

Reseñas bibliográficas

Thomas Scanlon, *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*, traducción de Ernest Weikert García, Paidós, Barcelona, 2003, 480 pp.

La publicación de *Lo que nos debemos unos a otros. ¿Qué significa ser moral?*¹ fue largamente esperada. En 1982, Scanlon publicó el artículo “Contractualism and Utilitarianism”, en el cual apareció esbozada por primera vez su propuesta contractualista. Tras haber sido ampliamente discutida, sus lectores se quedaron a la espera de que el autor ofreciera más detalles. Finalmente la propuesta completa apareció dieciséis años después en un libro de más de cuatrocientas páginas en su versión original en inglés. La presente reseña está motivada por su traducción castellana, publicada por primera vez en 2003.

El propósito central de *Lo que nos debemos unos a otros* es ofrecer una teoría del contenido, la fuerza motivacional y el método de razonamiento en los juicios sobre los deberes morales que tenemos hacia otras personas. Scanlon se refiere a estos juicios como “juicios sobre lo correcto y lo incorrecto”. A la parte de la moral a la que estos juicios pertenecen, Scanlon la denomina “la moralidad de lo correcto y lo incorrecto”, aunque reconoce que “correcto” e “incorrecto” tienen un uso mucho más amplio (p. 21). A esta parte de la moral muy bien podría llamársele “justicia interpersonal”, en contraste con la justicia institucional; sin embargo, debido a la influencia de la teoría de la justicia de John Rawls, el término “justicia” con demasiada frecuencia se identifica con la justicia de las instituciones sociales (p. 21). De allí la fórmula un tanto complicada “lo que nos debemos unos a otros”. Al centrarse exclusivamente en lo que nos debemos unos a otros, Scanlon deja de lado otros tipos de consideraciones morales tales como los deberes especiales que tenemos hacia personas con quienes mantenemos relaciones personales, los ideales de carácter personal (los cuales pueden incluir deberes hacia uno mismo), así como los deberes que pueden surgir con relación a los animales y el resto de la naturaleza.

La propuesta de Scanlon se inscribe dentro de las teorías de la razón práctica. Desde la introducción anuncia que, en su teoría, los juicios sobre lo correcto y lo incorrecto son afirmaciones acerca de razones (p. 17): el *contenido* de estos juicios versa sobre la adecuación de las razones que tenemos para aceptar o rechazar principios de conducta bajo ciertas condiciones; la *fuerza motivacional* consiste en el poder de dichos juicios para suministrar razones; y el método de razonamiento se basa en la idea de “justificabilidad”: los principios de con-

¹ Título original: *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1998. Todas las referencias son a la traducción castellana.

ducta correctos (en este dominio moral) son aquellos que podemos justificar frente a los demás. De este modo, la teoría de Scanlon se opone a la conocida tesis de Hume de que la razón no puede suministrar ni el contenido ni la fuerza motivacional de las consideraciones morales. Además de distanciarse de este tipo de subjetivismo, Scanlon también se deslinda del consecuencialismo y, más específicamente, del utilitarismo. Rechaza la tesis consecuencialista según la cual la moral exige que maximicemos el bien, y también se opone a la idea de que el bien que hay que maximizar es el bienestar individual, la cual es una idea característica del utilitarismo. Los primeros tres capítulos del libro —que integran la Parte I— están dedicados a argumentar en contra de estas tres posturas tradicionales en la filosofía moral de lengua inglesa: el neohumanismo, la idea de que el valor es algo que debemos promover y maximizar, y la primacía del bienestar individual sobre los otros valores. De esta manera, Scanlon sienta las bases de la postura que desarrollará en la Parte II.

La propuesta de Scanlon, en la segunda parte del libro, es contractualista: sostiene que, en nuestras relaciones con los demás, un acto es incorrecto si sería prohibido por principios para la regulación de la conducta que nadie podría rechazar razonablemente como base para un acuerdo informado y no forzado. De acuerdo con Scanlon, el valor fundamental al que respondemos al asentir a las exigencias de la moral de lo correcto y lo incorrecto es el de justificar nuestras acciones frente a los demás en términos que ellos no podrían rechazar razonablemente. Ésta es la base normativa o motivacional de los juicios sobre lo correcto y lo incorrecto. Su contenido se establece mediante aplicaciones de la fórmula contractualista que Scanlon ilustra con múltiples ejemplos. A continuación haré un breve recuento del contenido de los capítulos que integran el libro.

En el capítulo primero “Razones”, Scanlon desarrolla su postura sobre el papel de las razones en la acción en general. En oposición a las posturas neohumanas, insiste en que no debemos ver las razones para la acción como algo problemático. Sin embargo, a diferencia de las teorías neokantianas, no busca una explicación de qué sean las razones, sino que las trata como algo primitivo. Scanlon aclara que él se ocupa sólo de las razones en sentido normativo (en “el sentido normativo estándar”), y deja de lado las razones en sentido operativo (o psicológico). Es decir, se ocupa de las razones en tanto *buenas razones* o buenas consideraciones a favor de algo, y deja de lado las razones que las personas *de hecho* tienen —y que pueden ser muy malas—. Nos dice que, en el primer sentido, podemos pedir y dar razones a favor de creencias, acciones y actitudes como el miedo, el resentimiento y la admiración. Por ejemplo, podemos preguntar por la razón para creer que el exceso de sal daña la salud o por la razón para comer menos sal. A las actitudes para las cuales ofrecemos y pedimos razones, Scanlon las llama “actitudes sensibles a los juicios”, las cuales incluyen creencias y acciones. Aclara que aunque las acciones no sean actitudes, sí reflejan juicios (actitudes) acerca de las razones según las cuales

vale la pena actuar. Con base en estas nociones, ofrece su postura sobre qué conductas cuentan como racionales o como irracionales.

El eje del capítulo lo constituye la argumentación en contra de la tesis neohumana según la cual las razones para la acción se basan en condiciones subjetivas, usualmente deseos, los cuales son estados psicológicos primitivos. En una postura de este tipo, los deseos que tenemos son la fuente de nuestras razones para actuar, y son también lo que nos mueve a la acción. Scanlon sostiene, en la línea de Thomas Nagel y otros neokantianos, que la relación entre los deseos y las razones es precisamente la inversa. Afirma que, lejos de ser estados psicológicos primitivos, los deseos presuponen razones: la explicación más plausible de lo que es un deseo presupone la idea de “considerar algo como una razón” (p. 108). Desear algo es percibir que ese algo es deseable o bueno en algún sentido, lo cual nos traslada al terreno de las razones. Scanlon explica por qué los deseos no desempeñan ningún papel independiente en la motivación para la acción: lo que nos motiva son las razones que tenemos. Las acciones, en su teoría, aún cuando se lleven a cabo con un mínimo de deliberación, reflejan juicios sobre las *razones* según las cuales vale la pena actuar (p. 40). Si las razones se basaran en deseos, entonces la deliberación práctica consistiría en determinar qué deseos tienen más fuerza en nosotros. Como Scanlon lo señala, la deliberación práctica claramente no exhibe esta estructura. Cuando sopesamos los factores a favor o en contra de una acción posible, lejos de meramente medir la fuerza de los deseos que experimentamos, lo que hacemos es prestar atención al peso relativo de distintas consideraciones normativas. Debido a la gran influencia que la postura de Hume ha ejercido en la filosofía moral en lengua inglesa, es muy común pensar, dentro de esta tradición, que la “fuerza motivacional” de las consideraciones morales proviene necesariamente de elementos no racionales. Por ello, Scanlon propone no hablar de la “fuerza motivacional” de los juicios sobre lo correcto y lo incorrecto, sino del poder de los mismos para suministrar razones.

En el segundo capítulo, “Valores”, Scanlon se distancia de la concepción teleológica del valor, la cual es propia del consecuencialismo en general, y del utilitarismo en particular. Esta concepción ha predominado de tal modo en la filosofía en lengua inglesa, que incluso la encontramos en la obra de Rawls, uno de los más acérrimos críticos del utilitarismo. De acuerdo con la concepción teleológica, la bondad es una propiedad de estados de cosas, los cuales, por esta razón, son estados que debemos promover. Más específicamente, lo que debemos promover, según esta postura, son aquellos estados de cosas que poseen el mayor bien. Estrictamente, los consecuencialistas sostienen que lo que debemos hacer es producir el mayor *bien* posible mediante nuestras acciones. Como Scanlon lo indica, tradicionalmente se ha privilegiado hablar del bien en lugar del valor. Usualmente también se hace un contraste entre el bien (o lo bueno) y lo correcto, algo que resultará muy familiar a los lectores de Rawls. Pero Scanlon señala que este énfasis en el bien ha tenido un efecto distorsionador en las reflexiones sobre el valor, de modo que se ha tendido a concebir el valor en general en términos teleológicos (p. 111). Sin embargo,

si bien puede sonar plausible que debamos producir el mayor bien posible, no tiene mucho sentido decir que debamos producir el mayor valor. Desde el punto de vista de Scanlon, el problema con la concepción teleológica del valor es que vuelve extraña la exigencia de realizar ciertas acciones que no contribuyen a maximizar el bien. Esto es claro en el caso de las prohibiciones. Por ejemplo, ¿por qué prohibir la acción de mentir en aquellas ocasiones en que una mentira puede promover el mayor bien posible, digamos, la felicidad del mayor número? A este tipo de limitación de la producción del bien se le ha llamado “restricción deontológica”. Su característica notable es que resulta problemática en una concepción teleológica y maximizadora del valor. El problema para Scanlon, en concreto, es que lo que nos debemos unos a otros resulta ser, en muchos casos, restricciones deontológicas, es decir, prohibiciones en nuestras relaciones con otras personas. En lugar de proponer maneras artificiosas para acomodar las exigencias de la moral de lo correcto y lo incorrecto dentro de una teoría consecuencialista del valor, Scanlon propone abandonar esta teoría. De este modo, da otro paso adelante en el tortuoso y progresivo distanciamiento de la filosofía moral en lengua inglesa del consecuencialismo y del utilitarismo.

La propuesta de Scanlon es entender el valor de una manera que no lo comprometa con ninguna noción de maximización: “valorar algo es considerar que uno tiene razones para adoptar ciertas actitudes positivas hacia ello y razones para actuar de cierto modo a propósito de ello” (p. 129). Como queda claro en esta formulación, Scanlon desliza el foco de atención del hecho del valor como una propiedad de estados de cosas hacia la actividad humana de valorar. Ello se debe a que, de acuerdo con él, la propiedad “ser valioso” no es algo independiente de nuestras razones; por el contrario, sostiene, “calificar algo como valioso es declarar que tiene otras propiedades que suministran razones para obrar al respecto de un modo determinado” (p. 130). Scanlon ofrece una postura sobre qué es ser valioso de acuerdo con la cual “ser valioso” no es una propiedad que sea fuente de razones para actuar, sino al revés: algo es valioso porque tiene ciertas propiedades que son fuente de razones para adoptar actitudes positivas hacia ello. Al hacer depender el “ser valioso” de las razones que tenemos, desaparece la dificultad para entender por qué las conductas que exige la moral de lo correcto y lo incorrecto son valiosas (o expresan valores) aunque no promuevan la maximización de ningún bien. En el caso que más le importa a Scanlon, valoramos la vida humana porque consideramos que tiene atributos que nos suministran razones para actuar de ciertas maneras con relación a ella, lo cual no tiene nada que ver con promover su existencia. Las conductas que exige la moral de lo correcto y lo incorrecto resultan ser distintas maneras en que expresamos el valor que reconocemos en la vida humana.

En el capítulo 3, “Bienestar”, Scanlon se deslinda de otra tesis central en el utilitarismo, a saber, la idea de que el bienestar individual es el valor que le da unidad a todos los demás. Tras lo dicho en los dos capítulos anteriores, tiene que rechazar la idea de que todas las cosas tienen valor con relación a un valor

central. En su propuesta, el que algo sea valioso depende de los atributos que tenga y de las razones que éstos nos suministren para actuar. Por ello, distintas cosas serán valiosas de distintas maneras y por distintas razones. En una concepción teleológica del valor, en cambio, lo natural es que las cosas tengan valor por referencia a un valor central o final. Una postura utilitarista usual es que el bien que debemos promover es el bienestar individual, y todas las demás cosas tienen valor en la medida en que contribuyen a él. Scanlon ofrece una muy útil exposición de las distintas teorías que se han propuesto para clarificar qué es el bienestar y cuáles son sus límites. Como él lo explica, usualmente se piensa que hay una sola noción de bienestar individual y que desempeña tres funciones: es la base de las decisiones de un individuo racional, es lo que un benefactor debe promover, y es también la base para la consideración de los intereses individuales en argumentos morales. Cuestiona estas tres supuestas funciones de la noción de bienestar individual, y sostiene que tanto desde el punto de vista del individuo como del de alguien que se propone ayudarlo (un benefactor), no hay necesidad de una teoría que explique los límites del bienestar individual y que clarifique cómo hacer comparaciones cuantitativas. Lo que importa son los fines y valores particulares que se tienen, no tanto la noción de bienestar a la que contribuyen.

El corazón de la propuesta contractualista se encuentra en los capítulos 4 y 5. En el 4, “Incorrección y razones”, Scanlon aborda la cuestión de la motivación moral en el ámbito de lo que nos debemos unos a otros. De acuerdo con lo dicho en los capítulos anteriores, la explicación de por qué las consideraciones morales nos motivan debe consistir en una explicitación de las razones que tenemos para actuar con base en estas consideraciones. Scanlon responde preguntas tradicionales de la filosofía moral moderna y contemporánea: ¿qué es lo que valoramos cuando nos importan las consideraciones morales sobre lo correcto y lo incorrecto?, ¿por qué nos *deben* importar? y ¿por qué le otorgamos primacía a estas consideraciones por encima de otros valores? Al responder a estas preguntas, subraya su interés en ofrecer un recuento “sustantivo” de la motivación moral, en oposición a uno “formal”. En una explicación “formal”, el carácter vinculante de las consideraciones morales depende de ciertos procedimientos (Jürgen Habermas) o de la imposibilidad racional de negar tal carácter vinculante (Kant). Lo que a Scanlon le interesa es explicar a qué valor *sustantivo* respondemos cuando asentimos a las consideraciones morales.

De acuerdo con el contractualismo de Scanlon, “un acto es incorrecto si su realización en determinadas circunstancias sería prohibida por todo conjunto de principios para la regulación general de la conducta que nadie podría rechazar razonablemente como base para un acuerdo general informado y no forzado” (p. 199). Según esto, los actos son incorrectos cuando quedan prohibidos por principios que nadie podría razonablemente rechazar. La fórmula contractualista no exige que logremos un acuerdo real con otras personas, sino que se propone como guía para el agente que quiera saber cómo debe actuar en sus relaciones con los demás. Según Scanlon, las consideraciones sobre lo

correcto y lo incorrecto nos importan porque tenemos razones para vivir con los demás en términos que ellos no puedan razonablemente rechazar. El ideal moral de acuerdo con el cual queremos vivir, según esto, es el de ser capaces de justificar nuestras acciones frente a los demás sobre bases que ellos no puedan razonablemente rechazar. El valor “sustantivo”, entonces, es el ideal de “justificabilidad”. La objeción obvia, y que Scanlon discute, es por qué no sostener que el valor sustantivo al cual respondemos cuando asentimos a las consideraciones morales es el valor de la vida humana. Según esta objeción, nos importa justificar nuestras acciones frente a los demás porque valoramos la vida humana, o como Kant lo expresa, valoramos la humanidad. La respuesta de Scanlon es que el respeto hacia la vida humana exige precisamente que tratemos a las demás personas como seres capaces de sopesar razones y justificaciones, es decir, que las tratemos sólo de maneras que puedan reconocer como justificables. El punto de la objeción, sin embargo, es que cuando una persona exige ser tratada de cierta manera, la fuerza de su exigencia es “independiente y anterior” a la idea de justificabilidad frente a los demás, de modo que “existe un criterio de corrección que es previo a esta noción de justificabilidad” y con relación al cual los acuerdos podrían estar equivocados (p. 219). En su respuesta, Scanlon subraya que como el contenido de lo correcto y lo incorrecto no puede establecerse con independencia de lo que puede justificarse frente a los demás, la idea de justificabilidad frente a los demás y la idea de respetar el valor de las personas son lo mismo.

La explicación de Scanlon de por qué nos debe importar el ideal de justificabilidad y por qué le otorgamos —y le debemos otorgar— primacía sobre otros valores, no es, a mi parecer, satisfactoria. La dificultad es que su explicación no se dirige a la persona que duda sobre la importancia de este ideal con el fin de ofrecerle razones a favor del mismo, sino que plantea, en tercera persona, qué pensamos nosotros de semejante persona. Esto es insatisfactorio, porque lo que pensemos nosotros no ayuda a responder a quien duda sobre la importancia del ideal de justificar las acciones propias frente a los demás. En lo que concierne al tema de la primacía, no se compromete con que las consideraciones de la moral de lo correcto y lo incorrecto tengan siempre, o deban tener siempre, primacía sobre otros valores, aunque sí sostiene que usualmente tienen tal prioridad. En una discusión sobre la amistad y otros valores, se propone mostrar cómo los valores que podrían entrar en conflicto con las demandas morales en realidad poseen “una sensibilidad inherente” a estas demandas.

El capítulo 5, “La estructura del contractualismo”, trata del contenido de los principios de la moral de lo correcto y lo incorrecto. Scanlon sostiene que “cuando nos planteamos la cuestión de lo correcto y lo incorrecto, lo que intentamos decidir es, primero y principalmente, si determinados principios son tales que ninguna persona, motivada de la manera adecuada, podría razonablemente rechazarlos” (p. 243). Su explicación de cómo aplicar el criterio contractualista consiste, en su mayor parte, en la consideración de múltiples ejemplos, por lo cual es imposible ofrecer un resumen que le haga justicia;

sin embargo, hay algunos aspectos conceptuales que merecen ser destacados. ¿Por qué hablar de principios? Según Scanlon, porque los principios son “conclusiones generales sobre el estatus de varios tipos de razones para la acción” (p. 255). Para explicar qué principios pueden ser razonablemente rechazados, él introduce la noción de “razones genéricas”, las cuales son razones, caracterizadas de modo general, que la gente tiene en ciertas circunstancias. Las razones genéricas contienen información sobre lo que la gente, por lo general, tiene razón en querer que sea el caso; por ejemplo, la gente tiene una razón genérica para evitar heridas corporales. La deliberación acerca de qué principios podrían ser razonablemente rechazados procede mediante la consideración de razones genéricas, así como de las consecuencias que traería la aplicación del principio en cuestión.

A pesar de la insistencia de Scanlon en su objetivo de ofrecer un recuento sustantivo de la motivación moral —en oposición a uno formal— es importante destacar que su propuesta contractualista es, en un sentido fundamental, procedimentalista. La fuente de validez, por así llamarla, de los deberes que tenemos hacia los demás, es que resultan de la aplicación correcta de la fórmula contractualista. Dicho de otro modo, el acuerdo sobre los principios no es meramente un procedimiento para descubrir qué deberes morales tenemos hacia otras personas, sino que, en realidad, el acuerdo es lo que establece estos deberes. Según esta teoría, tenemos deberes hacia los demás porque hay conductas que los demás no podrían aceptar. No hay ningún hecho o valor ulterior que fundamente estos deberes y en virtud del cual los acuerdos hipotéticos podrían estar equivocados. Esto es lo que Scanlon quiere decir cuando afirma que la idea de “justificabilidad” frente a los demás es “básica” (p. 243). El acuerdo hipotético por sí mismo determina el contenido de los principios morales: no hay ningún criterio independiente de lo correcto que pueda servir para evaluar los acuerdos hipotéticos y a la luz del cual éstos podrían estar equivocados. Claro que para rechazar razonablemente ciertos principios tenemos que apelar a ciertos hechos o valores particulares, pero esto es el caso en cualquier postura procedimentalista. A lo largo de este capítulo, Scanlon explica qué tipo de valores y razones tomar en consideración en la aplicación de la fórmula contractualista.

En los tres capítulos restantes, Scanlon detalla el contenido de su teoría contractualista abordando cuestiones sobre responsabilidad, fidelidad en el cumplimiento de las promesas y relativismo. En el capítulo 6, “Responsabilidad”, introduce una distinción muy útil entre dos sentidos en que pueden plantearse preguntas sobre responsabilidad: la responsabilidad en el sentido de atribuibilidad y la responsabilidad sustantiva. Las preguntas del primer tipo conciernen a si una acción particular puede ser atribuida a un agente de modo que pueda ser objeto de evaluación moral. Las preguntas de responsabilidad en el segundo sentido plantean qué exigencias específicas debemos cumplir en nuestras relaciones con los demás. Las respuestas a este segundo tipo de preguntas serán conclusiones sustantivas sobre lo que nos debemos unos a otros. Este segundo sentido de responsabilidad es el que le interesa a Scanlon y en él se concentra a

lo largo del capítulo. La distinción entre estos dos sentidos de responsabilidad es muy útil porque, como él lo señala, es muy común confundirlos y llegar, por ello, a respuestas erróneas. Usualmente se piensa, nos dice, que una persona es responsable de una acción y no debe, por tanto, quejarse de las cargas u obligaciones que resultan, si la llevó a cabo voluntariamente. De acuerdo con la distinción que propone, sin embargo, una persona puede ser responsable de una acción por haberla llevado a cabo voluntariamente (es atribuible a ella), pero no se sigue de ello que deba asumir las cargas u obligaciones que resulten. Lo segundo depende, nos dice, de nuestros juicios sobre lo que nos debemos unos a otros.

El capítulo 7, “Promesas”, contiene la postura de Scanlon sobre el fundamento de la obligación de cumplir las promesas, la cual se distingue tanto de posturas neokantianas como neohumeanas. Al principio del capítulo señala que el contractualismo ofrece una justificación de las promesas, distinta de una postura usual según la cual debemos cumplir las promesas porque de otro modo violaríamos una práctica social en la que todos participamos y nos beneficiamos, a saber, la práctica de las promesas. Esta postura, como él lo señala, la encontramos en la obra de Hume, y en décadas recientes fue retomada y desarrollada por Rawls. Según Hume, la obligación de cumplir las promesas surge sólo cuando ya ha sido establecida la práctica de hacer promesas y de cumplirlas. De acuerdo con Rawls, quienes se han beneficiado voluntariamente de una práctica social tienen la obligación de hacer la parte que les corresponde y respetar las reglas correspondientes. Scanlon objeta contra esta manera de entender la obligación de cumplir las promesas porque, sostiene, esta obligación existe aunque no exista la práctica social relevante. En efecto, de acuerdo con el contractualismo, debemos cumplir las promesas en la medida en que carezcamos de razones para justificar su incumplimiento, razones que a su vez tendrían que basarse en principios que razonablemente nadie podría rechazar. Y esto no depende en absoluto de la existencia de la práctica social de las promesas. A lo largo del capítulo, Scanlon desarrolla el tipo de razones por las cuales nos importa hacer promesas y debemos cumplirlas. Por ejemplo, nos dice, debemos cumplir las promesas porque, al hacerlas, hacemos que otras personas se formen expectativas sobre nuestra conducta futura. Esta postura se distingue también de la teoría de Kant porque, según el contractualismo, no existe ninguna obligación categórica de cumplir las promesas: qué promesas cumplir dependerá de las razones que tengamos y de lo que debamos a los demás.

Scanlon presenta su postura frente al relativismo moral en el capítulo 7, “Relativismo”. La cuestión del relativismo surge para el contractualismo porque, al ser una teoría sobre la moralidad de lo correcto y lo incorrecto, se plantea la pregunta de si los principios morales que establece son universales. Scanlon admite de inicio el hecho de que los principios que nadie razonablemente puede rechazar variarán de un lugar a otro. Por ello, su propósito es presentar una forma de relativismo “benigno”, es decir, cierta variación en los juicios morales que no conduzca al escepticismo que usualmente el relativismo

conlleva. Al principio del capítulo nos ofrece una discusión sobre qué es el relativismo y por qué comúnmente se le considera una amenaza para la moral. Por “relativismo”, nos dice, él entiende la tesis de que “no existe ningún único criterio supremo para la valoración moral de las acciones, es decir, no existe un criterio excepcionalmente válido para todos los agentes y todos los jueces morales, sino que, por el contrario, existen muchos criterios” (pp. 411–412). Scanlon distingue este relativismo de lo que él llama “el universalismo paramétrico”, el cual afirma la existencia de criterios universales últimos, pero acepta que el contenido de las exigencias morales variará según las circunstancias. Por ejemplo, la exigencia de respetar a los demás puede ser universal, pero no lo es qué cuenta como respeto en cada época y lugar.

Scanlon sostiene que el contractualismo es compatible con el hecho de que diferentes agentes tengan razones diferentes para valorar los criterios morales. De acuerdo con el contractualismo, una acción que resulta ser incorrecta en un contexto puede ser moralmente inobjetable en otro. Según él, este tipo de variación corresponde a un relativismo benigno; sin embargo, en mi opinión, no logra evadir el cuestionamiento relativista, ya que afirma para el contractualismo una validez universal. Las variaciones de las que nos habla tienen lugar en el interior de la postura contractualista, la cual, de acuerdo con él, tiene que ser reconocida en cualquier forma de vida moralmente defendible (p. 423). Y aquí es donde surge el cuestionamiento relativista: que el contractualismo es una postura, entre otras propias de otros contextos culturales, sobre el contenido y la base motivacional de la moralidad de lo correcto y lo incorrecto. En todo caso, Scanlon no muestra por qué el procedimentalismo propio del contractualismo tendría que ser reconocido por toda forma de vida “moralmente defendible”.

El libro cierra con el apéndice “Williams y las razones internas y externas”. Aquí Scanlon presenta su postura con respecto a la tesis de Bernard Williams sobre la naturaleza de las razones para la acción. De acuerdo con Williams, las razones para la acción necesariamente tienen condiciones subjetivas: algo es una razón para la acción si y sólo si la acción en cuestión promueve algo que al agente le importa y que forma parte de su “conjunto motivacional subjetivo”. Esta postura neohumeana ejerció una influencia considerable en la teoría de la acción desde la publicación del artículo de Williams “Razones internas y externas” en 1980. Como Scanlon mismo lo señala, mucho de lo que él dice en su libro tiene como trasfondo esta influencia (p. 451). El apéndice es un poco difícil de seguir para quienes no estén familiarizados con el largo desarrollo de esta discusión durante más de veinte años, pero es sumamente útil que Scanlon explicita su postura frente al desafío de Williams.

Lo que nos debemos unos a otros es, sin duda, uno de los libros de filosofía moral más importantes en los años recientes y, por tanto, una lectura obligada para los interesados en esta área. Scanlon nos ofrece una teoría moral que media entre el consecuencialismo y el kantismo, algo que muchos habían considerado imposible. Sin caer en ninguno de los extremos propios de estas posturas morales, retoma aspectos valiosos y centrales en ambas. El criterio

contractualista de Scanlon exige, a un mismo tiempo, tomar en consideración las consecuencias en la justificación de las acciones y respetar el valor intrínseco de la vida humana. Gracias a la excelente traducción de Ernest Weikert García, publicada por la editorial Paidós, se ha facilitado el acceso a este libro a los lectores de lengua castellana.

FAVIOLA RIVERA CASTRO
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
 faviola@filosoficas.unam.mx
 faviolarivera@gmail.com

Gonzalo Serrano Escallón, *La querrela en torno al silogismo 1605–1704. Conocimiento versus forma lógica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2006, 274 pp.

1. *Comentario general*

Este libro de Gonzalo Serrano es resultado de una investigación muy cuidadosa y producto de una reflexión aguda sobre problemas fundamentales de la historia de la lógica. Su conocimiento de los autores modernos, de la lógica y de la silogística de Aristóteles, le ha permitido adentrarse adecuadamente en los temas y señalar escrupulosamente las deudas que los “quejosos” modernos tienen con el Estagirita, así como la “superación” leibniziana de esta propuesta tradicional, al entender las limitaciones señaladas por los modernos y, al mismo tiempo, recuperar, enriqueciéndola, tanto la forma lógica, reubicándola, como la silogística con una relectura intencional.

No de menor importancia son sus observaciones acerca de los lazos que unen a Descartes y a Locke en relación con la evidencia (como contenido de las ideas y sus nexos), así como una ontología en que los fenómenos ocupan un lugar importante.

Igualmente pertinentes son sus comentarios en torno a Hobbes, de quien nos dice que su “aportación” en esta querrela estaría en “acomodar la fuerza de la forma silogística al curso natural del pensamiento” (p. 169). En cuanto a la reformulación de la silogística en el caso de Gassendi: “Lo novedoso [...] es creer que la mayor naturalidad de su propuesta se basa en que refleja el orden del descubrimiento, sobre lo cual él mismo no profundiza” (p. 172).

Asimismo, es muy puntual en su tratamiento del *Novum Organum* baconiano como una nueva metodología que, sin embargo, no se compara con la lógica antigua.

Pero, por encima de las observaciones aisladas, el trabajo sistemático de análisis y comparación de los autores, que mantiene una controversia respecto a