, se tiene aquí un enunciado particular verdadero, que es portador del valor de verdad *epí ti alethés*, *Vp*.

De este modo, se puede configurar una tabla de verdad tetravalente de la negación, per *analogiam* con la tabla de verdad tetravalente de la negación en la lógica simbólica:

p	¬p
1	0
¾	¼
¼	¾
0	1

p	¬p
Vu	Fu
Vp	Fp
Fp	Vp
Fu	Vu

Hemos intentado comentar los desarrollos argumentativos de la monografía reseñada, que nos parecieron interesantes desde el punto de vista del origen de la lógica polivalente, no sin introducir ocasionalmente algunas obser-

vaciones críticas. Nos ha decepcionado que el autor, a pesar de haber puesto de relieve la contraintuitividad del tercer valor de verdad, no haya recalcado suficientemente el hecho de que la tabla de verdad trivalente de la negación implica el **funcionamiento** de operadores opuestos entre sí, la contravalencia y la equivalencia.

A modo de resumen, podemos anotar que en la contribución que es objeto de esta reseña, por un lado, se lleva a cabo el intento de esbozar una hipótesis referida a la causa del tardío descubrimiento de la lógica polivalente, mientras que, por otro lado, se establece una analogía que remite a la conexión entre conceptos de la moderna lógica polivalente y la terminología aristotélica. El autor comenta de modo detallado dicha analogía en la *Festschrift* para Hans Lenk, titulada *Pragmatisches Philosophieren* (pp. 99-112), un trabajo que, lamentablemente, no hemos podido considerar en esta reseña.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (1961). *Organon. 1. Katégoriák. Herméaentika. Elsö Analitika*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Łukasiewicz, J. (1920). «Philosophische Bemerkungen zu merhwertigen System des Aussagenkalküls». En: Pearce, D. & J. Wolenski (eds.), *Logischer Rationalismus. Philosophische Schriften der Lemberg-Warschauer Schule*. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 1988.
- _____. (1922). «Über den Determinismus». En: Menne, A. & N. Offenberger (eds.), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, vol. III. Tr. Günther Patzig. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Ross, W. D. (1949). *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press.

Wieland, W. (1976). «Probleme der Aristotelischen Theorie über Schlüsse aus falschen Prämissen». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 58.

Claudia Galindo Lara, *Hannah Arendt: política, historia, memoria y narración*, Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes 2011, 219 pp.

De gran relevancia son las reflexiones en torno a temáticas que están inveteradas con la política, tales como la historia, la memoria y la narración. Este libro versa sobre el pensamiento de una gran filósofa del siglo veinte, que vivió las duras épocas del Holocausto, que fue discípula de grandes filósofos como Heidegger y Karl Jaspers, que fue heredera del pensamiento griego, y que construyó una filosofía política de gran envergadura.

Así como Arendt suscitó polémicas, también generó una atracción que pocos pensadores o filósofos propician. La estela dejada por Arendt es enorme, y el cúmulo de trabajos se siguen multiplicando a 106 años de su nacimiento y a 37 años de su muerte. Arendt nunca cedió a ninguna ideología y desconfió de todos los *ismos*, de modo que siempre expresó sus ideas propias y optó, durante sesenta años, por ocuparse reflexivamente de aquello que produce el mal y de todo lo que ha destruido la política. Se preguntó asimismo sobre las violencias políticas, los totalitarismos, el conflicto entre israelíes y palestinos, el poder en aumento de la sociedad de consumo, el aumento de refugiados en el mundo, el resquebrajamiento del espacio público y la degradación del ejercicio de nuestras libertades. Como puede apreciarse, todos estos temas de gran envergadura y de gran actualidad fueron abordados por la filósofa judía.

En sus reflexiones sobre los eventos históricos, Arendt veía al pasado para apuntar al futuro; por ello, el recurso de la memoria tiene un papel tan importante y significativo

para fortalecer los lazos rotos y las tramas rotas. Frente a ese pasado en el que se truncaron vidas, en el que hubo represión y aniquilación, y en donde se evidenciaron catástrofes de carácter social que desgarraron sociedades, Arendt buscó guardar el recuerdo, manteniendo viva la memoria, para promover la reconstrucción en el ánimo de tener una sociedad regenerada, y así garantizar ciertos márgenes para el alcance de la justicia. Ese recordar arendtiano constituye un referente muy claro para no repetir lo vivido, apuntando hacia el futuro, en aras de construir algo mejor, en un ánimo de restauración.

Así pues, hoy día Hannah Arendt es un referente obligado en la filosofía política. No obstante, no siempre fue comprendida, y muchas veces fue criticada por propios y extraños, por connacionales y por extranjeros, por mujeres, y por quienes no entendían su pensamiento –al ser profundamente disruptivo y no callar ni ocultar nada de lo que no debió haber sucedido.

Por ello, la obra que nos ocupa constituye un rastreo de sendas temáticas del pensamiento de Hannah Arendt, las cuales son tejidas finamente para obtener un texto bien logrado, serio y de enorme profundidad. La ardua tarea que significa articular una diversidad de temáticas de un pensamiento asistemático como el de Hannah Arendt obliga, a quien se sume en sus profundidades, a tener un conocimiento hondo de toda su obra. El abanico de la veintena de obras de la filósofa judía alemana obliga a los investigadores de su pensamiento y su teoría, a bucear entre los temas por ella trabajados, para ir tejiendo –con cada trama temática– líneas de investigación que en su obra se encuentran dispersas. Intentar hacer un inventario de los temas trabajados por Han-

nah Arendt es muy complicado y arduo, dadas su falta de sistematicidad y su prolija erudición.

Así, el objetivo del libro que nos ocupa es exponer la teoría política arendtiana. La guía que nos provee Claudia Galindo –en torno a la memoria, historia y narración– tiene siempre como punto de partida la experiencia del totalitarismo. Por ello es que su autora, lúcidamente, inicia su primer capítulo apelando al *dictum* arendtiano «pensar desde la brecha», pensar desde esa grieta en la que la historia se rompió por los acontecimientos irracionales y la incapacidad del pensamiento. Con ello, se liquidaba a la política, a la acción concertada y a la natalidad de las acciones. La pérdida de las certezas se recompone únicamente mediante el pensamiento, y la continuidad lo hace con la memoria y la narratividad, las cuales procuran rehabilitar la historia en sus fragmentos. Por ello es que, para Arendt, lo fundamental es comprender la experiencia del totalitarismo y la polémica con la historia –como bien apunta Claudia Galindo.

La discusión que se presenta en este texto atraviesa por temáticas en torno a la historia, a la polémica con el historicismo y el positivismo, y con tópicos como la inmortalidad. Este último, que trabaja Arendt sobre todo en la *Condición humana*, es recogido por Galindo como recurso que apela a la tradición griega, y que tiene que ver con el heroísmo, la grandeza moral y con el reconocimiento por la gloria. Todos estos elementos significan –como bien lo apunta la autora– la permanencia. Ese carácter de irrepitibilidad de la acción, del inicio agustiniano, va en contra de la pasividad, todo en aras del resguardo de la continuidad por la memoria y de la capacidad del juicio que nos permite deliberar. La autora concluye este primer capítulo señalando, justamente, que dado que a Arendt le interesa desbrozar cuestiones problemáticas

en torno a la política, es que procura ir más allá de las evidencias documentales. Por ello, no puede encasillársele en un modelo de historia específico.

Si, como sostiene Arendt en *Ensayos para la comprensión*, lo que ella pretende es comprender, esto implica la necesidad de pensar. Su constante e incansable impaciencia por penetrar comprensivamente la realidad acontecida es lo que le hacía afirmar, con fuerza y contundencia, que ella lo que quería era comprender, pues para ella era esencial, y una de las maneras de hacerlo era escribiendo en un proceso de repensar lo sucedido. Arendt pretendía realizar lo más característico del ser humano, aquello que resultaba política y humanamente relevante, y que significa en su constructo teórico la realización de la acción, condición que nos determina como seres plenamente humanos en tanto que libres. Es en esta apuesta en donde está el sentido que la filósofa alemana encuentra en la política, y el cual Claudia Galindo desbroza a lo largo de los capítulos de este texto.

Así, el libro de Claudia Galindo tiene varias virtudes. Una de ellas es que logra tejer las cuestiones de la política arendtiana, la cual funge como terreno de apoyo de temáticas tales como la historia, la memoria y la narratividad. Y en el vaivén discursivo de estos tópicos van siendo tejidos por la autora otros más que rastrean toda la obra de Arendt. Este entrelazamiento va siguiendo un derrotero claro, postulado por Claudia Galindo desde el inicio, y tiene que ver con rubros discutidos en torno «al papel de la historia, la memoria, la república como régimen que apela al pasado, y el papel de la narrativa como constructora de relatos para la política...» (p. 12). Los primeros capítulos de *Hannah Arendt: política, historia, memoria y narración* versan sobre la experiencia del totalitarismo y su polémica con la historia, y sus incisivos intro-

ducen al lector en un proceso acompasado de lo que vendrá con más fuerza en los capítulos cuarto y quinto.

En la primera parte se introduce el tema de la revolución y la fábula de tal revolución que, como mito fundacional, se expone de lleno en el capítulo segundo. El fino enlace que Galindo lleva a cabo cuando reflexiona sobre el acto fundante del ámbito político tiene que ver con esa actitud de comprensión de los acontecimientos y el recuerdo. Así, alude a la forma política por excelencia que para Arendt es el republicanismo, cuyo referente principal la hace volver su vista a la Antigua Roma con sus formas republicanas y su inclinación por Cicerón, así como a los padres fundadores.

El gran problema que postula Galindo es el de la fundación, dado que Arendt misma acepta cuestionando que en los casos de la fundación en los que se precisa de una revolución, ésta será únicamente aceptable si es para implantar y reconstituir un espacio público en el que se reconstruya la libertad. Así, el afán revolucionario pretende la consecución de la libertad política, de la amistad ciudadana y la felicidad pública.

A partir de lo anterior se plantea el segundo capítulo del libro que nos ocupa, que versa sobre republicanismo y la memoria, en el que ambos rubros son articulados por la autora, quien logra entrever con lucidez la apuesta arendtiana destacada como dual. La consideración arendtiana «por un lado, remite al pasado, al inicio marcado por el momento inaugural de la política, y por el otro, es la promesa de futuro a través de la herencia a futuras generaciones. En ambos casos –añade Galindo–, la memoria juega un papel vinculante: sea como recuerdo de los momentos privilegiados de la política, o como futuro para los “recién llegados”, de los que dependerá la construcción del “hogar de este mundo” y que tendrán la ta-

rea de recuperar el pasado en los relatos de las catástrofes [...]» (p. 73). Ciertamente, el interés primordial de Arendt es, como sugiere Galindo, «el mantenimiento del mundo en común. Por ello centra [Arendt] su atención en los momentos históricos donde localiza que estuvieron presentes los mejores atributos de la vida pública» (p. 74).

Las perspectivas de los mitos fundantes son utilizadas por Arendt porque funcionaban para que los pueblos vieran su pasado como una historia –como apunta la autora–, en una perspectiva en la que se articulan el presente, el pasado y el futuro desde las propias historias, que las cuentan los pueblos para recordar sus inicios y para su preservación (ver p. 78). Estas historias son los tesoros que se comparten y constituyen lugares de la memoria, pero a su vez conforman una comunidad de expectativas. Con todo esto, la relevancia de la memoria se evidencia para la política dado que es un elemento clave para su conservación. «Recordar –dice nuestra autora, siguiendo a la filósofa alemana– se vuelve intrínseco a devolver la vida a la política misma y a las instituciones» (p. 99). De este modo, la consecución de la libertad política, de la amistad ciudadana y la felicidad pública son los tesoros perdidos que es preciso encontrar para evitar que queden en el olvido. Por ello, el rescate lanza al futuro, lo cual tiene que ver con la plenificación de estas categorías y la realización de la política.

El hilo conductor del libro –como seguramente se ha advertido en lo ya dicho– se ubica en el concepto de memoria, que se articula con otros conceptos elaborados por Arendt, tales como rememoración, fundación, revolución, narrativa, poder, tradición, pacto y república, todos ellos entrelazados con la política; y, como supuesto básico, siempre la relación entre los seres humanos, es decir, el *inter homine esse*.

Todos estos elementos compartidos por los integrantes del espacio público posibilitan el contraste de puntos de vista diferentes, los cuales acuerdan en el discurso para generar la acción.

¿Por qué partir del concepto de memoria en Arendt? Claudia Galindo explica que la memoria es un estado original o estado temporal al que recurrimos para apreciar la línea de continuidad entre el pasado y la condición presente. Esa temporalidad se despliega en el espacio público, ámbito privilegiado en el que se desarrolla la virtud ciudadana, la inmortalidad, la libertad y el discurso.

La ruptura con el pasado es una huella en el pensamiento arendtiano que muestra la brecha articulada con el repensar la historia. Esto tiene que ver con la necesidad de desplegar el juicio y el ejercicio del pensamiento roto por aquellas situaciones en las que se permitió el destrozamiento de lo común, es decir, de las acciones en concierto. La autora pretende demostrar, a lo largo del libro, dos vías articuladas en torno a la memoria, y que ambas vías son consecuentes entre sí y aun complementarias. La primera sostiene que la memoria «aparece como la recolección de orígenes, un estado original o punto temporal como fuente primigenia privilegiada a la que se recurre por la vía de resaltar la continuidad entre el origen pasado y la condición presente. En esta veta el espacio público es el lugar de grandeza, heroísmo y virtud en donde se busca la inmortalidad y se aspira a una relativa permanencia» (p. 12). Ésta es la interpretación «agonística» basada en la igualdad y homogeneidad ciudadanas. La segunda vía es la interpretativa «del deslazamiento, de la dislocación y la ruptura con el pasado que lleva a la noción de fragmento y permite la problematización de la historia y la ficción» (p. 13). No es gratuito que Arendt se decante por las historias

y su implícita narración, yendo en contra de un gran relato, dada la experiencia totalitaria.

Debajo de toda la trama de la teoría arendtiana subyace la preocupación de la destrucción del ámbito de la política. Cuando el espacio público se eclipsa, lo humano queda a la deriva, y se imponen otras formas de instrumentalización, fabricación y burocratización que destruyen lo político, como sucedió con el totalitarismo. La forma de reconstruir el hilo roto que constituye el espacio común se logra mediante el pensamiento, la acción, la libertad y el discurso. La forma de aprehender lo que aparece es por medio de la memoria, la cual impide que se nos escurra entre nuestras manos la fugacidad de los eventos, de modo tal que con ello conservamos al mundo. Esa memoria se articula con la narración –tan relevante para la filósofa judía– que logra entresacar las «perlas» que constituyen las historias que dan cuenta de las experiencias vividas. Sólo buceando en los acontecimientos y cavando en la historia es como podemos encontrar tales perlas, tal como lo expone la autora en los últimos capítulos del libro que nos ocupa, y que son para mí, de una lectura más tersa y más fluida que los primeros. El enlace que hace de las preocupaciones arendtianas con otros filósofos, como Walter Benjamin y Paul Ricoeur, entre otros, ayuda a Claudia Galindo a tejer fino y hondo en estos temas.

Las historias narradas recomponen las cuestiones vividas y enmiendan la tradición que fue destruida por la prevalencia del gran relato conformado por el totalitarismo, y que rompió el hilo de la tradición. El rescate de esas historias narradas evidencia la recuperación de la reflexividad y la capacidad de pensamiento destruidas por los efectos de la imposición y la radicalización de la injusticia. Esa brecha fue

un *impasse* que hubo que reconstruir mediante esa capacidad de pensamiento y el sentido común.

La incidencia que tiene el sentido común en Arendt es fundamental, dado que es una categoría central en su constructo político y se entiende como un sentido comunitario. El sentido común alude al significado del juicio realizado en el espacio público por los miembros de una comunidad. Es una facultad necesaria, por la cual se asimilan los fenómenos del mundo público, y de ese modo se da sentido a los relatos de los hombres. Gracias a esta facultad –en conjunción con la imaginación– se comparten los juicios e idiosincrasias personales. Ahora bien, para que los juicios sean válidos, debemos trascender nuestras condiciones privadas o subjetivas en favor de lo público e intersubjetivo.

En ese campo se localiza el mundo político, que es definido por Arendt como el espacio de la revelación fenomenal, del discurso y la comunicación. Ahí es donde la facultad de juzgar adquiere gran importancia y donde hace su presencia el sentido común. Así lo apunta Claudia Galindo, y hubiera sido muy grato verlo más desarrollado, aun a sabiendas de los límites a los que se tienen que ceñir los libros. La fuerza que tiene esta categoría en Arendt es enorme por el hecho de que funge como categoría hermenéutica para la comprensión de lo político. El punto de partida y la misma consideración del *sensus communis* es tomado por Arendt a partir del ámbito de lo estético.

De este modo, el camino reflexivo de la filósofa alemana hacia lo político está puentado por el pensamiento kantiano, y ese puente lo marca el juicio estético que media para alcanzar los juicios políticos. Así, Arendt somete la política al juicio estético, y a la vez defiende que este juicio estético –aplicado debidamente a los fenómenos políticos– es, de entre las

formas del juicio, el único que tiene en cuenta las cualidades más importantes de la política (ver Kateb, 2001; 10).

La política más adecuada es para Arendt la que exige y restituye la capacidad del juicio político, en aras de defender un sentido más elevado de la dignidad humana. Esto se logra resaltando la creatividad, la novedad y la libertad, lo cual genera una gratificación e inspiración parecida a la que produce el arte. Significa, además, la defensa de la humanidad de la política, que va paralela a la memoria de los ejemplos que se alejaron de lo artístico y de su belleza, como lo fueron el nazismo y el estalinismo. Estas muestras fueron la expresión del mal absoluto y del horror moral. Aquellos que no aceptaron la complicidad del nazismo aun a costa de sus propias vidas fueron considerados por la filósofa alemana como «los únicos que se atrevieron a juzgar por sí mismos» (Arendt, 1964; 205). Ellos vieron lo obvio cuando había dejado de ser visible, «bajo la presión del conformismo y el miedo, y sus juicios morales adoptaron el aspecto de un juicio estetizado que percibe la novedad ahí donde los otros no ven nada extraño» (Arendt, 1964; 205). Esas personas que juzgaron por sí mismas se constituyeron como resistentes y rechazaron subsumir el mal bajo la normalidad. De ahí que George Kateb afirme que «el sentido moral resurge a hombros del juicio estetizado» (Kateb, 2001; 10). Por eso, cuando Arendt criticó la defensa de Eichmann ante un jurado que intentaba eximirlo de responsabilidad mediante conceptos jurídicos, apreció que estos conceptos únicamente pueden existir en un estado de derecho en el que prevalece el sentido común, y este último estaba ausente en Eichmann.

Ese juicio realizado por tales personas excepcionales tiene relación con el *sensus communis*, en cuanto que esta categoría es entendida por Hannah Arendt como un sentido

comunitario, y alude al significado del juicio realizado en el espacio público por aquellos que fungen como miembros de una comunidad. Arendt quiere hacer ver que ese sentido común –como categoría hermenéutico-política– es comunitario en tanto juzgamos dentro de la comunidad, mediante el sentido común compartido. Este sentido es un sentido intersubjetivo de la comunidad en donde actúa lo razonable (ver Lafer, 1994; 204), de modo que en un contexto totalitario no hay un sentido intersubjetivo de la comunidad, ni una lógica de la razonabilidad. En un contexto tal se presenta la pérdida del *sensus communis* y «la insistencia obstinada de la lógica del *sensus privatus* de cada quien» (Lafer, 1994; 204).

Claudia Galindo destaca que, mediante los relatos, Arendt intenta rescatar el pasado como una vía de construcción del espacio público a partir de la recuperación y la defensa del fragmento narrativo. De ahí que la memoria aparezca como punto de fuga de las reflexiones arendtianas, y se relacione con la acción y la necesidad de elementos para recuperar la experiencia. La memoria aparece ahogada por el totalitarismo, y se exige un elemento central para restablecer el juicio político y la recuperación de la ciudadanía por medio de la acción narrada. La búsqueda de la comprensión de la realidad es lo que no la deja cejar en su insistencia de búsqueda de marcos nuevos para la política, los cuales miren a las formas encumbradas por ella, ante el derrumbe de los que se han heredado.

En este texto, Claudia Galindo avala que las propuestas arendtianas y sus nuevas categorías se van entrelazando para dar inicio a un nuevo estatus de la política desde la acción, la natalidad, la libertad, la participación y el discurso, todos ellos articulados en un sistema republicano reconstruido mediante las máximas ciceronianas que se perdieron en las formas totalitarias.

¿Cómo enfrentar esa magnitud del derrumbe humano? Galindo, apoyándose en la filósofa judía, sostiene que a través de pequeñas historias fragmentadas y relatos es que se intenta apresar la acción. Se vincula la escritura con la memoria, y desde ahí surge la capacidad del juicio, la cual es la única que puede resarcir la incapacidad del pensamiento que dio lugar a la masificación, al horror y a la soledad. Esa capacidad del juicio tiene que ver con la kantiana mentalidad ampliada, y con el ya apuntado sentido común. Desde ahí se construye la comunalidad y el concertado poder entre los ciudadanos, los cuales permiten pensar los nuevos términos de la política –tal como lo asienta Galindo.

¿Por qué pensar como relevante un texto como éste –que desde la filosofía política expone el pensamiento de una filósofa de enorme talla–, en un contexto en el que nos confronta con las situaciones que vivimos hoy día y en un país como el nuestro? Existen varias razones que justifican la pertinencia de un libro que versa sobre el pensamiento de Hannah Arendt y que tiene que ver con los elementos que Claudia Galindo plantea con gran fuerza. El espectador arendtiano, del que habla la autora al final del libro, se involucra con la realidad como testigo, lo cual no significa referirse a un espectador que sólo mira, y cuando algo problemático se le acerca simplemente voltea la cara y con-siente el mal por omisión. Si el espectador actúa y participa nos muestra cómo en nuestra sociedad falta mucho por hacer en este tenor. Él es ejemplo del ciudadano participativo que es además reflexivo. La incapacidad de pensamiento apuntada por Arendt, y reseñada por Galindo, es la expresión del mal banal expuesto en el texto sobre el juicio de Eichmann. El espectador arendtiano se involucra y evidencia la responsabilidad vicaria en el espacio público. La responsabilidad es un concepto muy importante

en Arendt, y se extraña en el libro, y en concreto en este punto, porque en este ámbito se implica la memoria, y se vincula con la mentalidad ampliada de la que habla Arendt en las *Lecturas de Filosofía Política de Kant*. Tal responsabilidad tiene que ver con las expectativas futuras relacionadas con la promesa.

Así, un libro como *Hannah Arendt: política, historia, memoria y narración* además de ser muy pertinente, es necesario para ayudarnos a pensar mejor con los referentes teóricos y los bagajes que apuntalarán las tentativas de comprender nuestro espacio público, para intentar modificarlo y reconformarlo. Con Hannah Arendt podemos repensar nuestra realidad desde las diversas facetas de la política, y desde la superación de los eventos que cancelan su presencia, como lo son las situaciones de violencia, de exclusión, de injusticia y de infelicidad pública. Sólo así, encontrando las perlas que abrazan narrativas como las expuestas en este lúcido libro de Claudia Galindo, y que son compartidas en la pluralidad discursiva, se podrá garantizar la posibilidad de llevar a cabo la acción en un espacio de libertad. Esto con el afán de evitar la cancelación de la política en escenarios como los que vivimos, de una violencia tan abigarrada.

Permítaseme una digresión del libro de Claudia Galindo, pero que tiene que ver con las apuestas arendtianas frente a lo que estamos viviendo en el diario acontecer en nuestro país. El mundo humano ha sido sacrificado, y por ello con Arendt diríamos que «todo es posible», y de esa manera se amenaza radicalmente a la humanidad. Por ello es que, con la misma Arendt, podemos considerar que nadie consagrado a pensar sobre la historia y la política puede permanecer ignorante del enorme papel que una realidad como la violencia ha desempeñado siempre en los asuntos humanos.

Cuando la filósofa alemana hablaba –en *Sobre la revolución*– de la penetración del espacio público invadido por preocupaciones privadas, por asuntos domésticos, por cuestiones de administración, y no por cuestiones de persuasión y discurso, ella apuntaba que el objetivo de la política ha dejado de ser la libertad porque se ha intercambiado por la abundancia, en aras de superar la necesidad. Y un espacio público que se encuentra dominado por la necesidad nunca podrá llegar a ser una verdadera esfera pública, sino que irá convirtiéndose en una sociedad de consumidores en un espacio de repetición natural, sin estabilidad y sin durabilidad.

¿Qué cabe esperar ante las situaciones narradas? La esperanza va relacionada con lo más propio de la condición humana, que es su capacidad de comenzar algo en el mundo, su capacidad de orientarse y ubicarse en él, tratando de dar luces, al confrontar y dialogar con él y, sobre todo, *reconciliándose*. Esa *comprensión*, que es *componenda* con el mundo, orienta a pensar en un mundo mejor, a reconciliarse con un mundo en el que las situaciones de injusticia están presentes. De ahí que –como apunta Arendt– «el resultado de la *comprensión* es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos» (Arendt, 1995; 30).

Las apuestas teóricas arendtianas ponen frente a nuestros ojos aquel cielo, profundamente oscuro, que podrá escampar si echamos mano de los recursos que Claudia Galindo –con Arendt– intenta concebir para el presente y para un futuro próximo desde la memoria, la historia y la narración. Las luces esperanzadoras que Arendt brindaba en *Hombres en tiempos de oscuridad* –y que Galindo retoma cuando habla de las perlas–, muestran que a pesar de haber vivido tiempos de oscuridad, tiempos de guerra, muerte, dolor y terribles

atrocidades, esos seres humanos (narrados por Arendt) supieron vislumbrar y acoger, de diferentes maneras, alguna esperanza que les dio luz para enfrentar este mundo y continuar el camino. Quizás esto lo podremos lograr si nos acompañamos de reflexiones serias, profundas y lúcidas como las que Claudia Galindo expone en este libro.

Dora Elvira García
ITESM, campus Ciudad de México

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

- Arendt, H. (1964). «Personal Responsibility under Dictatorship». En: *The Listener* 72 (6 de Agosto).
- _____. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.
- Kateb, G. (2001). «Arendt y el juicio». En: vv. AA., *Hannah Arendt. El legado de una mirada*. Madrid: Sequitur.
- Lafer, C. (1994). *La reconstrucción de los derechos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sobre las colaboraciones

Euphyía es una revista especializada de filosofía, de periodicidad semestral, dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en *Euphyía* artículos de difusión, panorámicos o generales, teológico-apologéticos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos.

Euphyía no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía, siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

Las colaboraciones deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Euphyía* pueden ser de cuatro tipos:

- a) Artículos, cuya extensión no será mayor de treinta y cinco cuartillas ni menor de cinco (en tamaño de letra doce a espacio y medio).

- b) Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas con anterioridad en algún texto científico, de preferencia publicadas anteriormente en *Euphyía*.
- c) Reseñas críticas, cuya extensión no será mayor de ocho cuartillas, ni menor de tres.
- d) Traducciones, que consisten en breves textos (no más de cuarenta cuartillas ni menos de siete) que estén liberadas de derechos de autor y, preferentemente, no se encuentren traducidos aún al castellano.

Euphyía se reserva los derechos de todos los textos que sean publicados.

Euphyía sólo recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores en el área de filosofía. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para su publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo.

Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores o árbitros permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de dos a cuatro meses.

Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser publicable con sugerencias, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser publicable con correcciones necesarias, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor,

una vez incorporadas las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación, sin que por ello *Euphyía* se comprometa a publicarlo.

Euphyía recibe colaboraciones en inglés, francés, portugués, alemán, italiano y castellano. Las colaboraciones deben presentarse a espacio y medio, con un resumen (*abstract*) de no más de diez líneas (ciento cincuenta palabras) en inglés y en español, palabras clave, también en ambos idiomas, y notas al pie de página. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de la localización en hoja aparte. Es necesario el envío de soporte informático vía CD por correo ordinario, o vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC o Mac.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Después de citar por primera vez una obra, se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas.

En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá utilizar el sistema de citado de la APA (*American Psychological Association*). Para ello es indispensable que cada colaboración cuente con una bibliografía ordenada de la siguiente manera:

a) Cuando se trate de un libro:

Apellido-autor, inicial-nombre-autor. (Año de publicación). *Título del libro*, nombre-traductor (trad.). Lugar de edición: editorial.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Cavell, S. (2003). *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, Diego Ribes (trad.). Madrid: Síntesis.

- b) Cuando se trate de una revista:
Apellido-autor, Inicial nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. *Nombre-revista* número {arábigo}{volumen} {arábigo}, páginas.
Turing, A.M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind* 236 (59), 433-60.
- c) Cuando se trate de un artículo o capítulo en un libro:
Apellido-autor, Inicial nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. Nombre-editor (ed.). El *título del libro*. Lugar de edición: editorial.
Smith, D.W. (1995). Mind and Body. En B. Smith & D.W. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.

El orden de las obras en la bibliografía será alfabético. En caso de presentarse dos o más obras de un mismo autor, se ordenará de manera cronológica descendente, esto es, del más reciente al más antiguo:

- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza Editorial.

Si existen dos obras del mismo autor con la misma fecha de edición, se distinguirán los años con el abecedario:

- Aristóteles. (2000a). *Acerca del alma*, T. Calvo (trad). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2000b). *Ética Nicomaquea*, J. Pallí (trad). Madrid: Gredos.

Después de la cita textual, en el cuerpo del texto se señalará entre paréntesis el año del libro en cuestión, la página y, en caso de ser necesario, el apellido del autor:

«La pregunta de qué sea la verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa» (Zubiri 1980; 230).

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Si el autor provee una copia informática del artículo debe procurar también proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso.

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2013
en Servimpresos del Centro S. A de C.V.
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

Se imprimieron 500 ejemplares.

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento
Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.