

SIGNOS FILOSÓFICOS

Revista semestral • Departamento de Filosofía • CSH/UAM/Iztapalapa

•
**Una aproximación humeana al trilema de Agripa —y una salida
internalista al dilema de Bergmann**

•
**El Derecho penal en la teoría jurídica kantiana. Acerca de la articulación entre
las funciones retributiva y preventiva del castigo**

•
**El pasado nace póstumo: una aproximación a la filosofía de la historia
de Hayden White a la luz del existencialismo sartreano**

•
Libertad, ¿con o más allá de la responsabilidad moral?: el desafío de Frankfurt

•
Una respuesta desde el realismo moral al argumento socavante de Street

•

•

•

•

•



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Dr. José Antonio de los Reyes Heredia

RECTOR GENERAL

Dra. Norma Rondero López

SECRETARIA GENERAL

UNIDAD IZTAPALAPA

Dra. Verónica Medina Bañuelos

RECTORA

Dr. Juan José Ambríz García

SECRETARIO

Mtro. José Régulo Morales Calderón

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Dra. Sonia Pérez Toledo

JEFA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

D. R. © UAM-IZTAPALAPA

Departamento de Filosofía,

Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco, núm. 186,

Col. Leyes de Reforma, 1a. Sección,

alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México, 09310, México

-
- Índices y bases de datos donde aparece la revista: Cengage Learning, Fuente académica-EBSCO, Latindex y CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades-UNAM), Conacyt.
 - Formación: Sílvia Becerra Ramos
 - **SIGNOS FILOSÓFICOS.** Año 25, núm. 49, enero-junio, 2023, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma Metropolitana, a través de la Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía, Prolongación Canal de Miramontes No. 3855, Col. Ex Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, C.P. 14387, Ciudad de México, y Avenida Ferrocarril San Rafael Atlixco, número 186, Col. Leyes de Reforma 1 A Sección, Alcaldía Iztapalapa, C. P. 09310, Ciudad de México, teléfono 5558044600, ext. 2786. Página electrónica de la revista: <http://signosfilosoficos.izt.uam.mx>, correo electrónico sifi@xanum.uam.mx. Editor Responsable: José Jorge Max Fernández de Castro Tapia. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Título número 04-2015-030212362100-102, ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número Salvador Enrique Vázquez Moctezuma, Departamento de Filosofía, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Unidad Iztapalapa, Avenida Ferrocarril San Rafael Atlixco, número 186, Col. Leyes de Reforma 1 A Sección, Alcaldía Iztapalapa, C. P. 09310, Ciudad de México; fecha de última modificación: 19 de septiembre de 2024. Tamaño del archivo 1.4 MB.
 - Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor 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 Metropolitana.
 - Colaboraron en este número los alumnos del servicio social: Daniel Amezcua Barrera, Cristian Domínguez Arroyo y Alan Orlando Juárez Julián.

• Hecho en México.

Precio por ejemplar: \$ 110.00

SIGNOS FILOSÓFICOS

.

.

.

.

.

49

enero-junio, 2023

CONTENIDO

- ARTÍCULOS
- 8 Una aproximación humeana al trilema de Agripa —y una salida internalista al dilema de Bergmann
IGNACIO VILARÓ LUNA
- 38 El derecho penal en la teoría jurídica kantiana. Acerca de la articulación entre las funciones retributiva y preventiva del castigo
ILEANA P. BEADE
- 64 El pasado nace póstumo: Una aproximación a la filosofía de la historia de Hayden White a la luz del existencialismo sartreano
TOMÁS SABIDO
- 90 Libertad, ¿con o más allá de la responsabilidad moral?: el desafío de Frankfurt
RICARDO CAMARGO
- 112 Una respuesta desde el realismo moral al argumento socavante de Street
MAXIMILIANO MARTÍNEZ BOHÓRQUEZ, ALEJANDRO MOSQUEDA, JORGE OSEGUERA

- RESEÑAS 140 Ian H. Angus (2021), *Groundwork of Phenomenological Marxism: Crisis, Body, World*, Lanham/Boulder/Nueva York/Londres, Lexington Books, 539 pp.
ESTEBAN MARÍN ÁVILA
- 147 Enrique Serrano Gómez (2021), *Razón y dogmatismo: Una aproximación a la filosofía de Kant*, México, Ediciones Quinto Sol, 308 pp.
TIRSO MEDELLÍN

ARTÍCULOS

A HUMEAN SOLUTION TO AGRIPPA'S TRILEMMA —AND AN INTERNALIST SCAPE TO BERGMANN'S DILEMMA

IGNACIO VILARÓ LUNA

ORCID.ORG/ 0000-0002-3819-0466

Universidad de la República, Uruguay

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

ignaciovilaro@gmail.com

Abstract: *In this paper, I analyse Agrippa's trilemma, an old skeptical argument that questions the possibility of justifying any arbitrary belief p and its paradox about justification. Assuming that neither infinitism nor skepticism are satisfactory positions, the main alternatives available to face the problem (foundationalism, coherentism and epistemic externalism) are outlined, as well as some central arguments that show the serious difficulties they face. In the case of foundationalism, these problems arise from two dilemmas, which work together with the trilemma to make our philosophical life even more difficult: the so-called Sellar's dilemma and Bergmann's dilemma —although the latter is a very general attack on internalism. The former calls into question the intelligibility of a key idea of standard foundationalism: the notion of justified basic belief. The second casts doubt on the rational sustainability of epistemic internalism, which is a usual presupposition of the presentation of the trilemma. I explore a Humean way out of the trilemma that also manages to escape such dilemmas. Like any position in this difficult territory the way out has costs. However, they do not seem unaffordable. Here I only intend to tentatively present the idea, as a possible way out of our difficulties, which deserves to be seriously discussed.*

KEYWORDS: HUME; BELIEF; FOUNDATIONALISM; COHERENTISM; INTERNALISM; SELLARS

RECEPTION: 08/04/2022

ACCEPTANCE: 09/03/2023

UNA APROXIMACIÓN HUMEANA AL TRILEMA DE AGRIPA —Y UNA SALIDA INTERNALISTA AL DILEMA DE BERGMANN

IGNACIO VILARÓ LUNA

ORCID: 0000-0002-3819-0466

Universidad de la República, Uruguay

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

ignaciovilario@gmail.com

Resumen: En este artículo, analizo el trilema de Agripa, un viejo argumento escéptico que cuestiona la posibilidad de justificar cualquier creencia arbitraria *p* y la paradoja sobre la justificación por él generada. Asumiendo que ni el infinitismo ni el escepticismo son posiciones satisfactorias, se reseñan las principales alternativas disponibles para enfrentar el problema (fundacionismo, coherentismo y externalismo epistémico), así como algunos argumentos centrales que muestran las serias dificultades a las que se enfrentan. En el caso del fundacionismo, dichos problemas surgen de dos dilemas, que trabajan con el trilema, para hacer aún más difícil nuestra vida filosófica: el dilema de Sellars y el de Bergmann —este último constituye un ataque sumamente general al internalismo. El primero pone en duda la inteligibilidad de una idea clave del fundacionismo estándar: la noción de creencia básica justificada. El segundo cuestiona la sostenibilidad racional del internalismo epistémico, un presupuesto usual de la presentación del trilema. Exploro una salida humeana al trilema que también escapa a dichos dilemas. Como toda posición en este difícil territorio la salida tiene costos. Sin embargo, no parecen impagables. Aquí sólo presento tentativamente la idea, como una posible salida a nuestras dificultades, que merecería ser discutida con seriedad.

PALABRAS CLAVE: HUME; CREENCIA; FUNDACIONISMO; COHERENTISMO; INTERNALISMO; SELLARS

RECIBIDO: 08/04/2023

ACEPTADO: 09/03/2023

Empezaré con una reconstrucción del trilema de Agripa. Supongamos que sostengo alguna creencia p y se me pide que la justifique, esto es, se me exigen razones para sostener p antes que no p —o suspender el juicio al respecto—. ¹ Si admito el desafío y no me retracto, puedo apelar a un argumento que utilice alguna otra proposición que acepto q de la cual se infiere (ya sea de manera deductiva o no) p . ² Aquí aparecen inmediatamente las dificultades, pues esta nueva proposición o creencia puede ser cuestionada, es decir, se pueden exigir sus credenciales para ser usada como premisa en la justificación de p . Ello podría conducir a utilizar r como premisa en un argumento para justificar q . La dificultad radica en que este procedimiento puede adoptar una de las tres configuraciones siguientes, ninguna de las cuales parece, al menos a primera vista, racionalmente satisfactoria.

En primer lugar, (i) el procedimiento puede detenerse en algunas creencias no justificadas, pero utilizadas en la justificación que conduce, o podría conducir, eventualmente, a la justificación de p ; en segundo lugar, (ii) puede continuar indefinidamente (regreso al infinito); en tercer lugar, (iii) se podría describir un círculo: r justifica a q , que justifica a p y es p la que justifica (o pretende justificar) a r . *Prima facie* ninguna alternativa es aceptable. (i) La mera aceptación dogmática de alguna creencia no justificada no parece detener el regreso de las justificaciones de modo satisfactorio. (ii) tampoco parece aceptable, pues dice que p estaría justificada si un número infinito de proposiciones, a las que no podemos acceder, lo están. Lo mismo ocurre con (iii), un argumento circular comete una petición de principio y es inaceptable, en esta opción p termina siendo el garante de sí mismo.

El trilema da lugar a una paradoja, ³ pues al parecer no podemos tener creencias justificadas. El trilema amenaza con destruir nuestra confianza pre-teórica al respecto. Sin embargo, la salida escéptica, consistente en aceptar

¹ Naturalmente, el caso no tiene por qué involucrar un objetor o participante de un diálogo que impone la exigencia de justificación. Yo mismo podría inquirir las razones disponibles que pudiera tener o no en favor de una de mis creencias.

² Podría apelar a conjuntos de proposiciones o creencias y no meramente a una sola q . Como esto no afecta la naturaleza del problema, sigo la costumbre de ignorar ese caso (más usual) y me restrinjo a argumentos que apelan únicamente a una creencia o proposición como justificación de la conclusión que ha sido cuestionada.

³ Esto es, un conjunto de proposiciones inconsistentes, pero inicialmente razonables.

que la justificación es imposible, tampoco resulta atractiva —cuando menos porque no podríamos ofrecer alguna buena razón, alguna justificación, en su favor—. La paradoja es la siguiente:

- a) Existen creencias justificadas.
- b) Ninguna de las soluciones disponibles para el trilema de Agripa es satisfactoria.
- c) Si no hay resoluciones satisfactorias del trilema no existen creencias justificadas.

Lo usual en este caso no es renunciar a (a), sino ofrecer alguna solución satisfactoria al Trilema —esto es, negar (b)—; como recordaré brevemente, esta no es una tarea sencilla. Por eso, una vez examinadas cuidadosamente las alternativas volvemos a ser presas de nuestra paradoja.

Quizá la salida más conocida a esta dificultad la ofrece el fundacionismo epistémico. De hecho, el trilema se ha usado tradicionalmente como un modo de motivarlo y defenderlo. Sin embargo, esta posición ha sido severamente criticada y se han ofrecido las que parecen razones de principio en su contra. Un primer ataque articulado con claridad, que reúne y ordena varias líneas críticas e intuiciones previas en contra de la posición, en el conocido artículo de Bonjour₁ “¿Puede el conocimiento empírico tener un fundamento?” (2013a).⁴

En la sección 1 me ocupo de la parte central de dicha crítica. Resulta útil hacerlo porque en ella se articulan algunas intuiciones importantes que le darán forma al debate ulterior. La sección 2 expone la crítica contenida en el artículo de Bonjour₁ —complementando su crítica al externalismo epistémico⁵ con un famoso experimento mental que apareció en un trabajo posterior (1980). De este modo, quedan planteadas dos conocidas objeciones centrales al fundacionismo y al externalismo (dos de las posiciones en debate).

⁴ Cito la traducción disponible en García, Eraña y King Dávalos, 2013a. El artículo original es de 1978. Luego de publicado este artículo, Bonjour cambió de parecer. Actualmente defiende cierta variante de la idea fundacionista que, según él, soluciona el dilema de Sellars: Bonjour y Sosa, 2003; Bonjour, 2010. Utilizaré el nombre “Bonjour₁” para referirme a un autor hipotético (distinto del real, i. e., Bonjour₂). Bonjour = Bonjour₂ defiende una forma de fundacionismo. Bonjour₁, en cambio, es coherentista y un duro crítico del fundacionismo. No hago esta distinción en las citas.

⁵ En adelante “externalismo”.

La sección 3 plantea una dificultad esencial de la posición coherentista.⁶ La sección 4 presenta la salida humeana al trilema y muestra cómo esta posición escapa al dilema de Sellars. La sección 5 desarrolla un nuevo dilema (similar, aunque no idéntico, al de Sellars): el dilema de Bergmann, el cual cuestiona la posibilidad de sostener una posición internalista en general (ya sea fundacionista o coherentista). No reseño las múltiples respuestas y objeciones que dicho desafío ha suscitado, sin embargo, las soluciones ofrecidas hasta ahora resultan insatisfactorias.⁷ La aproximación humeana ofrece una respuesta a la paradoja, solucionando el trilema de Agripa y escapando a los dilemas de Sellars y Bergmann.

1 BONJOUR, EN CONTRA DEL FUNDACIONISMO

Recordemos las opciones disponibles para enfrentar el Trilema. (i) El proceso justificatorio se detiene en algunas creencias no justificadas, o (ii) continúa indefinidamente, o (iii) justificatorio-es circular. Frente a este problema, el fundacionista hace dos cosas. En primer lugar, señala que ninguna de estas opciones es intelectualmente satisfactoria y que tampoco resulta viable negar nuestra impresión pre-teórica de que podemos tener creencias justificadas. En segundo lugar, señala que existe una cuarta opción no contemplada: (iv) el proceso justificatorio se detiene en algunas creencias que, a diferencia de (i), están justificadas, pero que no requieren ninguna justificación ulterior. Dichas creencias *básicas* se justifican de modo no inferencial y sostienen, en último término, todo el edificio del conocimiento humano (véanse, por ejemplo, Audi, 2013: 66; Bonjour, 2013a: 86). En general, se piensa que las justificaciones de las premisas últimas (o primeras), que permiten iniciar los procesos justificatorios inferenciales, se basan en la experiencia.

⁶ Esta fue una de las razones por las cuales Bonjour abandonó dicha posición, que defendió por un tiempo, véanse Bonjour, 2013b y 1985.

⁷ Para evaluar el caso se solicita al lector que consulte los trabajos de Bergmann, incluidas sus críticas a los intentos de respuestas más notorios—las citas pertinentes aparecen en la sección 6—. No puedo tratar toda esta literatura aquí. Uno de los blancos de dicha crítica es la posición fundacionista de Bonjour₂.

Si pensamos en el caso de una creencia perceptual como “hay un árbol enfrente de mí”, lo que justificaría dicha creencia sería mi experiencia de percibir un árbol enfrente de mí, o mi parecer de que hay un árbol enfrente de mí. Dicha experiencia no requeriría justificación ulterior y, de ese modo, se detendría el regreso *ad infinitum*. Utilizaré este ejemplo perceptual, pero no debemos olvidar que, como señala Audi, podemos tener una concepción más amplia, que no se limite a experiencias perceptivas.

Si interpretamos la experiencia de manera suficientemente general como para incluir la reflexión lógica y la intuición racional, entonces parece que existen al menos cuatro fuentes básicas de conocimiento y creencia justificada. La percepción es una fuente empírica; la conciencia es otra y fundamenta, por ejemplo, mi conocimiento de que estoy pensando en la estructura de la justificación; la reflexión es incluso otra y es, por ejemplo, la base de mi creencia justificada de que, si una persona A es mayor que B y B es mayor que C, entonces A es mayor que C. Y también la memoria es otra fuente porque yo puedo estar justificado en creer que, digamos, dejé la luz encendida simplemente en virtud de la sensación de recordar haberlo hecho. (Audi, 2013: 64)

Bonjour₁ hizo una fuerte crítica a esta posición, donde concluye que el fundacionismo no soluciona satisfactoriamente el trilema. Ello se debe, en definitiva, a que la noción de creencia básica justificada resulta, en último término, ininteligible. Para comprender su argumento conviene reflexionar sobre una consideración preliminar que hace Bonjour₁ sobre la naturaleza de la justificación epistémica.

En principio, es razonable pensar que existen diversos tipos de justificación: puedo tener una justificación práctica para sostener una creencia, o una moral, para hacerlo. Por ejemplo, pragmáticamente puedo sostener la creencia de que mis amigos no hablan mal de mí a mis espaldas, pues, si pensara de ese modo, mi vida sería muy complicada. Si este uso del vocablo *justificado* es correcto, no se trata del mismo tipo de justificación que aquí nos ocupa. Como señala Bonjour₁, al adoptar dicha creencia basado en esa razón práctica, me he desentendido de la búsqueda de la verdad. Adopto la creencia sin considerar si cuento con alguna razón que permita pensar que es verdadera o al menos probable. Otro modo de ilustrar este punto consiste en señalar que la adopción de dicha creencia es epistémicamente irresponsable.

Esto no se diferencia de adoptar caprichosamente cualquier creencia basado en una mera corazonada (como quien apuesta por un número en la ruleta). Podría tratarse de una creencia justificada, pero no *epistémicamente* justificada (Bonjour, 2013a: 91-92).⁸

Si distinguimos entre justificación proposicional y doxástica, para Bonjour₁, la segunda requiere, que quien adopta una creencia, lo haga basado en alguna razón disponible y accesible que aumente su probabilidad de verdad. Para comprender la distinción entre ambos tipos de justificación pensemos en los casos siguientes:

- a Poirot posee evidencia que apunta claramente a la culpabilidad del mayordomo. Basado en esa evidencia cree firmemente que el mayordomo fue el asesino.
- b Poirot posee evidencia que apunta claramente a la culpabilidad del mayordomo. Pero basa su creencia de que el mayordomo fue el asesino en el informe de una adivinadora que suele consultar. Poirot no posee ninguna evidencia que sustente la confiabilidad de la adivinadora.

En ambos casos hay evidencia disponible que apunta a la culpabilidad del mayordomo la proposición: *el mayordomo fue el asesino* puede justificarse por la evidencia disponible, la cual excluye la mera fortuna epistémica. Si suponemos que el asesino fue el mayordomo, dicha creencia es no accidentalmente verdadera. Hay razones que justifican su adopción. En ambos casos existe justificación proposicional, pero en el (b), la creencia no está justificada doxásticamente, pues se no la adopta basado en alguna razón disponible y accesible que aumente la probabilidad de su verdad.

Como señala Bonjour₁, aceptar estas consideraciones sobre la naturaleza de la justificación doxástica, implica reconocer que, si las creencias básicas están justificadas para un sujeto S, éste debe ser capaz (al menos en principio) de ofrecer un argumento o justificación que muestre por qué son verdaderas o probables desde su perspectiva.⁹ S debe ser capaz de ofrecer alguna razón

⁸ En adelante, cuando hable de justificación, me referiré a la justificación epistémica.

⁹ Para hablar de la justificación (epistémica) doxástica hablaré simplemente de “justificación” —salvo que indique lo contrario.

para pensar que las creencias básicas conducen (en general) a la verdad, de no hacerlo, sería gratuito hablar de justificación en este caso.

Supongamos que C es una creencia básica y empírica cualquiera. Si C está justificada, entonces debemos ser capaces, al menos en principio, de producir un argumento como el siguiente:

- 1) La creencia C tiene la característica φ .
- 2) Es muy probable que las creencias que tienen la característica φ sean verdaderas.
- 3) Por lo tanto, probablemente C es verdadera.

Este argumento parece legitimar nuestra pretensión de que C está justificada y fue adoptada responsablemente atendiendo a la búsqueda de la verdad. De hecho, lo que se pide es una meta-justificación, esto es, justificar el carácter justificado de C. Bonjour₁ exige que estas premisas estén justificadas (Bonjour, 2013a: 93). Esto es así porque se asume que un proceso genuinamente justificatorio no puede, en ningún momento, apelar a premisas o creencias no justificadas.¹⁰

Este razonamiento se sigue naturalmente de las que parecen ser verdades conceptuales acerca de la naturaleza de la justificación epistémica, pero es evidente que conducen directamente al desastre. Supongamos que C es mi creencia de que hay un árbol enfrente de mí, la cual adopto porque lo estoy percibiendo, esto es, me percato de que esta es una creencia perceptiva (esta creencia surge pasiva y espontáneamente en mí cuando miro en cierta dirección). La justificación de la premisa 2 del argumento apela a la evidencia de la confiabilidad de la percepción visual, así puedo legitimar el carácter justificado de C. Pero este proceso es inútil para detener el regreso de las justificaciones; se suponía que C era una creencia básica y, por consiguiente, detendría el regreso; sin embargo, la conclusión del argumento es empírica y contingente, lo cual implica que al menos alguna de sus premisas también lo es. Por lo tanto, el regreso no se detuvo (Bonjour, 2013a: 93). Se llega al resultado absurdo de que la creencia básica C no era básica después de todo. Por lo tanto, parece que el fundacionismo no soluciona el trilema de Agripa.

¹⁰ Este supuesto lo cuestionaré el humeano, como veremos más adelante.

2 DOS SALIDAS INSATISFACTORIAS: EL EXTERNALISMO Y LA APELACIÓN A LO DADO EN LA EXPERIENCIA

La discusión anterior muestra que, si C está justificada, no es genuinamente básica —pues se apoya en otras creencias que exigen justificación a su vez—. Hay dos salidas naturales a esta dificultad. La primera sería adoptar una epistemología externalista que renuncie al requisito de que S sea capaz (siquiera en principio) de ofrecer un argumento para legitimar el carácter justificado de C. Según el externalista “al menos en el caso de las creencias básicas, es suficiente que simplemente las premisas de ese argumento de tipo general [...] sean *verdaderas*, independientemente de que esa persona (o cualquier otra) crea o no justificablemente que son verdaderas” (Bonjour, 2013a: 94). La segunda salida, más natural para los fundacionistas clásicos, supone señalar que, si bien C está justificada, no se apoya en otras creencias (lo que supondría reconocer que no se ha detenido el regreso), sino que se fundamenta en ciertas experiencias que no requieren de justificación ulterior. Las creencias no detienen el regreso, sino ciertos estados cognitivos no doxásticos (experiencias) que justifican sin necesidad de ser justificados, los cuales son aprehendidos directamente por S. De ese modo se cumpliría con el requisito internalista de legitimar el carácter justificado de las creencias básicas sin caer nuevamente en el regreso. Bonjour₁ considera y rechaza ambas opciones, sus argumentos para hacerlo completan su crítica inicial al fundacionismo.

Según Bonjour₁, la segunda estrategia cae presa de una dificultad conocida cuando menos desde Sellars.¹¹ Pensemos en los ítems que detendrían el regreso según el fundacionista: valga decir en las experiencias que legitimarían el carácter justificado de C. Dichos ítems tienen una naturaleza lógica o carecen de ella. Por naturaleza lógica refiero en general a cualquier entidad que pueda darnos algún tipo de razón para creer que *p*. Normalmente pensamos que una entidad puede cumplir ese papel sólo si posee cierto contenido proposicional o conceptual, ello le permite entrar en relaciones lógicas con otras entidades con contenido. Las creencias son entidades de este tipo. La naturaleza lógica de una creencia permite usarla para justificar otras creencias. En esto, las

¹¹ El propio Bonjour recuerda que esta dificultad ya había sido apreciada antes. Quienes estén interesados en el punto histórico pueden encontrar las referencias en la nota 31 de Bonjour, 1999.

creencias y las proposiciones son esencialmente distintas a los golpes en la cabeza. Si alguien me pregunta por qué creo que el día está soleado, podría tomar un garrote y estampárselo en la cabeza, pero, al hacerlo, no le habría proporcionado una razón o justificación de mi creencia (quizá lograría desalentarlo a seguir formulando preguntas).

La dificultad a la que se enfrenta el fundacionista puede plantearse como un dilema.

- i) O bien el ítem que detiene el regreso tiene naturaleza lógica o carece de ella.
- ii) Si la tiene, puede conferir justificación, aunque también la requiere.
- iii) Si no la tiene, carece de sentido pedir justificación de él, pero tampoco puede conferirla a ninguna otra cosa. (Bonjour, 2013: 103, 106)

En principio, ninguno de los cuernos del dilema resulta satisfactorio. Ello constituye una de las razones principales por las cuales Bonjour₁ cuestionó la legitimidad del fundacionismo.¹²

La otra salida disponible es la externalista. Según esta postura, para legitimar el carácter justificado de C, resulta suficiente que las premisas de nuestro argumento sean, de hecho, verdaderas. No es necesario ser conscientes de ello. Tu creencia de que hay un árbol enfrente de tí estaría justificada, pues la percepción es un mecanismo generador de creencias confiable, esto es, tiende a producir creencias verdaderas en un amplio número de circunstancias. Por ello, no es necesario, siquiera en principio, que seas capaz de legitimar la confiabilidad del procedimiento. Bonjour presentó un experimento mental que muestra la inadecuación intuitiva de dicha postura respecto de nuestra concepción habitual de justificación.

Bajo ciertas condiciones que usualmente se cumplen, Norman es un clarividente confiable con respecto a ciertos temas. Él no posee evidencia o razones de nin-

¹² Posteriormente, Bonjour₂ cambió de parecer, consideró posible defender un fundacionismo que evite el dilema de Sellars (Bonjour y Sosa, 2003; Bonjour, 2010 y 1999). No evaluó tal afirmación porque, más allá de si efectivamente logra escaparse de dicho dilema, cae presa del dilema de Bergmann. Por consiguiente, la descarto como una salida viable a nuestras dificultades.

gún tipo a favor o en contra de la posibilidad general de tal poder cognitivo, ni a favor o en contra de la tesis de que él lo posee. Un día Norman forma la creencia de que el presidente está en la ciudad de Nueva York, aunque no tiene evidencia a favor o en contra de esta creencia. De hecho, la creencia es verdadera, y es resultado de su poder de clarividencia en circunstancias en las que éste es completamente fiable. (Bonjour, 1980: 41)

Intuitivamente, Norman no tiene una creencia justificada, pero el externalista predice que debería tenerla. Por lo tanto, este último no le hace justicia a nuestra noción usual de justificación.¹³

3 UNA INSATISFACCIÓN BÁSICA CON EL COHERENTISMO

Habiendo presentado este argumento en contra del fundacionismo, Bonjour₁ se propuso defender el coherentismo como un modo de escapar a lo que consideró una salida insatisfactoria al trilema (Bonjour, 2013b). El coherentista se toma en serio la lección aprendida con el dilema de Sellars y presenta una teoría de la justificación en la que sólo una creencia puede justificar otra creencia. Las relaciones de justificación sólo pueden darse inteligiblemente entre ítems con naturaleza lógica. Si bien esta lección parece sensata, una teoría de este tipo se enfrenta a la dificultad de que las justificaciones coherentistas parecen inevitablemente defectuosas. Después de todo, el coherentista parece estar

¹³ Se ha discutido mucho respecto de la corrección de esta objeción, sin embargo, la inadecuación intuitiva de las teorías externalistas sigue siendo un dato a considerar. Ello no impide construir teorías externalistas que tomen en cuenta otras nociones de justificación epistémica. Quizá las haya, o tal vez no. Sin embargo, tenemos una noción de justificación epistémica según la cual un sujeto no está justificado en creer que *p* si no cuenta con razones que, *desde su perspectiva*, aumenten la posibilidad de que *p* resulte verdadera. Ese dato pone a los externalistas a la defensiva cuando intentan hacer justicia a nuestra noción usual de justificación. Keith Lehrer propone un experimento mental similar. Imaginemos un sujeto, Mr. Truetemp, al que en una operación se le instala un pequeño termómetro conectado a su cerebro. El termómetro registra la temperatura ambiente, por lo cual Truetemp cree que el ambiente tiene la temperatura registrada por el termómetro. Por más confiable que resulte dicho mecanismo de generación de creencias, intuitivamente Truetemp no está justificado si él no es consciente de su operación. *Desde su perspectiva*, sus creencias sobre la temperatura ambiente no se diferencian de meras corazonadas (Lehrer, 1990: 163-164).

habilitando justificaciones circulares: r justifica a q , que justifica a p y es p la que justifica (o al menos lo pretende) a r . *Prima facie* un argumento circular comete una petición de principio y es inaceptable. Si tomamos este camino parecería que p termina siendo el garante de sí mismo.

Según el coherentista, esta dificultad es superable si cuestionamos un presupuesto fundacionista contenido en la formulación del trilema: el carácter necesariamente lineal de la justificación (Bonjour, 2013b: 132-133). Atendiendo una manera natural de pensar, el proceso de justificación comienza con ciertas premisas que transfieren su respaldo epistémico a ciertas conclusiones, las cuales funcionarán como nuevas premisas de las que se derivarán otras conclusiones que, finalmente, justificarán cierta proposición p . El proceso “involucra una secuencia lineal de creencias a lo largo de la cual el respaldo se transfiere de las primeras a las últimas creencias en la secuencia a través de conexiones inferenciales” (Bonjour, 2013b: 133). El coherentista cuestiona este supuesto afirmando el carácter holista de la justificación. En último término, una creencia dada de que p está justificada si pertenece a un conjunto suficientemente coherente de creencias S . Las creencias se apoyan mutuamente entre sí, así como una balsa se sostiene por las múltiples ataduras que unen los troncos entre sí. Debemos cambiar las metáforas edilicias de los cimientos por otras distintas como las de la balsa o la red.

Hay que reconocer las importantes contribuciones del coherentismo a nuestra comprensión de la naturaleza de la justificación. Es bastante claro que hay justificación coherentista, tanto en la ciencia como en la vida cotidiana. Sin embargo, ello no implica que el coherentismo sea correcto como solución al trilema, o que pueda desplazar por sí solo al fundacionismo como una teoría adecuada de la justificación.¹⁴ De hecho, incluso obviando las múltiples

¹⁴ Una posición mixta que integrara elementos fundacionistas y coherentistas podría, quizás, tener mayores posibilidades de éxito, pero también debería enfrentar los problemas de las teorías fundacionistas. Las alianzas teóricas heredan las fortalezas, pero también los problemas. Aquí discuto únicamente una teoría coherentista pura (o fuerte), como la que defiende Bonjour (2013b). Una teoría coherentista impura (o débil) podría ser defendible, si respondiera las críticas centrales en contra del fundacionismo (y del internalismo epistémico). De hecho, si resultara viable, la propia posición humeana, fundacionista e internalista, podría combinarse perfectamente con algunas ideas coherentistas (como la de posibilidad de justificaciones no lineales, holistas para ciertas creencias). Nada lo impide, pero parece que una teoría de ese tipo debe ser esencialmente fundacionista porque reconoce que la justificación no es, no puede ser, enteramente coherentista.

dificultades pendientes para defender una teoría de este tipo (¿cómo se puede obtener conocimiento del mundo exterior, si nos limitamos a las justificaciones inferenciales entre creencias?, ¿realmente debe un sistema coherente de creencias carecer por completo de contradicciones?, ¿cómo definiremos la propia noción de coherencia?), el coherentismo parece tener una falencia de principio que, al menos a primera vista, reclama volver sobre nuestros pasos y adoptar ideas fundacionistas.¹⁵

La dificultad en cuestión queda expresada en el siguiente pasaje de Bonjour₂.

[...] Si la coherencia ha de ser la base de la justificación empírica, entonces una teoría de la coherencia internalista debe exigir que el creyente tenga una comprensión o representación adecuada del sistema de creencias relevante, ya que es en relación con este sistema como se determina la coherencia y, por tanto, la justificación. Presumiblemente tal comprensión adoptaría la forma de un conjunto de creencias reflexivas (o quizá una creencia reflexiva global) que especificara el contenido del sistema relevante. Y la dificultad más flagrante es que el punto de vista coherentista también parece excluir la posibilidad de que tales creencias reflexivas estén justificadas. Tales creencias son obviamente contingentes y presumiblemente empíricas en su carácter; sin embargo, cualquier apelación a la coherencia para su justificación parecería ser claramente circular o cuestionable, ya que lo que está en cuestión es en parte la especificación del propio sistema de creencias en relación con el cual la coherencia debe ser evaluada. Hasta que no tenga una comprensión justificada de los contenidos del sistema relevante, no puedo decir qué creencias reflexivas de este tipo están justificadas; pero una comprensión justificada de los contenidos de ese sistema depende de una respuesta previa precisamente a esta pregunta.¹⁶ (Bonjour, 2010: 194)

¹⁵ La insatisfacción básica con el coherentismo surge, en definitiva, de un problema más básico con el internalismo (al menos con el internalismo no humeano), como se verá en la sección 5. Si la posición humeana pudiera escapar al dilema de Bergmann, lograría ofrecernos una posición fundacionista e internalista viable y, en ese sentido, no tendríamos por qué deshacernos del internalismo para hacerle justicia a las intuiciones fundacionistas.

¹⁶ Traducción realizada con la versión gratuita del traductor www.DeepL.com/Translator. Las pequeñas correcciones a dicha traducción son mías. Richard Fumerton (2013: 170-171) critica al coherentismo con un argumento esencialmente idéntico.

El problema del coherentista es que no puede tener un *acceso justificado* a las creencias respecto de las cuales evalúa el carácter justificado o no de cierta creencia en *p*. Dicho acceso justificado presupone otras creencias justificadas respecto de las cuales juzgó la validez de las primeras. De ese modo cae en una circularidad o en un regreso al infinito. A primera vista, un fundacionista no tendría esta dificultad, pues poseería un *acceso justificado no inferencial* a ciertas creencias básicas que le permitiría iniciar la cadena de justificaciones inferenciales sin caer en el regreso¹⁷ —esta es una de las principales razones por las que Bonjour₂ pasó a defender el fundacionismo.

4 UNA APROXIMACIÓN HUMEANA AL TRILEMA DE AGRIPA —Y AL DILEMA DE SELLARS

He reseñado varias salidas insatisfactorias a al trilema. Habiendo recordado los problemas que tienen dichos intentos de solución ahora presento una alternativa que evita dichas dificultades. Por razones que resultarán evidentes, la nueva (o no tan nueva) solución es *humeana*.¹⁸ Digo solución humeana

¹⁷ Como aclaré en la nota 15, tampoco el fundacionista clásico podría ofrecernos esta escapatoria, pues el internalismo también está preso de un problema de acceso a la justificación doxástica, el cual conduce al dilema de Bergmann. Sin embargo, como indiqué, el humanismo podría escapar a dicho dilema y, de ese modo, preservar la corrección de la intuición fundacionista sin renunciar al internalismo. Esto quedará claro más adelante.

¹⁸ Peter Strawson (2005) avanzó un punto de vista muy similar al que aquí se explora, no tengo objeciones serias a su pensamiento, sin embargo, tengo diferencias con él. La más clara es que no se ocupó explícitamente de nuestro trilema y no tematizó la teoría humeana de la creencia como un aspecto importante a tomar en cuenta. También se pueden conectar estas ideas humeanas con ciertos pensamientos de Wittgenstein (1969) sobre las proposiciones bisagra. Hago una parte de ese trabajo en Vilaró, 2022. Si bien hay en la literatura algunas interpretaciones de corte humeano de Wittgenstein (Pritchard, 2014; Moyal-Sharrock, 2016), se podría argumentar que éstas difieren —de hecho, es usual marcar el contraste—. Si bien, como señala Sharrock, Wittgenstein le da cabida al animal en la Epistemología, también subraya las certezas sociales adquiridas en los juegos de lenguaje. A su vez, siguiendo una línea pragmatista, tematiza la ininteligibilidad de la duda total, dándole cabida a justificar contextualmente ciertas proposiciones bisagra aceptadas sin necesidad de justificación en otros contextos. Naturalmente, este último es un aspecto que puede adoptar el humeano. Sin embargo, las consideraciones en contra de la ininteligibilidad de la duda radical no aparecen en Hume, o al menos no de modo obvio. Que hay un aspecto humeano en el pensamiento wittgensteniano sobre las proposiciones bisagra (*hinge propositions*) es una tesis cuestionada, pero cuenta con varios simpatizantes (entre los que me incluyo) —y varios pasajes claros en su favor—.

y no de Hume porque, hasta donde sé, el filósofo escocés nunca se ocupó explícitamente del trilema. No obstante, es verosímil pensar que lo tuvo en cuenta en sus reflexiones epistemológicas, después de todo, era un conocedor del escepticismo.¹⁹ Si no lo hizo, la postura no pierde interés.

Recordemos las alternativas disponibles para enfrentar el trilema. (i) El proceso justificatorio se detiene en algunas creencias no justificadas, pero que, no obstante, se utilizan en la justificación que conduce, o que podría conducir, eventualmente, a la justificación de p ; (ii) el proceso justificatorio continua indefinidamente; (iii) el proceso justificatorio es circular. En (iv), el proceso justificatorio se detiene en algunas creencias que, a diferencia de (i), están justificadas, pero no requieren de justificación ulterior. Éstas se justifican de modo no inferencial y sostienen, en último término, todo el edificio del conocimiento humano. La opción (iv) tiende a asociarse con el fundacionismo. Estrictamente, (i) también es fundacionista, ya que, a diferencia del coherentismo, asume la existencia de una asimetría fundamental entre creencias. La diferencia con (iv) es aceptar que dichas creencias básicas, en último término, carecen de justificación. Las creencias básicas no están justificadas.

También es natural señalar las diferencias mencionadas. En un eslogan: Wittgenstein es un humeano, pero no es sólo un humeano. Tal como me señaló un árbitro anónimo, en último término, la posición wittgensteniana puede ser preferible a la humeana como manera de encarar el trilema de Agripa (evaluando el asunto con el método de los costos y beneficios). Conuerdo con él. Mi propósito es modesto: explorar y aclarar el corazón de una idea humeana presente en Wittgenstein. Considero que la posición de Wittgenstein puede conservar la idea radical humeana, a la vez que mitiga algunos de sus costos de mejor manera, pero no puedo justificarlo aquí. En Vilaró, 2022, marco las diferencias entre la posición humeana aquí explorada y las posiciones no epistemicistas de Sharrock y Pritchard. No puedo extenderme sobre ello aquí. La posición aquí explorada es heredera de la interpretación clásica de la filosofía de Hume proporcionada por Kemp Smith (2005). Constantine Sandis (2022) ha defendido recientemente una interpretación de Wittgenstein en la cual lo acerca aún más a Hume, de hecho, lo considera una suerte de epistemólogo de las bisagras. Por razones de espacio, no discuto dicho trabajo aquí.

¹⁹ Quizás el punto más cercano donde se tematiza explícitamente este asunto en el *Tratado* está en “Libro primero”, Parte III, sección IV. Mi interés no es histórico, pero pretendo usar algunas ideas de Hume para construir una posición humeana sobre el trilema. Si Hume pensó o no en esta salida es otro asunto, interesante, pero distinto. La cuestión de si Hume era o no era un escéptico y, si lo era, de qué clase, sigue siendo objeto de debate entre los especialistas. Asumo la interpretación de Kemp Smith, sin embargo, el interés de este trabajo es conceptual.

Esta primera opción se suele descartar rápidamente sin tomarla en serio. Aparece en los trabajos de los especialistas sólo para subrayar el contraste con (iv), que se asume como la genuina tesis fundacionista. Aunque pueda resultar escandaloso, el humeano propone aceptar (i) como la verdadera solución del trilema y de la paradoja de la justificación por el generada. Esto no debería sonar absurdo, una vez reconocidos los problemas de principio enfrentados. Ninguna de las alternativas reseñadas es atractiva, todas conducen al desastre. A su vez, deberíamos tomar en cuenta la naturaleza paradójica de la situación, recuérdese el grupo aporético (a, b, c) visto antes —si no logramos enfrentar el trilema de modo no escéptico, toda justificación es imposible por lo que deberíamos adoptar (injustificadamente) el escepticismo.²⁰

Al parecer, se ha perdido momentáneamente todo terreno firme, algo usual en filosofía. Usando palabras de Rescher (1995), una paradoja supone un sobre compromiso cognoscitivo. Desde un punto de vista pre-teórico aceptamos (o nos vemos llevados a aceptar, luego de cierta reflexión) una serie de proposiciones inconsistentes, que parecen correctas en principio. Sin embargo, no pueden serlo.²¹ Esta situación exige una operación conceptual mayor. La decisión a enfrentar es similar a la de un médico que debe elegir entre amputar

²⁰ En relación con este punto, hay otra diferencia (metodológica) con el trabajo de Strawson, El punto central es simple, según Strawson, Hume evita tanto el intento de refutar directamente al escéptico como el intento de mostrar que el escepticismo es ininteligible y auto-refutatorio (2005: 11). Strawson plantea la alternativa humeana de tal modo que sugiere una posición innecesariamente radical —y, por ello, cuestionable. Esto no quita que me simpatice mucho su postura —una vez aclarado ese posible mal entendido—. Según Strawson, para Hume “las dudas escépticas no deben ser respondidas con argumentos” (2005: 14). Esto es verdadero en cierto sentido. Obviamente, la doctrina humeana de la creencia natural pretende ser el freno a las pretensiones vanas de la razón especulativa. Aquí Strawson sigue la interpretación clásica de Kemp Smith (2005), pero el modo en el que plantea este punto sugiere que Hume simplemente no argumenta en contra del escepticismo, lo cual resulta más polémico. Tomado con toda seriedad, esto supondría decir que Hume abandona la manera clásica de hacer filosofía. Después de todo, en filosofía defendemos argumentativamente nuestras posiciones. En cambio, si pensamos que la metodología argumentativa de Hume supone la evaluación de costos y beneficios respecto de ciertas paradojas epistemológicas escépticas, entonces queda claro que ofrece un argumento, en el cual la creencia es la pieza clave que sostiene el edificio (otra vez, esta lectura es deudora de Kemp Smith).

²¹ Si asumimos la corrección del principio de no contradicción, su negación es también un modo, muy radical, de solucionar paradojas. Por lo tanto, no es una alternativa carente de costos: no hay tal cosa en filosofía.

una pierna o dejar morir al paciente. En una situación así, señalar que una buena decisión supone costos es inocente. La naturaleza misma de la situación supone una decisión trágica. Por lo tanto, debemos tener la mente abierta para explorar soluciones radicales.

El humano propone adoptar (i) como salida al trilema. Al hacerlo, descarta un presupuesto básico de la formulación del trilema: la idea de que un proceso justificatorio sólo puede resultar racionalmente satisfactorio si todas las creencias o proposiciones involucradas están, ellas mismas, justificadas. Le llamaré a este supuesto la tesis del respaldo universal (*RU*).

RU. Debemos exigir una justificación para todo ítem que aparece en un proceso justificatorio.

El humano niega *RU*. Afirma que, en último término, las creencias básicas no están justificadas, pero ello no les impide justificar a otras. Hay que tener cuidado al interpretar lo que dice. No niega la posibilidad dar una justificación para las creencias básicas. Si bien esto es posible, no es necesario (ni tampoco posible) exigir una justificación para toda creencia que aparezca en el proceso, de modo que toda creencia, de todo proceso justificatorio resulte siempre y en todos los casos justificada. De hecho, para él, esto resulta gratuito e innecesario en las prácticas reales de justificación.

Una objeción inmediata que puede suscitar esta postura es la siguiente. Si el regreso se detiene en un ítem *I* que no está justificado, parece que *I* no tiene naturaleza lógica (no es una entidad que pertenezca al orden de las razones, sino al de las causas); pero si *I* no tiene naturaleza lógica, entonces no puede conferir justificación. El humanismo está diseñado para responder a esta importante objeción.²² La clave para responder está en la teoría humana de la creencia.

²² Hasta aquí, la posición *humana* es *en esencia* la misma que la defendida por Mylan Engel (2014), quien usa el término “Positism” para referirse a ella (tomando el término de van Cleve, 2005: 168). Juan Comesaña (2019) también utiliza este término para referirse a cualquier postura que elija (i) como la salida del trilema, agrupa a Ortega y Gasset y a Wittgenstein como defensores de esta idea. Resulta bastante claro que estas vinculaciones son correctas, pero quiero subrayar que el término usado para agruparlas “postulacionismo” (*Positism*) puede llevar a confusiones. Una postulación es un acto voluntario. Pero si Poirot pretende justificar su opinión de que el asesino fue el mayordomo, no

¿Qué supone creer que *p*? ¿Qué implica creer, por ejemplo, que hay un árbol enfrente de mí? Hume propone reflexionar sobre este asunto contrastando la mera *concepción* o *imaginación* de que *p* con la *creencia* de que *p*.

La imaginación tiene dominio sobre todas sus ideas y puede unir las, mezclarlas o variar las de todas las formas posibles. Puede concebir objetos ficticios en cualquier momento o lugar. Los puede poner, en cierto modo, ante nuestros propios ojos en su verdadera faz como si hubieran existido. Pero como es imposible que esta facultad de imaginación pueda jamás, por sí misma, alcanzar la creencia, es evidente que la creencia no existe en la naturaleza específica o en el orden de las ideas, sino en el modo de su concepción o en el sentimiento que de ellas tiene la mente. Reconozco que es absolutamente imposible explicar este sentimiento [feeling] o modo de representación [conception]. [...] En la filosofía no podemos ir más lejos de afirmar que la creencia es algo sentido por la mente que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación. Les da más peso e influjo, les hace aparentar mayor importancia, las impone a la mente y las hace el principio regulador de nuestras acciones. (Hume, 1988: 72-73. Énfasis mío)

será suficiente postular, como punto de partida, que el cuchillo clavado en el pecho de la víctima le pertenece. La postulación es un acto libre. Esto no es la base de toda justificación según la posición general que aquí exploramos. Esto queda claro en el trabajo de Mylan Engel, quien se compromete con dos ideas: (a) estamos legitimados por *default* a razonar y a justificar creencias partiendo de las premisas (creencias) que, *de hecho, aceptamos*, siempre y cuando no aparezcan razones para cuestionarlas; (b) estamos legitimados por *default* a argumentar y a justificar proposiciones partiendo de las premisas (proposiciones) que, *de hecho, son aceptadas por los demás*, cuando no haya razones para dudar de ellas (2014: 155). Tomando en cuenta estas ideas, podría ser más correcto (aunque ciertamente poco elegante) hablar de “aceptacionismo” en lugar de “postulacionismo”. No se puede defender seriamente la idea postulacionista (tomada la palabra en un sentido estricto) señalando que Poirot puede postular cualquier punto de partida arbitrario siempre y cuando los demás lo acepten. La aceptación grupal tampoco le da ninguna justificación *última* a un supuesto de base —puede, eso sí, darnos cierto tipo de justificación y explicación—. Pretender que lo hace, sería caer de nuevo en los problemas mencionados: si es la aceptación grupal la que *legitima* el supuesto, ésta será justificada. Y si eso ocurre, se abandona la posición. Otra vez: ello no quiere decir que no sea posible justificar los puntos de partida que, de hecho, aceptamos (asumimos). Es posible hacerlo. Pero según los defensores de esta posición, en último término, no es posible justificar todo ítem al que apelamos o podríamos apelar en un proceso justificatorio. Esto es, nuevamente, debemos renunciar a *RU*.

Para Hume, la creencia es una entidad mixta o híbrida formada por un modo particular en el que se me presenta un contenido representacional o proposición.²³ Dicho modo es un sentimiento, una cierta vivacidad que no puede ser definida, pero que puede ser experimentada y conocida reflexionando sobre nuestros actos conscientes. Cuando imagino una sirena descansando sobre una roca en el mar, se me presenta cierto contenido representacional, cierta proposición. No obstante, salvo que tenga mucha fiebre o que haya tomado alucinógenos, no creo que exista realmente, porque dicho contenido no se me aparece con la suficiente fuerza o vivacidad. La representación no está acompañada del sentimiento apropiado. Carece de la fuerza o la vivacidad necesaria para ser catalogada como una creencia.

Esta fuerza o vivacidad es algo que acompaña todos nuestros actos conscientes. En palabras de Hume, está presente en todas nuestras percepciones.²⁴ Si abro los ojos y percibo una manzana enfrente de mí, me veo llevado a creer, *ipso facto*, que hay una manzana enfrente de mí. Este contenido se me impone espontáneamente sin la mediación de mi voluntad. Se me impone con tal fuerza que no puedo dejar de aceptarlo como verdadero. También mis acciones testimonian mi creencia. Si tengo hambre, extenderé mi mano para tomar la manzana. Si creo que alguien viene hacia mí con un cuchillo en alto y mirada agresiva, actuaré en consecuencia. No haré lo mismo si imagino esto cuando leo una novela.

¿De qué modo pueden usarse estas ideas para responder a la objeción? A esta altura el lector ya lo tendrá claro. Siendo entidades mixtas, las creencias pueden ser el ítem idóneo para detener el regreso de las justificaciones sin caer en el dilema de Sellars. Recordemos el dilema:

- i) O bien el ítem que detiene el regreso tiene naturaleza lógica o carece de ella.

²³ Naturalmente, muchos actos *s* tienen esa estructura. Puedo creer que *p*, dudar si *p*, imaginar que *p* y concebir a *p* como posible, por ejemplo. Hume afirma que podemos distinguir estos actos centrándonos en los diversos modos de concepción de las proposiciones implicadas en ellos.

²⁴ En *Tratado*, Libro I, parte I, sección 1, Hume introduce su conocida distinción entre impresiones e ideas, pero tematiza la naturaleza de las creencias hasta el Libro I, Parte III, Sección 7.

- ii) Si la tiene, si bien es cierto que puede conferir justificación, también requiere de una.
- iii) Si no la tiene, si bien es cierto que carece de sentido pedir justificación de él, tampoco puede conferirla a ninguna otra cosa (Bonjour, 2013: 103, 106).

Esta es la formulación habitual del dilema. Nótese sin embargo que dicha formulación asume *RU*. Si negáramos *RU*, podríamos debilitar el primer cuerno del modo siguiente: “si la tiene, si bien es cierto que puede conferir justificación, también *es posible* pedir justificación de él”. Pero, que podamos pedir razón de una creencia, no quiere decir que debamos hacerlo. De hecho, de acuerdo con el humeano, si estamos frente a una creencia básica, no tiene sentido hacerlo. Una creencia genuinamente básica se nos impone con tal fuerza que no tenemos por qué negarnos a aceptarla. Podríamos intentar hacerlo, quizá jugando un poco a los escépticos; pero tan pronto retomemos la vida cotidiana, nuestra naturaleza humana volverá a imponernos ciertas creencias fundamentales y volveremos a aceptarlas.²⁵ Por otro lado, las creencias humeanas tienen contenido proposicional, es decir, una naturaleza lógica que les permite iniciar los procesos justificatorios.

Esta es, en esencia, la posición humeana, la cual ofrece una respuesta clara y directa al trilema de Agripa y al dilema de Sellars. La teoría resultante es fundacionista, pues acepta la distinción entre creencias básicas y no básicas. Estas últimas se justifican inferencialmente a partir de otras creencias. Pero dicho proceso si fuera seguido hasta el final, se detendría eventualmente en algunas creencias básicas humeanas, sin las cuales no podría sostenerse el resto. Sin embargo, si bien es *perfectamente* posible ofrecer justificaciones naturalistas y empíricas de la confiabilidad de nuestras creencias básicas humeanas (legitimando la confiabilidad de la percepción, por ejemplo), no se podría ofrecer una justificación última internalista que diera cuenta de la legitimidad de dichas creencias básicas. Éstas simplemente se aceptan. Una vez aceptadas permiten iniciar procesos justificatorios, algunos de ellos muy complejos como testimoniar la ciencia²⁶.

²⁵ Este es un aspecto muy conocido de la filosofía de Hume.

²⁶ Desde luego, la posición humeana puede ser objetada por su radicalidad. Ciertamente, aceptarla

5 EL DILEMA DE BERGMANN Y LA ESCAPATORIA HUMEANA

Presenté una alternativa humeana a las principales propuestas para solucionar el trilema de Agripa y la paradoja de la justificación por él generada. En este escenario, el argumento potencialmente más fuerte en favor de la posición surge de la comparación con las alternativas disponibles. Dada la naturaleza paradójica de la situación, debemos evaluar los costos y beneficios de cada una de las posiciones en juego. A esta altura tenemos una idea bastante clara al respecto. El fundacionismo parece severamente comprometido por la crítica original de Bonjour₁. El coherentismo cae presa de la objeción de Bonjour₂ concerniente al acceso (pretendidamente justificado) a los sistemas de creencias respecto de los cuales evaluamos la justificación de una creencia cualquiera *p*.

Sin embargo, alguien podría pensar que debe haber alguna salida no humeana disponible. Bonjour pensó eso cuando, luego de criticar el coherentismo (que una vez defendió), apoyó el fundacionismo, el cual antes había atacado. Siguiendo sus pasos, pudiera pensarse que debe haber alguna manera de responder al dilema de Sellars y sostener alguna forma de fundacionismo no humeano. Soy escéptico al respecto si bien no argumentaré en esa dirección aquí, esto es, no evaluaré si las nuevas maneras de defender el fundacionismo evitan el dilema de Sellars. Una reflexión sobre los problemas a los que se enfrentan el fundacionismo y el coherentismo muestra que ambas posiciones son víctimas de un problema más fundamental, el cual ha sido claramente expuesto por Michael Bergmann en la forma de un dilema y ataca un presupuesto básico de la formulación del trilema de Agripa: el internalismo epistémico.²⁷

supone renunciar a algunas intuiciones pre-teóricas sobre la naturaleza de la justificación epistémica. En particular, supone renunciar a *RU* —un presupuesto de la formulación estándar del trilema. Sin embargo, una vez que reflexionamos sobre el asunto, *RU* deja de ser obviamente verdadero. Mylan Engel ofrece razones para pensar que es falso (2014). Comparto dichos argumentos. Pero la argumentación decisiva a favor de la posición supondría comparar sus costos y beneficios globales al enfrentar el trilema, la paradoja y los dos dilemas discutidos aquí.

²⁷ En adelante simplemente “internalismo”. La otra alternativa disponible (no escéptica ni infinitista) era la externalista, la cual está a la defensiva respecto de la justificación epistémica por la existencia de los contraejemplos propuestos por Bonjour. Por eso, resulta interesante explorar alternativas internalistas. Bergmann, quien apoya el externalismo, puede defenderse atacando —precisamente con el dilema que expone con claridad en su obra—. Pero si hubiera una salida internalista a este nuevo dilema, podríamos pensar que posee cierta ventaja dialéctica, pues evita tanto las dificultades del externalismo como las del

De acuerdo con el internalismo, la justificación doxástica²⁸ exige al sujeto *S*, que sostiene una creencia *p*, *que* tenga un acceso consciente (actual o potencial) a cierto factor *X* que legitima el carácter justificado de *p*. Normalmente dicho factor se piensa como una razón que *S* se da o puede darse a sí mismo, u ofrece a los demás, en favor del carácter justificado de *p* —esto es, de la verdad o probable verdad de *p*—. ²⁹ Si creo justificadamente que *p* debo, ser capaz, al menos en principio, de acceder conscientemente a la razón que justifica a *p*. Siceo justificadamente que hay un árbol enfrente de mí, debo ser capaz de acceder conscientemente a la razón que me justifica a creerlo; por ejemplo, el hecho de que lo estoy percibiendo. Si creo justificadamente en la ascensión de la Virgen María, debo ser capaz, al menos en principio, de acceder conscientemente a la razón que justifica mi creencia: el Papa Pío XII declaró esto haciendo uso de su infalibilidad papal, por ejemplo.

Esta idea usual motiva el siguiente requisito para la justificación.

El requisito de consciencia (awareness) (RC): la creencia *C* de *S* de que *p* está justificada sólo si (i) hay algún factor *X*, que contribuye a la justificación de *C* -por ejemplo, cierta evidencia a favor de *C*, o algún indicador de que *C* es verdadera, o la satisfacción de alguna condición necesaria para la justificación de *C* y (ii) *S* es consciente (aware), o potencialmente consciente de *X*. (Bergmann, 2006: 9)

Pero, ¿por qué alguien querría adoptar *RC*? La razón es que cualquier teoría de la justificación que no imponga este requisito será presa de la siguiente objeción:

La objeción de la perspectiva del sujeto (OPS): Si *S* sostiene una creencia *p* sin ser consciente (aware) de qué es lo que habla a favor de *p*, entonces *S* no es consciente de qué diferencia su estatus de cualquier corazonada o convicción arbitraria. De allí podemos concluir que, desde su propia perspectiva, es

internalismo clásico. Un punto en favor de la posición humeana es que ocupa ese espacio en el debate, el cual promete una nueva salida sin pagar los graves costos asociados con las posiciones disponibles.

²⁸ De aquí en más, simplemente “justificación”.

²⁹ Recuérdese que hablamos siempre de la justificación epistémica.

meramente un accidente que la creencia resulte verdadera. Y ello implica que su creencia no está justificada. (Bergmann, 2006: 12)

Los internalistas se toman en serio el veredicto intuitivo negativo involucrado en los contraejemplos del tipo Norman al externalismo (véase el final de la sección 2). Como señala Egeland, ellos postulan la idea de que la justificación requiere un requisito de acceso como la mejor explicación de nuestras reacciones intuitivas en estos casos (2020: 448). Y, según Bergmann, dicho acceso debe ser consciente, ya que la OPS sólo podría salvarse adoptando RC.

Ahora estamos en condiciones de presentar el dilema de Bergmann, tal como aparece en *Justification without Awareness*. Reproduzco aquí las premisas de su argumento en contra del internalismo (donde se incluye este dilema). Luego desarrollaré, mínimamente, la justificación de algunas de sus premisas cruciales. Como espero mostrar, el dilema sólo funciona si consideramos el humanismo como incorrecto. Por lo tanto, si bien se trata de un poderoso argumento en contra del internalismo, no constituye su refutación. Aún queda la posibilidad de considerar una respuesta humeana al trilema de Agripa —y con ello una salida a este nuevo dilema—. Pero vayamos por partes. Veamos primero cuál es el dilema en cuestión.

El dilema de Bergmann

- 1) Una característica esencial del internalismo es que exige como condición necesaria para la justificación de p la conciencia (awareness) actual o potencial de S de la existencia de cierto factor X que contribuye a la justificación de p.
- 2) O bien la conciencia (awareness) requerida es fuerte o bien es débil.
- 3) Si la conciencia requerida es fuerte, entonces el internalismo cae presa de un regreso vicioso que conduce al escepticismo radical.
- 4) Si la conciencia requerida es débil, entonces el internalismo es vulnerable a la OPS, en cuyo caso se pierde la motivación principal para ser internalistas.
- 5) Si es cierto que o bien el internalismo conduce al escepticismo radical o bien se pierde la motivación principal para adoptarlo, no debemos ser internalistas.
- 6) No debemos ser internalistas. (Bergmann, 2006: 13-14)

Las dos primeras premisas son meramente definiciones. La segunda introduce una distinción crucial entre conciencia fuerte y débil, que Bergmann define así: la conciencia *fuerte* supone *concebir* al factor contribuyente a la justificación X (*justification-contributor*), que es el objeto de conciencia (*awareness*) como siendo en algún sentido relevante para la verdad o la justificación de *p*. La conciencia *débil* no lo supone.

Para defender la premisa 3, Bergmann distingue entre conciencia fuerte doxástica y no doxástica, así como entre conciencia fuerte actual y potencial. Primero desarrolla su argumento usando un requisito que exige conciencia fuerte doxástica y actual, luego muestra que las otras opciones tienen los mismos resultados desastrosos. Naturalmente, la conciencia doxástica supone la *creencia* (actual o potencial) de *S* de que el objeto de conciencia *X* es de algún modo relevante para la verdad o la justificación de *p*; la conciencia no doxástica, no. La distinción entre conciencia actual y potencial es obvia. Aquí sólo recordaré la primera parte del argumento. Ello es suficiente para comprender el problema principal.³⁰

Si especificamos *RC* usando la conciencia doxástica actual, tenemos:

El requerimiento de la conciencia doxástica actual (RCDA): la creencia *C* de *S* está justificada sólo si: (i) hay algún factor *X* que contribuye con la justificación de *C* y (ii) *S* cree justificadamente, de modo actual y consciente que *X* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de *C*. (Bergmann, 2006: 14-15)

Bergmann además de especificar el tipo de conciencia implicada en *RC*, señala que el *RCDA* “estipula que la creencia requerida esté *justificada*” (2006: 15). Esto es, se asume la verdad de *RU* en la especificación de *RC*. La razón que ofrece para hacerlo es la siguiente:

[...] si el internalista tiene la intuición de que meramente tener un factor *X* que contribuye con la justificación de *C* no es suficiente —que el sujeto debe además creer que tiene dicho factor contribuyente— resulta muy dudoso que el internalista esté impresionado con la mera creencia (sin importar cuán in-

³⁰ El lector puede consultar el texto de Bergmann para estudiar el argumento completo (2006).

justificada o demencial) de que la entidad de la que es consciente es un factor contribuyente a la justificación. (Bergmann, 2006: 15)

Difícilmente pueda extraerse un argumento en contra del humanismo de este pasaje. En el contexto dialéctico en el que él discute, la asunción *es aceptada*. Por lo tanto, su argumento en contra del internalismo no suele ser criticado rechazándola, pero el humano sí la cuestiona. Así, el dilema de Bergmann no se le aplica. Él puede exigir la creencia (actual o potencial) de *S* de que *X* contribuye con la justificación de *C* como un requisito. Sin embargo, no tiene por qué exigir la creencia *justificada* de *S* de que *X* contribuye con la justificación de *C*. De este modo, él puede optar por la conciencia fuerte y preservar la intuición internalista, negando la premisa 3 del argumento de Bergmann.

Esta salida no está disponible para los no humanos y, como muestra Bergmann, *RDCA* conduce a un regreso epistémico vicioso. Para que la creencia *C* de *S* esté justificada, *RDCA* exige que *S* tenga la creencia justificada (respecto de algún factor *X1* que contribuye con la justificación de su creencia *C*) de que:

P1: *X1* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de *C*.

De acuerdo con *RDCA*, para que su creencia de que P1 esté justificada, *S* debe tener la creencia justificada ulterior (respecto de algún factor *X2* que contribuye con la justificación de su creencia de que P1) de que:

P2: *X2* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de ‘*X1* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de *C*’.

Para que su creencia de que P2 sea justificada, *S* debería tener la creencia justificada ulterior (respecto de algún factor *X3* que contribuye con la justificación de su creencia de que P2) de que:

P3: *X3* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de “*X2* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de que ‘*X1* es de algún modo relevante para legitimar la adopción de *C*’”.

Por lo tanto, asumida *RDCA*, el internalismo exige tener actualmente un número infinito de creencias justificadas de complejidad creciente, pero somos incapaces siquiera de comprender una proposición como P5 o P6. Por lo tanto, no podremos creerlas justificadamente (Bergmann, 2006: 15). Asumido *RU*, las demás opciones disponibles tampoco evitan este resultado, la premisa 3 del argumento de Bergmann (2006: 14-19) se sostiene.

La premisa 4 del argumento parece verdadera. Recordemos que la conciencia débil no supone *concebir* al factor contribuyente a la justificación X (*justification-contributor*) que es el objeto de conciencia (*awareness*) como siendo relevante en algún sentido para la verdad o la justificación de *p*. La conciencia involucrada puede ser conceptual o no. La primera supone la aplicación de algún concepto al objeto del que se es consciente. Esto es: si bien no supone concebir dicho objeto como siendo relevante para la justificación de *C* supone concebirlo de cierto modo conceptual específico; la segunda, no (Bergmann, 2013: 19). Si suponemos que la conciencia débil es no conceptual, seremos vulnerables a la *OPS*. Que *S* sea consciente de modo no conceptual de un objeto X no es suficiente para que *S* crea que *p* de un modo diferente al involucrado en una mera corazonada o convicción arbitraria. Supongamos que *S* cree que hay un árbol frente a sí porque su la experiencia perceptual así se lo presenta (*EA*). Si bien su creencia es generada por un mecanismo confiable de generación de creencias, *desde su propia perspectiva*, *S* no puede ofrecer ninguna razón que lo justifique en sostener que *p*. En esta alternativa, *S* no tiene por qué concebir a *EA* como evidencia en lo absoluto, cayendo víctima de la *OPS* (Bergmann, 2013: 19-20; 27). Las cosas no mejoran si suponemos que la conciencia débil es conceptual. El único modo de salvar la objeción es requerir que el concepto aplicado a la experiencia sea *del tipo apropiado*. Si, por ejemplo, *S* aplica el concepto “ser indicativo de la verdad de *C*”, se salva la *OPS* al costo de abandonar la conciencia débil. Lo mismo pasa para cualquier otro concepto que pudiera aplicar *S*. Por lo tanto, este cuerno del dilema es vulnerable a dicha objeción y quien lo adopte ha renunciado a la motivación principal para ser internalista (Bergmann, 2013).

CONCLUSIÓN

La posición humeana es la única posición internalista discutida que puede enfrentar satisfactoriamente el trilema de Agripa, la paradoja de la justificación por él generada y el dilema de Bergmann. Ello no basta para concluir su corrección, pero sugiere que tiene suficientes credenciales para ser discutida seriamente.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los árbitros anónimos de *Signos Filosóficos* por sus comentarios y sugerencias para mejorar este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Audi, Robert (2013), “El fundacionismo contemporáneo”, en Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 61-79.
- Bergmann, Michael (2013), “Phenomenal conservatism and the dilemma for internalism”, en Chris Tucker (ed.), *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press, pp. 154-178.
- Bergmann, Michael (2006), *Justification Without Awareness. A Defense of Epistemic Externalism*, Oxford, Clarendon Press.
- Bonjour, Laurence (2013a), “¿Puede el conocimiento empírico tener un fundamento?”, en Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 81-111.
- Bonjour, Laurence (2013b), “La teoría coherentista del conocimiento empírico”, en Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.), *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 125-166.

- Bonjour, Laurence (2010), *Epistemology. Classic Problems and Contemporary Responses*, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers.
- Bonjour, Laurence (1999), “The dialectic of foundationalism and coherentism”, en John Greco y Ernest Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Malden, Massachusetts/Oxford, UK, Blackwell Publishers, pp. 117-142.
- Bonjour, Laurence (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Bonjour, Laurence (1980), “Externalist theories of empirical knowledge”, *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 5, núm. 1, pp. 53-73.
- Bonjour, Laurence y Ernest Sosa (2003), *Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism. Foundations vs. Virtues*, Malden, Blackwell Publishing.
- Comesaña, Juan y Peter Klein (2019), “Skepticism”, en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición de invierno, 2019 disponible en: [<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/skepticism/>], fecha de consulta: diciembre de 2022.
- Egeland, Jonathan (2020), “The problem with trusting unfamiliar faculties: Accessibilism defended”, *Logos and Episteme*, vol. xi, núm. 4, pp. 447-471.
- Moyal-Sharrock, Danièle (2016), “The animal in Epistemology. Wittgenstein’s enactivist solution to the problem of the regress”, *International Journal for the Study of Skepticism*, vol. 6, núms. 2-3, pp. 97-119.
- Engel Jr., Mylan (2014), “Positism: The unexplored solution to the epistemic regress problem”, *Metaphilosophy*, vol. 45, núm. 2, pp. 146-160.
- Fumerton, Richard (2013), “Una crítica al coherentismo”, en Claudia Lorena García, Ángeles Eraña y Patricia King Dávalos (comps.) *Teorías contemporáneas de la justificación epistémica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 167-177.
- Hume, David (2000), *Tratado de la naturaleza humana*, Barcelona, Folio.
- Hume, David (1988), *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza Editorial.
- Leher, Keith (1990), *Theory of Knowledge*, Colorado, Westview Press.
- Pritchard, Duncan (2014), “Wittgenstein and the groundlessness of our believing”, *Synthese*, vol. 189, núm. 2, pp. 255-272.
- Rescher, Nicholas (1995), *La lucha de los sistemas. Un ensayo sobre los fundamentos e implicaciones de la diversidad filosófica*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional Autónoma de México.

- Sandis, Constantine (2022), “Consider the squirrel: Hume as Hinge epistemologist”, en Constantine Sandis y Danièle Moyal-Sharrock (eds.), *Extending Hinge Epistemology*, Londres, Anthem Press, pp. 158-174.
- Smith, Norman Kemp (2005), *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, Londres, Palgrave Macmillan.
- Strawson, Peter Frederick (2005), *Skepticism and Naturalism. Some Varieties*, Methuen, Taylor & Francis e-Library.
- Vilaró, Ignacio (2022), “Desacuerdos profundos. Hume al rescate del pesimismo”, inédito.
- Wittgenstein, Ludwig (1969), *On Certainty*, Oxford, Basil Blackwell.

IGNACIO VILARÓ: Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus principales áreas de interés son: la Filosofía del lenguaje, la Epistemología, la Teoría de la Argumentación y la Meta-Filosofía. En la intersección entre la Filosofía del lenguaje y la Epistemología ha defendido una concepción *austiniana* de las adscripciones de conocimiento. En Epistemología defiende una salida humeana al trilema de Agripa (asunto del que se ocupa el presente trabajo). Ha defendido la necesidad de incluir los deberes imperfectos en los modelos normativos de la argumentación. Últimamente se ha interesado por la conexión entre la teoría *humeana* de la creencia y las proposiciones bisagra tematizadas por Wittgenstein en *Sobre la certeza*.

D. R. © Ignacio Vilaró, Ciudad de México, enero-junio, 2023.

CRIMINAL LAW IN KANT'S JURIDICAL THEORY. ON THE ARTICULATION BETWEEN THE RETRIBUTIVE AND THE PREVENTIVE FUNCTIONS OF PUNISHMENT

ILEANA P. BEADE

ORCID.ORG/0000-0002-1944-9516

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

Universidad Nacional de Rosario

Facultad de Humanidades y Artes

ileanabeade@yahoo.com.ar

Abstract: *In this paper I analyze the relationship between the retributive and the preventive function of punishment, within the frame of Kant's juridical theory. Despite Kant's explicit rejection of the preventive function in his brief discussion on Criminal Law, his observations regarding right and coercion allow to establish an acknowledgement of the preventive function. In my discussion of this topic, I will consider some methodological, juridical and moral premises which influence Kant's emphasis on the retributive principle. I will also consider the relationship between both function (retributive and preventive) of punishment, within the frame of his brief treatment of Criminal Law.*

KEYWORDS: DIGNITY; JUSTICE; PREVENTION; PUNISHMENT; RETRIBUTION

RECEPTION: 05/07/2022

ACCEPTANCE: 09/12/2022

EL DERECHO PENAL EN LA TEORÍA JURÍDICA KANTIANA. ACERCA DE LA ARTICULACIÓN ENTRE LAS FUNCIONES RETRIBUTIVA Y PREVENTIVA DEL CASTIGO

ILEANA P. BEADE

ORCID.ORG/0000-0002-1944-9516

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

Universidad Nacional de Rosario

Facultad de Humanidades y Artes

ileanabeade@yahoo.com.ar

Resumen: En este artículo examino la relación entre las funciones retributiva y preventiva del castigo en el marco de la teoría jurídica kantiana. Si bien Kant rechaza explícitamente la segunda en su breve tratamiento del Derecho penal (*La metafísica de las costumbres*), sus observaciones acerca del vínculo entre *derecho* y *coacción* permiten constatar que reconoce la función preventiva de la institución penal. Examinaré las premisas metodológicas, jurídicas y morales a partir de las cuales Kant prioriza el carácter retributivo de la pena y cómo podrían ser articuladas, no obstante, ambas funciones (retributiva y preventiva) del castigo, en sus consideraciones acerca del Derecho penal.

PALABRAS CLAVE: CASTIGO; DIGNIDAD; JUSTICIA; PREVENCIÓN; RETRIBUCIÓN

RECIBIDO: 05/07/2022

ACEPTADO: 09/12/2022

INTRODUCCIÓN

La justificación filosófica del castigo ha sido —y continúa siendo— uno de los desafíos más complejos que asumen los autores abocados a la fundamentación teórica del derecho penal. Perspectivas sumamente diversas han sido desarrolladas para afrontar ese desafío: en efecto, más allá de la contraposición usual entre retribucionismo y consecuencialismo, existe una amplia variedad de posiciones que procuran dar respuesta a interrogantes complejos, implicados en ese esfuerzo de justificación, a saber: qué es el castigo legal, en qué se funda la *coerción legítima* del Estado de ejercer una contra quienes incumplen las normas civiles, o —en términos más generales—, qué significa que alguien *merezca* ser castigado, y en qué sentido preciso la infracción del orden legal hace a un individuo *merecedor* de un daño o perjuicio.

Como ha señalado Mitchell N. Berman (2012), una teoría del castigo es, a fin de cuentas, una justificación teórica de la acción punitiva. En el marco de las diversas justificaciones de la institución penal se despliegan argumentos filosóficos orientados a legitimar la imposición y ejecución del castigo en un estado de derecho. Justificar el perjuicio o daño que el Estado ejerce (legalmente) al infractor de una norma civil, requiere, en síntesis, de un esfuerzo argumentativo que logre señalar el sentido o significado de la pena impuesta. Entre los juristas y filósofos modernos abocados al análisis de estos tópicos, Immanuel Kant nos ha legado reflexiones que aún resultan relevantes, en el contexto actual, por cuanto ponen en evidencia la necesidad de articular aspectos retribucionistas y consecuencialistas en la justificación teórica del castigo. Si bien observaremos, en las páginas que siguen, que los aspectos retributivos resultan determinantes en el marco de su teoría penal, la función preventiva del castigo no se halla del todo ausente en su tratamiento del tema; de allí que pueda considerárselo como un antecedente importante de aquellas doctrinas jurídicas que intentan desarrollar una justificación del castigo acorde a la complejidad de las diversas dimensiones implicadas en la institución del derecho penal.

El breve tratamiento kantiano del Derecho penal, en el marco de los “Principios metafísicos del derecho” (primera parte de *La metafísica de las*

costumbres),¹ ha dado lugar a interesantes discusiones en torno a los motivos, defendió una concepción retribucionista del castigo, rechazando su función preventiva. Si bien trabajos recientes coinciden en señalar que no debería considerarse al filósofo como un *retribucionista* estricto, no hay consenso entre los intérpretes acerca de cómo entender su posición respecto de la función preventiva del castigo. Sugeriré que el modo bajo el cual Kant concibe la relación entre *derecho* y *coacción*, en las secciones preliminares de *La metafísica de las costumbres*, aporta elementos relevantes para esclarecer la articulación entre ambas funciones —retributiva y preventiva— de la institución penal, y examinaré las premisas (jurídicas, morales y metodológicas) a partir de las cuales rechaza, en el fragmento E de la “Observación General” del § 49 de la “Doctrina del Derecho”, la función preventiva. Atendiendo a este objetivo, primero consideraré las observaciones del filósofo referidas a la dimensión coercitiva del derecho, señalando su vínculo con el reconocimiento tácito de una finalidad preventiva del castigo. Después, analizaré la formulación del principio retributivo formulado en el § 49 de *La metafísica de las costumbres*. Finalmente, referiré algunas interpretaciones propuestas por los comentaristas respecto de esta cuestión (poco explorada en la literatura especializada), y presentaré algunas conclusiones de cómo podría interpretarse la articulación entre la dimensión retributiva y preventiva del castigo que el Estado impone a quien incumple las leyes, en el contexto de la metafísica jurídica kantiana.

¹ Cfr. MS, Ak. vi: 331-337. La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften* (vols. I-IX), Berlín, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902 ss. Siguiendo el uso habitual en el ámbito de los estudios kantianos, a esta edición se alude bajo la abreviatura Ak., seguida del tomo, indicado en números romanos. Listado de abreviaturas empleadas: GMS, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*); KpV, *Kritik der praktischen Vernunft* (*Crítica de la razón práctica*); MS, *Die Metaphysik der Sitten* (*La metafísica de las costumbres*); V-Eth, *Vorlesungen über Ethik* (*Lecciones sobre Ética*).

OBSERVACIONES PRELIMINARES: LA COACCIÓN ESTATAL COMO CONDICIÓN DEL ESTADO DE DERECHO PÚBLICO

En el “Prólogo” a los “Principios metafísicos de la doctrina del derecho”, Kant refiere al objeto de estudio propio de una *metafísica jurídica* o *doctrina pura del derecho*, abocada a la determinación de principios fundados en la razón. Allí señala que, si bien el concepto de *derecho* se halla naturalmente referido a la *práctica* —por tanto, a la experiencia—, en una *metafísica jurídica* no deben considerarse cuestiones de carácter empírico, pues su propósito es establecer los *principios universales* y *a priori* sobre los que se funda el orden jurídico.²

Como sabemos, la metafísica jurídica kantiana se inscribe en el marco de una *doctrina moral pura* —o *metafísica de las costumbres*—, que incluye una sección dedicada al derecho y otra a la ética.³ En la “Introducción” posterior al “Prólogo”, el filósofo justifica la estructura de la obra, y en función de ello establece una distinción entre el ámbito ético (referido a la *libertad interna*) y el jurídico (referido a la *libertad externa*).⁴ Dentro de las denominadas *leyes morales* —caracterizadas como *leyes de la libertad*, y contrapuestas a las *leyes de la naturaleza*— se incluyen tanto las normas *éticas* —aquellas que regulan la libertad interna—, como las *jurídicas*, reguladoras de la libertad externa, esto es, la relación entre arbitrios libres que interactúan en el ámbito de la sociedad civil (Kant, MS, Ak. VI: 214). En este marco, observa que, si bien toda *obligación* es *moral* en cuanto tal, no toda legislación es *ética*, sino que debe admitirse una especificidad propia de la legislación *jurídica*, ligada al tipo

² Para un análisis del carácter metafísico y normativo de la doctrina jurídica kantiana, véase Williams, 2011: 215-234.

³ Un estudio pormenorizado de la relación entre *ética* y *derecho* en el marco de la metafísica moral kantiana puede hallarse en: Beade, 2016b: 135-161.

⁴ Para un análisis de la distinción entre *ética* y *derecho*, en relación a la contraposición entre libertad interna y libertad externa, véase Gregor, 1963: 119 y ss. A partir de la inclusión del derecho y de la ética en el ámbito amplio de la *moralidad* se justifica la estructura de *La metafísica de las costumbres*, en la que se expone una doctrina moral que incluye tanto una *doctrina pura del derecho* como una *doctrina pura de la virtud*. El ámbito de la moralidad abarca todo lo referido a la acción humana en cuanto libre, y las denominadas *leyes morales*, en tanto *leyes de la libertad*, son aquellas cuyo origen reside en la razón pura práctica. La metafísica moral kantiana se sustenta en el principio de la libertad del arbitrio, como premisa básica y fundamental. Véase Beade, 2014: 58 y ss.

de móvil que impulsa al arbitrio a la obediencia de las normas.⁵ En efecto, en el caso de las leyes jurídicas, su móvil no necesariamente es ético, sino que puede estar dado por la aversión al castigo, *i. e.*, por el temor a la sanción impuesta por el Estado, legítimamente, a quien infringe las leyes, obstaculizando el derecho de otros.⁶ Esta indicación es relevante para el tema: la acción coercitiva que el Estado ejerce, lícitamente, contra quien incumple una norma jurídica, posee, según veremos, un sentido preventivo. La posibilidad de que los delitos sean castigados opera como un móvil disuasorio; en tal sentido, la *amenaza del castigo* representa un instrumento fundamental a través del cual el poder estatal compele al cumplimiento de las leyes civiles.⁷

⁵ Para Kant, toda obligación presupone tanto una ley como un *móvil*: la primera representa objetivamente cierta acción como necesaria, mientras el segundo vincula subjetivamente la representación de la ley con el fundamento de determinación del arbitrio (MS, Ak. vi: 218). Tanto en las leyes éticas como en las jurídicas, el móvil incentiva al arbitrio a actuar según la ley. Éstas no difieren por el tipo de obligaciones que establecen, sino por el móvil que las impulsa a actuar, según el caso: “La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a su vez, un móvil, es ética. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es jurídica. En lo que respecta a esta última, vemos fácilmente que estos móviles, distintos de la idea del deber, tienen que extraerse de los fundamentos patológicos de la determinación del arbitrio, de las inclinaciones y aversiones y, entre éstas, de las últimas, porque tiene que ser una legislación que coaccione, no un reclamo que atraiga” (MS, Ak. vi: 219). Al respecto, Guyer señala: “For Kant [...] *Recht* denotes only that part of morality and justice that can and should be coercively enforced” (2006: 262).

⁶ Si el principio supremo de la *doctrina moral* (que abarca tanto a la *ética* como al *derecho*) establece que debemos obrar “según una máxima que pueda valer, a la vez, como ley universal” (MS, Ak. vi: 266), la doctrina del derecho se rige por un principio específico el cual afirma que “una acción es conforme a derecho [*recht*] cuando permite [...] a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (MS, Ak. vi: 230). Este principio implica que cada uno puede ejercer su derecho innato a la libertad, mientras ello no implique un obstáculo para que otros ejerzan, igualmente, el mismo derecho. Así, la coacción estatal es compatible con el derecho: ella no implica una restricción de la libertad, sino que la garantiza. Para un análisis de la relación entre *derecho* y *coacción* en la doctrina jurídica kantiana, véanse Mulholland, 1990: 186 y ss.; Gregor, 1963: 43 y ss.

⁷ En este sentido, cabe distinguir entre la dimensión *prospectiva* y *retrospectiva* del castigo: al sostener que al *derecho* está necesariamente ligada la facultad de coaccionar, Kant no reduce la coacción a la acción coercitiva efectivamente ejercida por el Estado (en caso de comisión de un delito), más bien la concibe como *posibilidad*, *i. e.*, como *amenaza de coacción*, así la aversión al castigo opera como móvil específico en el ámbito jurídico. Entonces, quien abrigue la intención de infringir la ley, contemplará la posibilidad de ser castigado, absteniéndose eventualmente de cometer la infracción, para lo cual

Kant define el *derecho* como un conjunto de condiciones bajo las cuales la libertad de cada uno puede coexistir con la de todos bajo leyes universales (MS, Ak. vi: 230). Mientras que en el *estado de naturaleza* rige el *derecho natural* (o *privado*), en el seno de la sociedad se instituye un *estado civil* o *de derecho público*, donde el ejercicio de los derechos naturales es garantizado bajo leyes públicas, vinculantes para todos los miembros de la comunidad civil. Ahora bien, la administración de las leyes públicas requiere instituir un poder coercitivo, a través del cual garantizar su efectividad. En el marco de estas consideraciones, Kant señala que “el derecho está ligado a la facultad de coaccionar” (MS, Ak. vi: 231). La coacción es caracterizada como *un obstáculo que se opone a quien obstaculiza la libertad de otros* y, de este modo, es una condición fundamental para la posibilidad de un *estado de derecho público*: en efecto, no hay *derecho*, en sentido estricto, sin un aparato coercitivo estatal autorizado para castigar las infracciones y delitos cometidos.⁸ La *coacción recíproca* que los miembros de la sociedad civil ejercen entre sí —a través del Estado, como poder representante al que se delega todo ejercicio legítimo

resulta fundamental que, del castigo impuesto ante la comisión de un determinado delito, resulte un perjuicio superior al beneficio que se obtendría. Ahora bien, así como la anticipación o previsión del castigo es necesaria para disuadir a los individuos de cometer delitos (dimensión prospectiva), resulta igualmente necesario que los castigos se apliquen, ya que sólo en tal caso podrá generarse la aversión (quien tiene intención de infringir la ley, no se abstendría si confiara en que su infracción quedará impune). El castigo debe ejecutarse para que esa previsión tenga lugar y, en este sentido, lo retrospectivo se articula necesariamente con lo prospectivo. A este punto haré mayor referencia en la tercera sección.

⁸ “La resistencia que se opone a lo que obstaculiza un efecto fomenta ese efecto y concuerda con él. Ahora bien, todo lo contrario al derecho es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario del derecho), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a lo que obstaculiza la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho [*recht*]: por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción” (MS, Ak. vi: 231). Señala José Luis Villacañas, respecto del vínculo entre derecho y coacción, que esta última es compatible con el primero solo a título de contra-coacción, que el Estado ejerce contra quien viola un derecho de otro comprometiendo su libertad, la cual prima en la concepción kantiana del derecho y no la coacción (1999: 36). Friedrich Kaulbach observa, en esta misma línea, que el derecho no es —para Kant— mera coacción, ni puede ser reducida a ella (1970).

de la coerción— debe ser considerada como una condición *sine qua non* del estado civil en tanto *estado de derecho público*.

Considero que la noción de *reciprocidad* implicada en el concepto de *derecho* es relevante para interpretar la finalidad que Kant asigna al castigo. Si la igualdad de todos ante la ley y la *reciprocidad* en las obligaciones contraídas son principios elementales del *derecho público*, el castigo —como acción retributiva ante el delito cometido— es *conforme al derecho*. El delito transgrede el principio de *reciprocidad* implicado en el concepto de *derecho*, y la pena impuesta busca *compensar* esa trasgresión, restituyendo así la validez de dicho principio. Para ello es necesario imponer, a quien infringe la ley, un castigo acorde al principio de proporcionalidad (entre el delito y la pena); en tal sentido señala Kant que “la doctrina del derecho quiere determinar a cada uno lo suyo (con precisión matemática)” (MS, Ak. VI: 233).⁹

A partir de estas breves consideraciones puede advertirse que la dimensión preventiva del castigo se halla, en cierto modo, presupuesta en la propia definición kantiana del *derecho*. Si bien es cierto que, en sus observaciones referidas al vínculo entre *derecho* y *coacción* Kant no alude específicamente a la coacción institucionalizada supuesta en el sistema penal, puede afirmarse que es un recurso fundamental a través del cual el Estado imparte justicia. La noción de una *coacción recíproca universal*, implicada en el concepto de *derecho*, no sólo concuerda con la libertad de todos bajo leyes públicas, sino que la hace posible; y el modo específico en que ésta —administrada por el Estado— contribuye a la eficacia del derecho, se halla ligado a la prevención del delito: para la existencia y conservación del *estado de derecho* resulta necesario castigar los delitos (a fin de restablecer la reciprocidad y equidad entre los miembros de la comunidad civil, tal como lo exige el derecho), además de disuadir a los individuos de la comisión de los mismos. Sin este elemento disuasorio o preventivo (habilitado por la mera *posibilidad* de la coacción), no se hallarían motivos para evitar el incumplimiento de las normas civiles,

⁹ Con el propósito de ilustrar esta idea, el filósofo se refiere, metafóricamente, al principio físico de acción y reacción formulado en la *tercera ley* de la física newtoniana, el cual establece que todo cuerpo que ejerce una fuerza sobre otro experimenta una fuerza de igual intensidad en la misma dirección, pero en sentido opuesto. Las fuerzas de acción y de reacción han de ser de igual magnitud; de manera análoga, en el ámbito jurídico, la coacción ejercida por el Estado contra quien obstaculiza el derecho de otro debe ser *proporcional* a la ejercida por quien incumple una ley, vulnerando a los otros.

toda vez que los móviles morales no resultasen suficientes para determinar su arbitrio en concordancia con lo establecido por la ley pública.

Con estas consideraciones generales acerca del derecho y su conexión intrínseca con la posibilidad de una coacción legítima (ejercida por el poder político), pueden interpretarse algunas afirmaciones que Kant realiza en la sección dedicada al Derecho penal. Luego de las observaciones formuladas en las secciones preliminares de *La metafísica de las costumbres*, en la “Doctrina del derecho privado”, se examina de qué modo la posesión de bienes en el *estado de naturaleza* y la necesidad de garantizarla bajo leyes públicas conduce a la fundación del estado civil.¹⁰ Una vez establecidas leyes públicas coactivas, se instituye un poder público cuya función es velar por el cumplimiento de las mismas, *i. e.*, administrar la justicia y castigar a quien incumpla las normas civiles. Posteriormente, en la “Doctrina del derecho público”, el filósofo formula los principios de legitimidad del orden civil, establece el principio de representación política y define el concepto de *Estado*. En este marco, en la “Observación general” al § 49 de la “Doctrina del derecho público” —dedicada al análisis de los “efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil”—, se incluye la breve sección referida al Derecho penal, en la cual están las principales afirmaciones de Kant en torno a la función retributiva del castigo. En el siguiente apartado, analizo cómo establece el principio retributivo en dicha sección, a fin de señalar los motivos por los cuales rechaza, en ese contexto —según entiendo—, la función preventiva de la institución penal.

LA FUNCIÓN RETRIBUTIVA DEL CASTIGO EN EL TRATAMIENTO KANTIANO DEL DERECHO PENAL

Kant define el Derecho penal como “el derecho que tiene el soberano, con respecto a aquél que le está sometido, de imponerle una pena por su delito” (MS, Ak. vi: 331). Esta definición se halla en consonancia con aquellas —anteriores y posteriores al periodo moderno— que lo caracterizan como la rama del Derecho público que regula el poder coercitivo o capacidad punitiva del

¹⁰ Para un estudio de la propiedad como derecho fundamental que debe ser preservado a través de la institución de un orden jurídico-político, véase Pippin, 2007: 416-446.

Estado.¹¹ A partir de esa definición, el autor establece una distinción entre el “crimen público” (el cual pone en peligro a la comunidad en general, e incapacita a quien lo lleva a cabo para ejercer su derecho de ciudadanía) y el “crimen privado” (que ocasiona perjuicio a un particular); este último es competencia de la justicia civil, mientras el otro de la criminal (MS, Ak. vi: 331). Ahora bien, más allá de esta distinción entre *crimen público* y *privado*, podría afirmarse que ambos suponen un riesgo para la comunidad, como acción que viola la ley pública. En efecto, quien desobedece una ley *incumple el contrato social*, poniendo en riesgo lo que éste intenta preservar, a saber: el derecho de todos y cada uno de los miembros de la comunidad civil bajo leyes públicas. Todo crimen —*público* o *privado*— merece ser castigado, en tanto atenta contra el estado de derecho, más allá del perjuicio específico que pudiese ocasionar a un particular, o a la comunidad en general.

Bajo estas premisas jurídicas pueden ser interpretadas las observaciones de Kant en torno al carácter eminentemente retributivo del castigo. Cuando el filósofo declara que debe castigarse a quien incumple la ley “solo porque ha delinquido”, invoca tácitamente el principio contractualista, a partir del cual se legitima la acción punitiva ejercida por el Estado como acción *conforme al derecho*; quienes *contratan*, a fin de instituir la comunidad civil, consienten sujetarse a leyes comunes y ser merecedores de sanción en caso de incumplimiento de la ley. Más allá de esta premisa jurídica (de carácter contractual), el filósofo invoca, de manera explícita, premisas morales en su justificación del derecho penal. Haciendo referencia al principio ético que establece la dignidad absoluta de la persona (GMS, Ak. v: 434-435), condena moralmente toda acción que implique la utilización de la persona como un mero *medio*:

¹¹ Los códigos de Derecho penal establecen las sanciones correspondientes a los delitos, y suelen invocar tanto el principio de *proporcionalidad* entre delito y castigo, como el principio de *imparcialidad* (expresados, de manera alegórica, en la imagen de la justicia como una mujer con los ojos vendados que sujeta en sus manos los platillos de una balanza). El principio de proporcionalidad es referido ya en códigos jurídicos muy antiguos (como el Código de Hammurabi, la Ley de las XII tablas, y la Ley mosaica) y posteriormente en el Derecho romano, así como en los principales tratados jurídicos del periodo moderno, entre los que cabe destacar el escrito de Cesar Beccaria, *Los delitos y las penas* [*Dei delitti e delle pene*, 1764], escrito donde el jurista italiano denuncia los abusos de poder y las prácticas ilícitas propias del antiguo régimen, abogando por un sistema penal más humanitario y racional, en consonancia con las premisas del pensamiento ilustrado.

La *pena judicial*, distinta de la *natural*, por la que el vicio se castiga a sí mismo y que el legislador no tiene en cuenta en absoluto, no puede servir simplemente como medio para fomentar otro bien, sea para el delincuente mismo, sea para la sociedad civil, sino que ha de imponérsele solo *porque ha delinquido*; porque el hombre nunca puede ser manejado como medio para los propósitos de otro ni confundido entre los objetos del derecho real; frente a esto le protege su personalidad innata, aunque pueda ciertamente ser condenado a perder la personalidad civil. Antes de que se piense en sacar de esta pena judicial algún provecho para él mismo o para sus conciudadanos, tiene que haber sido juzgado digno de castigo. (MS, Ak. VI: 331)

Kant señala que, al imponerse un castigo como consecuencia de un delito cometido, no deben ser consideradas las posibles ventajas o beneficios que pudiera reportar (para aquel que ha sido perjudicado por el delito, para quien lo ha cometido o la sociedad en su conjunto), pues no es moralmente lícito considerar a una persona como un mero *medio* para obtener un *fin*.¹² El filósofo no ignora que el castigo representa una suerte de compensación o reparación para quien ha sido perjudicado por el delito, ni que la pena impuesta pueda contribuir a rectificar la conducta futura del criminal, o pueda resultar eficaz para disuadir a otros de la comisión de delitos similares, pues estas ventajas resultan evidentes por sí mismas; aquí rechaza la función *preventiva* del castigo para priorizar su función *retributiva*. El argumento explícito en el que funda su posición es, como se ha adelantado, de carácter moral: si se castigara al delincuente para obtener tales beneficios, se le estaría considerando como un mero *medio*, lo cual no es compatible con su dignidad.¹³ Por el contrario, si se le castiga *sólo porque ha cometido un delito*, se respeta la dignidad inherente a su *persona*, pues se le reconoce como merecedor de castigo en virtud de la acción libre que ha llevado a cabo.

Ya en la *Crítica de la razón práctica*, Kant se refiere al carácter retributivo del castigo, invocando el principio de la dignidad absoluta de la *persona* humana. En el contexto de una discusión acerca del carácter vinculante de

¹² El principio que establece la dignidad absoluta de la persona humana es un principio fundamental de la ética kantiana, véase Guyer, 2006: 207.

¹³ Cf. Beade, 2016 a: 27-42.

la ley moral, señala que “hay algo en la idea de nuestra razón práctica que acompaña a cualquier transgresión de una ley moral, cual es el hacerse digno de castigo” (KpV, Ak. v: 37). Añade que quien es castigado por trasgredir una ley moral, sabe *lo que le corresponde* por su comportamiento, esto es: se reconoce a sí mismo como *merecedor de castigo* y admite, en su fuero íntimo, como *justo* ser sancionado por esa transgresión. Al igual que en *La metafísica de las costumbres*, en la segunda *Crítica*, Kant rechaza, la *utilidad* del castigo, legitimándolo como acción a través de la cual *se imparte justicia*:

[...] en todo castigo en cuanto tal ha de ir por delante la justicia y ésta constituye lo sustancial del concepto de castigo [...] el castigo es un mal físico que, aun cuando no estuviera vinculado como *consecuencia natural* con el mal moral, sí habría de verse vinculado a una legislación moral cual corolario que se desprendiese de sus principios [...], todo crimen es punible de suyo. (KpV, Ak. v: 37)

Este pasaje permite constatar que, en el ámbito *moral* en sentido amplio (por consiguiente, tanto en el dominio *ético* como en el *jurídico*), el castigo asume ante todo un sentido *retributivo*.¹⁴ Ahora bien, priorizar la función retributiva del castigo no implica negar su función preventiva: la formulación kantiana del principio retributivo apunta al hecho de que sólo la exigencia de impartir

¹⁴ Cabe señalar que, si bien en la segunda *Crítica* Kant defiende una concepción retributiva del castigo, en sus *Lecciones de ética* (impartidas entre 1775 y 1781) asigna un sentido preventivo al castigo judicial: “Los castigos son, o bien preventivos, o bien restitutorios. Preventivos son aquellos que se declaran con el fin de que no acontezca el mal. Los restitutorios, sin embargo, se declaran porque el mal ha ocurrido. Los castigos, por lo tanto, son los medios para evitar o penar el mal. Todos los castigos provenientes de la autoridad son de tipo preventivo, aleccionadores para el propio infractor o tendentes a aleccionar a otros mediante ese ejemplo. Ahora bien, los castigos de un ser tal que sanciona las acciones de acuerdo con la moralidad son castigos restitutorios. [Añade que:] todos los castigos impuestos por el príncipe y la autoridad son pragmáticos y sirven para corregir o como ejemplo disuasorio. La autoridad no castiga porque se haya delinquido, sino para que no se cometan delitos” (LE, Ak. xxvii: 286). Quizás el motivo de esta discrepancia entre estas afirmaciones y las de *La metafísica de las costumbres* remite al contexto teórico específico en el que aparecen desarrolladas: como he señalado en la introducción, en el marco de una *metafísica del derecho* no cabe considerar las ventajas empíricas del castigo de los crímenes, más bien debe considerarse únicamente el principio *a priori* que legitima la acción punitiva en general y habilita la capacidad coercitiva del Estado.

justicia puede legitimar el mal físico o moral impuesto a quien infringe una ley (moral o jurídica). El castigo sólo es lícito en tanto *imparte justicia*, y honra la dignidad de quien ha delinquido en cuanto lo presupone un ser libre —un ser al cual pueden serle imputadas las acciones cometidas—. ¹⁵ El principio moral, que establece la dignidad absoluta de la persona, y el jurídico, que reivindica la justicia, proporcionan, a mi juicio, la base conceptual en la que Kant sustenta su concepción retributiva del castigo. A partir del carácter fundamental de ambos principios, el autor rechaza —en la breve sección dedicada al Derecho penal— toda consideración de los posibles efectos benéficos que el castigo podría reportar, indicando que el propósito fundamental del mismo es *retribuir el daño cometido, i. e.*, restablecer el equilibrio y la reciprocidad quebrantados por el crimen —lo cual significa, en sentido propio, *hacer justicia*.¹⁶

He referido a las premisas *jurídicas y morales* que operan en la justificación retributiva del castigo, ahora analizaré las premisas *metodológicas* a partir de las cuales Kant establece la imposibilidad de recurrir a consideraciones pragmáticas en el ámbito de una *metafísica jurídica*. Si se justificase la institución penal a partir de sus posibles beneficios (sea para el infractor, el perjudicado o la sociedad en su conjunto), no podría legitimarse, en sentido estricto, la acción punitiva del Estado. En efecto, la legitimidad del castigo quedaría expuesta a un cálculo incierto de costos y beneficios —el cual una *doctrina pura del derecho*, como doctrina metafísica, procura evitar—. En el marco de

¹⁵ La dignidad de la persona, fundada en su autonomía, representa una suerte de correlato moral del valor jurídico de la justicia. La teoría kantiana del castigo, señala Nelson Potter, se basa tanto en el principio moral que establece la dignidad de la persona humana, como en el jurídico que instituye la equidad de todos ante la ley civil: “It attempts to determine appropriate punishment based on the idea of respect for persons (the second formulation of the categorical imperative, respect for persons) and on equality before the law (arguably related to the first formulation, requiring that policies be universal laws)” (2009: 193).

¹⁶ Tanto en sus escritos éticos como en sus textos jurídicos, Kant impugna toda apelación a la felicidad como principio a partir del cual pudiese desarrollarse una fundamentación de la moral, asumiendo una perspectiva formal, reivindica el valor intrínseco de la persona y de la justicia. Este rechazo del eudemonismo como principio ético o jurídico también lo es de la concepción utilitaria de la pena, a nivel de una justificación apriorística del Derecho penal. El castigo no es una mera herramienta política para evitar o desincentivar el crimen, tampoco es una institución que sirva al bienestar o al beneficio de los miembros de la comunidad política, sino una condición elemental de la justicia pública.

una justificación *a priori* del derecho, el castigo no puede ser legitimado como acción orientada a prevenir la comisión de delitos, sino en hacer posible que el infractor *reciba lo que sus actos merecen*. A través del castigo se restablece el equilibrio entre los *platos de la balanza*, esto es, la equidad alterada por el crimen. Ya se trate del incumplimiento de la ley moral o de la civil, el castigo ostenta un valor *en sí*, que permite restablecer el desequilibrio producido a partir del incumplimiento de la ley pública.¹⁷ Sobre la base de estos principios (jurídicos, morales, metodológicos), Kant reivindica, en el § 49, el sentido retributivo del castigo, sin que ello implique desconocer su sentido preventivo o su utilidad social.

El principio retribucionista no sólo permite una justificación de la coacción que el Estado ejerce contra quien delinque (coacción ejercida, según se ha indicado, a título de *contra-coacción*), sino que además se deriva la exigencia de una estricta proporcionalidad entre crimen y castigo.¹⁸ La noción de proporcionalidad es invocada por Kant a través de una referencia explícita a *la ley del talión*:

Pero, ¿cuál es el tipo y el grado de castigo que la justicia pública adopta como principio y como patrón? Ninguno más que el principio de igualdad (en la posición del fiel de la balanza de la justicia): no inclinarse más hacia un lado que hacia otro. Por tanto, cualquier daño inmerecido que ocasionas a otro en el pueblo, te lo haces a ti mismo; si le robas, te robas a ti mismo; si le injurias, te injurias a ti mismo; si le matas, te matas a ti mismo. Solo la *ley del talión* [*ius talionis*] puede ofrecer con seguridad la cualidad y cantidad del castigo, pero bien entendido que en el seno del tribunal (no en tu juicio privado); todos los demás fluctúan de un lado al otro y no pueden adecuarse al dictamen de la pura y estricta justicia, porque se inmiscuyen otras consideraciones. (MS, Ak. VI: 332)

¹⁷ Para un análisis de las implicaciones del principio de reciprocidad, en el dominio ético y en el jurídico, véase Beade, 2017: 275-291.

¹⁸ Véase, *supra*, nota 9.

Los ejemplos que Kant propone a fin de explicar cómo debe ser interpretada y aplicada la *ley del talión* (“*lo mismo por lo mismo*”) evidencian las dificultades que se presentan al momento de su trasposición a casos concretos (MS, Ak. vi: 332 y ss.). En efecto, resulta complejo establecer una equivalencia o proporcionalidad estricta entre castigo y delitos tales como la injuria, la agresión física, o el robo (para citar aquí los mencionados por el filósofo). Como el análisis de estas dificultades excede el objetivo de este trabajo, bastará con señalar las premisas (jurídicas, morales y metodológicas) a partir de las cuales Kant otorga preeminencia a la función retributiva del castigo, independientemente de los escollos que deberán sortearse al momento de su aplicación a casos concretos.¹⁹

En el apartado siguiente, haré referencia a algunos de los principales debates originados, en la literatura especializada de las últimas décadas, en torno al retribucionismo kantiano. Además, presentaré algunas consideraciones acerca de cómo puede interpretarse la articulación entre las funciones retributiva y preventiva del castigo en el marco de la doctrina jurídica kantiana, basada en sus reflexiones en torno al vínculo entre el *derecho* y la *coacción*.

DIVERSAS APROXIMACIONES AL PROBLEMA DE LA ARTICULACIÓN ENTRE LA FUNCIÓN RETRIBUTIVA Y PREVENTIVA DEL CASTIGO

En las últimas décadas, los intérpretes han analizado, a través de distintas estrategias, el problema de una posible articulación entre el principio retri-

¹⁹ Esta importante tarea será encomendada a un tribunal de justicia. La imposición del castigo debe estar a cargo de una autoridad pública legalmente autorizada para dictar sentencia. El juez, o en su defecto, el tribunal, es la *persona* a quien se encomienda imputar el grado y tipo de responsabilidad por el crimen cometido, y decidir, a través de un proceso basado en la legislación vigente, cuál es el castigo correspondiente al delito. Kant declara que la existencia del poder judicial hace posible una *justicia distributiva o pública* en el orden civil (MS, Ak. vi: 306). Véase Beade, 2019: 279-304. A partir de la importancia fundamental que el filósofo atribuye al recto funcionamiento de un tribunal judicial, pueden interpretarse sus observaciones en relación al llamado *derecho de gracia*, “el más equívoco de los derechos del soberano, pues si bien prueba la magnificencia de su grandeza, permite, sin embargo, obrar injustamente en alto grado” (Kant, MS, Ak. vi: 337). Si el soberano decide reducir la pena, o bien eximir totalmente de ella al criminal, impide, en efecto, que éste reciba *lo que sus actos merecen*.

butivo y el preventivo en el tratamiento kantiano del Derecho penal.²⁰ No haré un estudio pormenorizado de las diversas propuestas interpretativas, sólo indicaré algunas contribuciones que considero especialmente relevantes para elucidar la cuestión.

Potter alega que en la teoría kantiana del castigo se articulan la perspectiva *deontológica* y la *teleológica* —la primera, ligada al principio retributivo; la segunda, al preventivo—. ²¹ Si bien la función retributiva resulta fundamental, según las observaciones explícitamente formuladas por Kant en su doctrina del derecho público, la disuasoria resulta igualmente necesaria, ya que, sin la *aversión a la coacción*, no podría desincentivarse el delito ni garantizar la estabilidad del orden civil.²²

²⁰ Como veremos, Nelson Potter introduce la distinción entre la perspectiva deontológica y la teleológica (en la consideración de la pena); Sharon Byrd y Joachim Hruschka proponen diferenciar el momento prospectivo y el retrospectivo; por su parte, Howard Williams recurre a la distinción entre los planos nouménico y fenoménico.

²¹ “Kant introduces into the very heart of his theory of punishment teleological considerations relating to deterrence in the state. Does this amount to an inconsistency or an incoherency in Kant’s theory? As we shall see further below, the answer is No. The deontological *lex talionis* determines the degree and nature of the punishment. The teleological result of criminal deterrence is a sort of side-effect of imposing such punishments, though it is an indispensable such effect, because it provides the incentive for obeying the law that is necessary for its functioning as a law” (Potter, 2009: 182-183).

²² “Kant, following in the social contract tradition of Hobbes, Locke, and Rousseau (and with differences from each), claims that we have an obligation to leave the state of nature, and enter into a political commonwealth. The purpose of this transition is so that the state can protect the rights to property and person that we already possess in the state of nature, but that are “provisional” and undefended so long as we remain in that state. That is, we are obliged to seek to create a commonwealth so that our rights and those of all others can be protected. The basic mechanism by which the state will protect these rights is the institution of criminal law, which forbids the broad range of acts that are violations of external rights, and which provides negative incentives through criminal punishment for violating those laws [...]. The incentive that accompanies external law cannot be the inner moral incentive of moral goodness. This latter motivation comes from within ourselves and can be imposed only by ourselves on ourselves. The only possible incentive for law is external coercion. However, moral individuals can decide to obey the law, for example, not to steal, based on purely ethical motivation, but the point is that we want more assurance than this, by in addition providing a state with institutions of criminal law that will create enough social order to make inner moral development socially and psychologically possible” (Potter, 2009: 183-184). Al considerar la aversión a la coacción como móvil específico que opera en el ámbito jurídico-político, Kant admite, pues, la función disuasoria del castigo: “In the moral system of the state the incentives are provided by the state system of criminal law and punishment. Hence deterrence is an essential and basic purpose of

Byrd y Hruschka coinciden con Potter en que no debe considerarse a Kant como un retribucionista estricto; sin embargo, no priorizan la función retributiva del castigo, sino su función preventiva. El objetivo principal del castigo, sostienen, es disuadir a los individuos de la comisión de delitos, mientras que la finalidad retributiva desempeña una suerte de función regulativa.²³ Si bien la interpretación desarrollada por Byrd y Hruschka evidencia aspectos importantes de la articulación entre las diversas funciones del castigo, sin embargo, desatiende la relevancia de las premisas morales mediante las cuales Kant analiza la cuestión del Derecho penal. Tales premisas reivindican la dignidad de la persona humana (considerada como *fin en sí misma*) —impugnando toda consideración de ella como un mero *medio*— y también, de manera explícita, la finalidad *retributiva* de la institución penal. Al priorizar el aspecto prospectivo del castigo, relegan la importancia de los principios morales en los que Kant sustenta su concepción del mismo.

Arthur Ripstein coincide con Potter, Byrd y Hruschka respecto del carácter complementario entre los aspectos retributivo y preventivo del castigo en el marco de la teoría jurídica kantiana; sin embargo, considera la función preventiva como la decisiva: el castigo no es, para Kant, un mero *medio* para preservar o garantizar la libertad y el derecho, sino que es un *fin en sí*.²⁴ Si

the institution of punishment, and Kant's theory of punishment is not and cannot be a system of pure retributivism' (Potter, 2009: 184).

²³ Los autores examinan la relación entre Gottfried Achenwall y Kant, señalando que ambos filósofos distinguen dos momentos diferenciados del castigo, a saber: uno prospectivo (vinculado con la amenaza) y otro retrospectivo (ligado a la ejecución del mismo). Byrd y Hruschka concluyen que tanto Achenwall como Kant consideran fundamental el momento prospectivo, pues, sin la anticipación del castigo, no podría funcionar la aversión como móvil disuasorio, y no podría garantizarse entonces la obediencia a las leyes públicas. Si bien el momento retrospectivo (ligado al principio retributivo) resulta necesario a fin de que la dimensión prospectiva (preventiva) tenga lugar, esta última prevalecería en el tratamiento kantiano de la cuestión. *Cfr.*: Byrd y Hruschka, 2010: 268 y ss.

²⁴ Señala Ripstein: "Byrd characterizes civil society as 'a means necessary to the end of individual freedom,' punishment as 'instrumental in nature,' and criminal law as 'an instrument to preserve civil society.' To characterize something as a means or instrument suggests that it serves to achieve something that might exist apart from it. Where Byrd writes of means or instruments, I will argue that Kant posits an identity: civil society is the systematic realization of individual freedom, required *a priori* 'however well-disposed and right-loving human beings might be.' In turn, the criminal law is an integral part of civil society, for it is nothing more than the supremacy of public law against opposing individual wills, should there turn out to be any. The enforcement of its prohibitions is itself equivalent to the prohibitions themselves" (2009: 303).

bien considerado *prospectivamente* induce al cumplimiento de la ley, *retrospectivamente* compensa el daño cometido, siendo ésta su función más elemental (Ripstein, 2009: 306-308). Ciertamente, ambos aspectos son necesarios y se da una íntima correlación entre ellos (sin la ejecución efectiva del castigo no habría incentivo para obedecer las leyes, y sin su amenaza no podría desincentivarse el crimen); pero el aspecto retributivo asume, según Ripstein, un papel fundamental en la concepción kantiana del castigo.

Al igual que los autores mencionados, Thomas Hill sostiene que el retribucionismo kantiano no es radical, sino moderado. Si bien ciertos ejemplos propuestos por el filósofo permitirían calificarlo así,²⁵ en ese contexto, la *ley del talión* se presenta como un principio vinculado a una *política de Estado* y no como principio moral, como suele suceder con los defensores de un retribucionismo estricto (*cfr.*, Hill, 2002: 333). El intérprete señala —y coincide con Potter—, que, al asumir una función disuasoria del castigo, Kant no está haciendo concesiones al principio utilitarista (difícilmente conciliable con la perspectiva *metafísica y apriorística* bajo la cual desarrolla su teoría jurídica): éste retribuye el delito cometido, pero ostenta, *al mismo tiempo*, un carácter disuasorio, fundamental para la existencia y estabilidad del orden civil.²⁶

²⁵ Hill se refiere al siguiente ejemplo: “Aun cuando se disolviera la sociedad civil con el consentimiento de todos sus miembros (por ejemplo, decidiera disgregarse y diseminarse por todo el mundo el pueblo que vive en una isla), antes tendría que ser ejecutado hasta el último asesino que se encuentre en la cárcel, para que cada cual reciba lo que merecen sus actos y el homicidio no recaiga sobre el pueblo que no ha exigido este castigo: porque puede considerárselo como cómplice de esta violación pública de la justicia” (MS, Ak. vi: 333).

²⁶ “I argue that, despite appearances to the contrary, in his more mature, systematic work Kant does not rely on the intrinsic desert thesis as a basic action-guiding principle. The right and the duty of the state to punish criminals is justified as a part of a system of credible (and so enforced) threats needed to uphold justice by deterring potential lawbreakers” (Hill, 2002: 316). Ambos principios, el retribucionista y el preventivo, aparecen entrelazados en el tratamiento kantiano del castigo. “It is observed, no doubt correctly, that the prospect of punishment is a significant aspect of the motivation of most law-abiding citizens, but it is not noticed that the thought of punishment can motivate in quite different ways. What we call ‘fear of punishment’ is in fact complex and ambiguous. Understood in one way, it is a morally unworthy motive but probably not the sole or primary explanation of why most citizens are law abiding. Understood in another way, fear of punishment is probably a motivating factor for most citizens but not a motive that altogether lacks moral worth. If my conjecture here is correct, we who conscientiously obey the law do not stand to most fellow citizens as the high-minded to the contemptible. Rather, we all relate to each other as imperfect moral

Por su parte, Williams propone considerar la articulación entre ambas dimensiones del castigo apelando a la distinción *nouménica* y *fenoménica*, la primera vinculada al dominio moral; la segunda, al empírico (1983: 106 y ss.). La dimensión prospectiva del castigo se inscribe en lo *nouménico*, es decir, remite a los principios jurídicos y éticos que justifican *a priori* la legitimidad del orden civil; mientras la preventiva o correctiva se inscribiría en un ámbito *fenoménico*, donde la ejecución fáctica del castigo es la respuesta del aparato legal ante los crímenes cometidos. Esta doble perspectiva sería relevante para considerar al individuo a quien se impone el castigo: en tanto ser perteneciente al *mundo inteligible (nouménico)*, puede ser considerado como una de las partes contratantes en la fundación del orden civil y, por ende, *colegislador* (coautor de las leyes coercitivas que rigen en la sociedad). Desde esta perspectiva, puede afirmarse que todos los miembros de la sociedad civil se sujetan voluntariamente a leyes públicas y, con ello, al poder público instituido para su ejecución; en este sentido, cada miembro consiente obedecer y ser castigado por dicho poder, en caso de infringir las leyes. Ahora bien, como ser perteneciente al *mundo sensible (fenoménico)*, quien transgrede la ley se hace merecedor de una restricción de sus derechos o libertades, es decir, de una limitación de su *personalidad civil*, y en cuanto tal no se lo considera como *colegislador* o miembro del cuerpo soberano, sino como *súbdito* (en tal sentido se le impone un castigo). A través de esta doble consideración, argumenta Williams, puede comprenderse que el castigo en sentido empírico —*i. e.* como daño físico o limitación de la libertad impuesta, legítimamente, al infractor— no daña su dignidad como *ser nouménico*.²⁷

agents who, despite lapses, generally show their respect for each other by maintaining a reasonable moral aversion to incurring the justified disapproval of their peers, as would be expressed in just punishment. Although Kant does not say all this, it is compatible, I believe, with the main features of his moral and political theory” (Hill, 2002: 361). Luego añade que la aversión al castigo no es el móvil exclusivo que compele al cumplimiento de las normas jurídicas, sino que puede articularse con otro tipo de móviles, como el respeto a la ley o el respeto al derecho de otros (Hill, 2002: 349 y ss.).

²⁷ Para un análisis de esta doble perspectiva en la consideración del individuo, remito al § 47 de *La metafísica de las costumbres*, en el que Kant, haciendo uso de una fórmula de raigambre rousseauiana, alude a la relación entre un “soberano universal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo unido mismo) como el conjunto de individuos del pueblo como súbdito, es decir, la relación del que *manda* con el que *obedece*” (MS, Ak. vi: 315). Si bien esta fórmula contractual permite conciliar la libertad innata del individuo con la sujeción a la

Como he anticipado, considero que la preeminencia del aspecto retributivo del castigo en el Derecho penal se sustenta en la concepción moral de la persona como *fin en sí*, la cual configura el punto de partida para el desarrollo de la *metafísica moral* de Kant y, en consonancia, de su *metafísica jurídica*. El análisis de la breve sección dedicada al Derecho penal en *La metafísica de las costumbres* permite concluir que la finalidad elemental del castigo es *impartir justicia*, y la imposición de un castigo justo *honra la dignidad de la persona* que ha desobedecido la ley —de manera inversa, la injusticia implicada en la impunidad del crimen vulneraría la dignidad humana, tanto la de aquel que ha sido perjudicado por la acción delictiva como la del propio infractor—. ²⁸ Si desde una perspectiva *jurídica* puede afirmarse que quien infringe la ley *incumple el contrato social* y se hace merecedor de un castigo (en cuanto ha faltado al compromiso asumido ante cada miembro de la sociedad civil, con quienes ha pactado someterse a leyes públicas), desde una perspectiva *moral* el infractor deshonra el valor de la humanidad —tanto en su propia persona como en la de otros— y es justo que sea castigado por ello. Desde ambas perspectivas, el castigo asume una función eminentemente retributiva en tanto acción que otorga, a quien delinque, *lo que sus actos merecen*. ²⁹ Como

ley, el modo en que Kant y Rousseau comprenden las consecuencias de esta doble consideración del individuo difiere en puntos sustanciales. Véanse Kaufman, 1997: 25-52; Beade, 2013: 59-84.

²⁸ Algunos ejemplos de esta sección expresan el castigo como una acción que *honra la dignidad* de quien ha cometido un delito. Ahí señala que la pena de muerte es *honorable* para quien comete crímenes como la rebelión, el asesinato o de alta traición. Es justo que el asesino muera, pues es el único castigo equivalente al daño cometido. En su justificación de la pena capital, Kant afirma que “así lo quiere la justicia como idea de poder judicial, según leyes universales, fundamentadas *a priori*” (MS, Ak. vi: 334). Diversos intérpretes han señalado las dificultades suscitadas al momento de articular dicha justificación con el principio ético de la dignidad absoluta de la persona. Más allá de esas importantes dificultades, la justicia pública, según Kant, requiere, como condición básica y elemental, “que cada cual reciba lo que merecen sus actos” (MS, Ak. vi: 333), y dado que ningún otro castigo puede ser *equivalente* o *proporcional* al delito de privar a otro de su vida, esta justificación de la pena capital expresa el principio retribucionista predominante en su concepción del castigo. Véase Potter, 2009: 187 y ss.

²⁹ Desde la perspectiva *moral*, el castigo honra la dignidad de la persona; desde la estrictamente jurídica, compensa o repara el daño cometido, restableciendo la equidad y la reciprocidad en el derecho, valores elementales del orden jurídico-político. Diversos autores destacan la significación *moral*, en sentido amplio, que Kant otorga al castigo (Williams, 1983: 102; Fleischacker, 1992: 193); quienes la rechazan (véanse Murphy, 1994: 121 y ss.; Ripstein, 2009: 316) tienden a identificar lo

he señalado, Kant no niega que el castigo pueda asumir una función de tipo preventiva: simplemente hace hincapié en el sentido retributivo del castigo en el marco de una *doctrina metafísica del derecho*, cuyo propósito es establecer los principios *a priori* del orden jurídico, para lo cual debe dejar de lado toda consideración de carácter empírico o prudencial, y basarse en principios puramente racionales —como aquél que afirma la dignidad absoluta de la persona.³⁰

CONSIDERACIONES FINALES

El análisis previo permite advertir que Kant confiere un valor fundamental al principio retributivo en su tratamiento del Derecho penal, de manera más general, en su concepción de la *justicia*. Desde la perspectiva del filósofo, es *justo* obedecer las leyes, y es igualmente *justo* que quien las incumpla sea castigado por ello. Si la justicia es hacer “lo correcto según las leyes”,³¹ quien

moral con lo *ético*, por ello insisten en priorizar los fundamentos jurídicos (contractualistas) que explican la posición kantiana respecto del Derecho penal. Para Murphy, el criminal viola leyes públicas establecidas a través del *contrato originario*, por lo cual merece ser castigado. De manera análoga, Ripstein sostiene que el retribucionismo kantiano es de carácter jurídico, mas no moral, pues la función elemental del castigo es garantizar la efectividad de las leyes (2009: 306). El aparente desacuerdo entre estas interpretaciones reside, según entiendo, en su concepción de lo *moral*: mientras Williams y Fleischacker lo articulan como un dominio que incluye tanto lo ético como lo jurídico, Murphy y Ripstein identifican lo *moral* con lo *ético*, por ello rechazan la significación moral del castigo.

³⁰ Una extensa tradición interpretativa (Mohr, 2009; Auxter, 1991; Falcioni, 2001, y Merle, 2007) ha considerado a Kant como un retribucionista estricto, basándose, como señala Maximiliano Hernández Marcos, casi exclusivamente en la lectura del fragmento E de la “Observación General” añadida al § 49 de la “Doctrina del Derecho”: el análisis de textos, como la quinta nota aclaratoria del “Apéndice”, incorporado a la segunda edición de *La metafísica de las costumbres* en 1798, o una serie de escritos póstumos, permiten advertir el reconocimiento kantiano del sentido preventivo del castigo, ligado a la dimensión pragmática del mismo —por oposición al principio retributivo vinculado, en cambio, con su dimensión moral (Hernández, 2013)—. El autor realiza una reconstrucción histórica de las diversas interpretaciones del retribucionismo kantiano, a fin de explicar cómo sus versiones tradicionales han dado paso a nuevas lecturas, donde se reconoce la importancia de la dimensión retributiva y preventiva de la pena, ambas presentes en la justificación kantiana del derecho penal (Hernández, 2016: 260).

³¹ Kant declara, en efecto, que “lo que es correcto según leyes externas se llama justo [*iustum*], lo que no lo es, injusto [*iniustum*]” (MS, Ak. VI, 224), lo cual permitiría inscribirlo en la línea del *positivismo jurídico*. Sin embargo, otras afirmaciones lo situarían en las filas del *iusnaturalismo*. A modo de

no hace lo correcto merece ser castigado, haciendo compatible el castigo con la justicia y el derecho.³² A través de la pena ejercida contra quien comete un delito, el poder público *imparte justicia*, restituyendo la equidad y reciprocidad implicadas en el concepto de *derecho*. Ahora bien, más allá de la exigencia jurídica de castigar las infracciones de la ley, el castigo *honra la dignidad de la persona*, en tanto supone el reconocimiento del individuo como un ser libre y autónomo, es decir, sus acciones le pueden ser lícitamente imputadas.

La prioridad que Kant concede a la finalidad retributiva del castigo se funda no sólo en premisas jurídicas, sino ante todo *morales*, basadas en la concepción de la dignidad absoluta de la persona humana, en virtud de la cual no puede ser utilizada jamás como un mero *medio*. Dicha prioridad responde asimismo a premisas *metodológicas*, ligadas a la exigencia de evitar consideraciones empíricas (consecuencialistas) en el marco de una *metafísica del derecho*. Más allá de la preeminencia que Kant asigna a la función retributiva del castigo, debe reconocerse que la preventiva se halla implicada —como he sugerido— en la definición kantiana del *derecho* y, más específicamente, en su correlación con la *coacción*, asumida como condición básica y fundamental del orden jurídico-político. Si bien el derecho no es mera coacción, la capacidad coercitiva del Estado está implicada en el concepto de derecho público; la posibilidad de disuadir a los miembros de la comunidad civil del incumplimiento de las leyes es una instancia fundamental para la preservación del estado de derecho. La primacía del carácter retributivo de la pena (en el tratamiento kantiano

ejemplo, al reflexionar acerca de la pregunta fundamental *¿qué es el derecho?*, Kant sostiene que *el derecho —lo justo—* no se determina por la ley positiva, sino sólo por la razón (MS, Ak. vi: 230). Añade que los principios de la razón deben ser el fundamento último de toda legislación positiva, esto es: su principio de legitimidad. Para un análisis de la tensión entre iusnaturalismo y positivismo jurídico en la filosofía jurídica kantiana, véanse Cortina, 1994: XLIII-XLVI; Hancock, 1961: 440-447.

³² Las teorías mixtas o híbridas contemporáneas procuran explicar de qué manera el castigo puede resultar acorde con el derecho. A modo de ejemplo, Mitchell Berman propone una justificación dualista de la institución penal, que articula aspectos retributivos y consecuencialistas. Establece una diferencia entre aquellos casos donde la persona castigada es responsable del delito, recibiendo una sanción proporcional a su grado de culpabilidad, y los llamados casos periféricos, *i. e.*, cuando la imposición del castigo se basaría en una evaluación errónea de la responsabilidad del acusado en la comisión del delito. Berman señala que ambos requieren justificaciones diversas del castigo; por tal motivo, el principio retribucionista debe, en cierto modo, complementarse con principios consecuencialistas de carácter preventivo (2012: 141 y ss.).

del castigo) busca evitar la instrumentalización de la institución penal, en el marco de una metafísica jurídica cuyo propósito es establecer los principios *a priori* que fundamentan el orden jurídico-político; ello no implica un rechazo de su carácter preventivo ni un desconocimiento de los beneficios que reporta. El concepto de *derecho* involucra aspectos coercitivos, más allá de su aplicación efectiva (en caso del incumplimiento de la ley), vinculados a la posibilidad de la coacción, entendida como un modo eficaz de prevenir el delito, preservando la estabilidad del orden legal.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo ha sido desarrollado en el marco del Proyecto KANTINSA (Kant in South-america), financiado por la Unión Europea (Horizon 2020, programa de investigación e innovación Marie Slodowska-Curie No 777786).

BIBLIOGRAFÍA

- Auxter, Thomas (1991), “Kant’s theory of retribution”, en Gerhard Funke (ed.), *Akten des Siebten Internationalen Kant-Kongresses Mainz*, Bonn/Berlín, vol. II. núm. 2, pp. 307-315.
- Berman, Mitchell (2012), “The justification of punishment”, en Andrei Marmor (ed.), *The Routledge Companion to Philosophy of Law*, Londres, Routledge, pp. 141-156.
- Byrd, Sharon y Joachim Hruschka (2010), *Kant’s Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Byrd, Sharon (1989), “Kant’s theory of punishment: Deterrence in its threat, retribution in its execution”, *Law and Philosophy*, vol. 8, pp. 151-200.
- Cordini, Nicolás (2018), “La fundamentación y finalidad de la pena en las ‘Lecciones sobre filosofía moral’: un estudio sobre el pensamiento kantiano previo a ‘La metafísica de las costumbres’”, *Revista Electrónica. Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales A. L. Gioja*, núm. 21, pp. 25-55.
- Cortina Orts, Adela (1994), “Estudio preliminar”, en Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, pp. XLIII-XLVI.

- Falcioni, Daniela (2001), “Aporien des Strafrechts bei Kant. Eine Alternative zum Jus Talionis”, en Volker Gerhardt, Rolf-Peter Hortschmann y Ralph Schumacher (eds.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, vol. iv, Berlín, pp.106-115.
- Fleischacker, Samuel (1992), “Kant’s theory of punishment”, en Howard Lloyd Williams (ed.), *Essays on Kant’s Political Philosophy*, UK/Chicago, The University of Chicago Press, pp. 191-212.
- Gregor, Mary (1963), *Laws of Freedom. A Study of Kant’s Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Nueva York, Barnes & Noble.
- Guyer, Paul (2006), *Kant*, Nueva York, Routledge.
- Hancock, Roger (1961), “Kant and the natural right theory”, *Kant-Studien*, núm. 52, pp. 440-447.
- Hernández Marcos, Maximiliano (2016), “La actualidad del Kant penalista. Un balance crítico”, en Rafael Valeriano Orden Jiménez, Juan Manuel Navarro Cordón y Rogelio Rovira Madrid (coords.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 253-270.
- Hernández Marcos, Maximiliano (2013), “Kant’s criminal wisdom. A critical reconstruction”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej/Archive of the History of Philosophy and Social Thought*, vol. 58, pp. 93-106.
- Hill, Thomas (2002), *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, Oxford, Clarendon Press.
- Hill, Thomas (1997), “Kant on punishment: A coherent mix of deterrence and retribution”, *Jahrbuch für Recht und Ethik*, vol. 5, pp. 291-314; reproducido en Thomas Hill, *Respect, Pluralism and Justice. Kantian Perspectives*, Oxford/Madrid, 2000, pp. 173-199.
- Höffe, Otfried (1999), “Vom Straf- und Begnadigungsrecht”, en Otfried Höffe (ed.), *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlín, pp. 213-233.
- Höffe, Otfried (1982), “Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe”, en Reinhard Brandt (ed.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlín/Nueva York, pp. 335-375.
- Kant, Immanuel (2007), *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2005), *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (1998), *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica.
- Kant, Immanuel (1994), *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.

- Kant, Immanuel (1902 y ss.), *Kants gesammelte Schriften*, ix vols., Berlín, Königlich Preussischen, Deutschen Akademie der Wissenschaften.
- Kaufman, Arthur (1997), "Reason, self-legislation and legitimacy: Conceptions of freedom in the political thought of Rousseau and Kant", *The Review of Politics*, vol. 59, núm. 1, pp. 25-52.
- Kaulbach, Friedrich (1970), "Moral und Recht in der Philosophie Kants", en Jürgen Blühdorn y Joachim Ritter (eds.), *Recht und Ethik*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, pp. 77-82.
- Mohr, Georg (2009), "'nur weil er verbrochen hat' - Menschenwürde und Vergeltung in Kants Strafrechtsphilosophie", en Heiner F. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlín/Nueva York, pp. 469-499.
- Mulholland, Leslie (1990), *Kant's System of Rights*, Nueva York, Columbia University Press.
- Pippin, Robert (2007), "Mine and thine? The Kantian State", en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 416-446.
- Potter, Nelson (2009), "Kant on punishment", en Thomas Hill (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, pp. 179-195.
- Ripstein, Arthur (2009), *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Scheid, Don (1983), "Kant's retributivism", *Ethics*, vol. 93, núm. 2, pp. 262-282.
- Schild, Wolfgang (1995), "Anmerkungen zur Straf- und Verbrechensphilosophie Immanuel Kants", en Meinhard Heinze y Jochen Schmitt (eds.), *Festschrift für Wolfgang Gitter*, Wiesbaden, Chmielorz, pp. 831-846.
- Schild, Wolfgang (1984), "Ende und Zukunft des Strafrechts", *Archiv für Rechts - und Sozialphilosophie*, vol. 70, núm. 1, pp. 71-112.
- Villacañas Berlanga, José Luis (1999), *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política*, Madrid, Akal.
- Williams, Howard (2011), "Metaphysical and not just Political", en Sorin Baiaus, Sami Pihlström y Howard Williams (eds.), *Politics and Metaphysics in Kant*, Cardiff, University of Wales Press, pp. 215-234.
- Williams, Howard (1983), *Kant's Political Philosophy*, Oxford, Basil Blackwell.

ILEANA P. BEADE: Doctora en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario. Doctora en Humanidades y Artes con mención en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario. Magíster en Ciencias Sociales con mención en Teoría política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Profesora de la Cátedra de Problemática Política de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Presidenta de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE). Miembro del Grupo de Estudios Kantianos de la Universidad de Buenos Aires (GEK). Ha publicado numerosos artículos sobre filosofía kantiana en revistas especializadas internacionales.

D. R. © Ileana P. Beade, Ciudad de México, enero-junio, 2023.

THE PAST BURNS POSTHUMOUS: AN APPROACH TO HAYDEN WHITE'S PHILOSOPHY OF HISTORY IN THE LIGHT OF SARTREAN EXISTENTIALISM

TOMÁS SABIO

ORCID.ORG/0009-0006-3680-0693

Universidad de Buenos Aires

Dependencia: Facultad de Filosofía y Letras

tomassabio94@gmail.com

Abstract: *The main objective of this article is to analyze the narrativist philosophy of history developed by Hayden White in light of the existentialist perspective embodied paradigmatically by Jean-Paul Sartre. With this, the different convergences from which an ontological reading of the common past derives will be developed, the ethical consequences that emerge and, finally, the common emphasis on an exhortation to the self-awareness of the agency that every historical effort implies.*

KEYWORDS: NARRATIVISM; EXISTENTIALISM; PAST; FREEDOM; AGENCY

RECEPTION: 21/09/2022

ACCEPTANCE: 06/06/2023

EL PASADO NACE PÓSTUMO: UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE HAYDEN WHITE A LA LUZ DEL EXISTENCIALISMO SARTREANO

TOMÁS SABIO

ORCID.ORG/0009-0006-3680-0693

Universidad de Buenos Aires

Dependencia: Facultad de Filosofía y Letras

tomassabio94@gmail.com

Resumen: Este artículo tiene por objetivo principal analizar la filosofía narrativista de la historia desarrollada por Hayden White a la luz de la perspectiva existencialista encarnada paradigmáticamente por Jean-Paul Sartre. Con ello, se desarrollarán las distintas convergencias de las cuales deriva una lectura ontológica del pasado en común, las consecuencias éticas que se desprenden y, por último, el énfasis común a una exhortación a la autoconciencia de la agencia que todo esfuerzo histórico implica.

PALABRAS CLAVES: NARRATIVISMO; EXISTENCIALISMO; PASADO; LIBERTAD; AGENCIA

RECIBIDO: 21/09/2022

ACEPTADO: 06/06/2023

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo se analiza el aporte de la filosofía existencialista, encarnada paradigmáticamente por Jean-Paul Sartre, en uno de los máximos exponentes del giro narrativista en la filosofía de la historia: Hayden White.

El texto tiene tres objetivos: 1) dar cuenta del carácter ontológico del pasado en ambos autores y sus convergencias fundamentales; 2) rastrear las consecuencias éticas que de ambas perspectivas ontológicas se desprenden; 3) por último, subrayar el énfasis de ambos filósofos en la exhortación a la autoconciencia de la agencia que todo esfuerzo histórico implica. Tras desarrollar y analizar dichas fases, se pretende llegar a una conclusión integrativa para dilucidar el nivel de arraigo de ciertas premisas del existencialismo en la obra narrativista de Hayden White.

LO QUE PUEDE UNA NARRATIVA

La publicación de *Metahistoria* (White, 2014) marcó un hito en el espacio de la filosofía de la historia, donde fue descrito como el texto más importante de filosofía de la historia desde la Segunda Guerra Mundial (Ankersmit, 2013: 47); como un libro milagroso para quienes veían a la imaginación como una herramienta fundamental para pensar el conocimiento histórico (Bal, 2013: 67); o la obra maestra de White (Danto, 2013: 110). Este libro enmarcó la discusión con una lente hasta el momento muy desprestigiada. Analizaba la hechura misma de lo que se reclamaba tradicionalmente como espacio transparente del conocimiento histórico. Según afirmó Arthur Danto, White analizó la retórica de la narración, mientras él mismo se encargó de la lógica de la narración, entendida como esquema explicativo autónomo (Danto, 2013: 111). Tanto en Danto como en White, hay una preocupación que, por estar largo tiempo emparentada con los grandes relatos especulativos del siglo XIX, fue catapultada a un punto de partida inobjetable y obvio. La narrativa se entendía, por parte de la ortodoxia historiográfica, como un espacio de comunicación convencional, un universo simbólico compartido por los hablantes que permitía la exposición del pasado tal como había sucedido. La discusión más pregnante se situaba en el debate acerca de si la historia debía

articularse en su modelo explicativo tal como lo hacía la ciencia, aunque con sus propias leyes (Hempel, 1996 [c. 1942]). Esta discusión, implícita en el llamado modelo de cobertura legal, daba por sentada la dimensión cognitiva y ontológica de la narración histórica. A partir de esto, podemos ver el nivel de impacto disciplinar que tuvo la empresa teórica de White.

Desde un enfoque tropológico-narrativista, este autor generó una transformación copernicana en la disciplina, ubicando el centro de la investigación filosófica en lo antes intuido como una herramienta, un tanto defectuosa, del conocimiento histórico: la narrativa entendida como instrumento opaco se transformó en el centro neurálgico de la reflexión filosófica. Esa especie de contenedor pasivo de experiencias significativas, a la espera de ser envasadas por la escritura más abúlica y desapasionada posible, se tornó el campo abierto de la disputa por la significación del pasado y sus posibilidades plásticas.

Metahistoria (White, 2014) es una reflexión sobre el carácter eminentemente creativo y cognitivo de la narración histórica. A través de la intersección de cuatro esquemas teóricos sobre la narración, se pretende dar cuenta —ya sea el literario con Northrop Frye (1977), el sociológico con Karl Mannheim (1946), el discursivo con Stephen Pepper (1966) o el tropológico anclado en la propuesta de Roman Jakobson (1973) y Giambattista Vico (1995)— de la inescindible vinculación entre conocimiento histórico y narración. El pasado siempre aparece como ya retoricado, es decir, no hay pasado que no esté siempre ya prefigurado por la narrativa en sus distintos niveles de conceptualización (White, 2014: 16), es decir, siempre aparece modelado por su apropiación, distanciado de las pretensiones de eludir las distintas formas de aprehensión en pos de una captación intuitiva sin contaminación.

Esta obra afronta el estilo historiográfico como la condensación de dicho cruce de enfoques, como el punto más alto de la agencia de todo historiador, aunque esa agencia se presuma como inercial y sea el punto de vista retroactivo el que lo debe como decisión. A través del análisis de los grandes exponentes de la historiografía y la filosofía de la historia del siglo XIX, White expone “concepciones radicalmente diferentes de lo que debería ser la «obra histórica»” (2014: 16).

El estilo historiográfico, que se puede delimitar con base en los distintos esquemas teóricos utilizados por White, refiere al acto libre de creación de un punto de vista sobre algo que sólo existe en tanto se tropologiza con el tropo central de cada modulación correspondiente. La teoría de los tropos es

la articulación fundamental que establece el arco narrativo de la historia de las distintas narrativas históricas del siglo XIX. Entendiendo por tropos figuras del habla necesarias en toda pragmática del lenguaje (Lavagnino, 2011: 89), en el caso de White, las narrativas se despliegan en una estructura cuádruple, que se desvían de la función estandarizada atribuida al lenguaje y funcionan como operadores de la infraestructura imaginativa de toda narración histórica. En dicho arco topológico emergen las distintas perspectivas y estilos historiográficos con base en qué tipo de conciencia imaginativa sea priorizada. Parafraseando a Kant, White afirma al final de la obra que “estamos en libertad para concebir la «historia» como queramos” (2014: 412).

La recepción de la obra del filósofo de la historia norteamericano ha estado ligada con distintas apropiaciones, desde distintos enfoques. Por ejemplo, hubo quienes lo leyeron como un kantiano que vislumbraba, en la voluntad como facultad humana, la forma de entender la libertad y la posibilidad del sujeto de ser autónomo en su autoproducción (Kellner, 1980), otros repudiaron en su obra la cristalización de una perspectiva relativista que ponía en jaque la posibilidad de un conocimiento histórico inequívoco (*cf.* Appleby, Hunt y Jacob, 1999; Evans, 1997; Lorenz, 1994 y 1998; McCullagh, 1984 y 1998; Palmer, 1990). Desde otra perspectiva, algunos reivindicaron en su obra la función cognitiva de la narrativa —a diferencia de empresas previas que se regodeaban en análisis estilísticos superficiales de la misma— (Jameson, 1973), la posibilidad de una lectura pragmatista de su obra (Tozzi, 2018) o una lectura que radicaliza y despliega los presupuestos retóricos de su filosofía (Lavagnino, 2011). En sintonía con la multiplicidad de intereses y lecturas del propio White, se observa la profusa expansión concéntrica de sus lecturas y apropiaciones.

Las aproximaciones posibles son numerosas y contradictorias, es leído como un posmoderno, un humanista liberal, un relativista, o como la última estela de una modernidad anclada en la voluntad y la agencia. Sin embargo, la figura de Sartre, y del existencialismo en general, es absolutamente ignorada o introducida a modo de trasfondo contextual, nota a pie de página o comentario entre paréntesis de tantas otras influencias. La excepción a esa caracterización la encontramos en Robert Doran (2013) que, en su compilación a cuarenta años de la publicación de *Metahistoria*, lleva a cabo una introducción general del periplo intelectual de White donde remarca la impronta que el existencialismo sartreano dejó en él. Doran señala la influencia que algunos de los

conceptos sartreanos tuvieron y cristalizaron en una forma de concebir el pasado transversal a su obra. Sin embargo, como espero mostrar, aunque es original, termina limitado en sus posibilidades analíticas.

En ese contexto copernicano, la apropiación del proyecto fenomenológico-existencialista de Sartre se da por distintos andariveles, aunque con el trasfondo ontológico común que consiste en la comprensión del pasado como un espacio plástico, vinculado orgánicamente con las otras dos dimensiones temporales. El pasado deja de tener la consistencia mineral de lo empolvado, desfasado siempre en su aparente sedentarismo ontológico. La temporalidad es entendida como un fenómeno holístico, una experiencia interconectada que, si se piensa por separado, cae en callejones sin salida, ya sea en la forma de la negación del carácter productivo del pasado, como trasfondo constitutivo de toda comunidad en White, o en la deriva idealista a la que se llega al pensar al sujeto escindido de su facticidad, en el caso de Sartre.

EL ÚLTIMO DESEMBARCO DEL EXISTENCIALISMO

En su libro *Philosophy of History after Hayden White* (2013), Robert Doran escribe una introducción que busca ser una semblanza del periplo intelectual del filósofo norteamericano, al mismo tiempo que una presentación del impacto que supuso en el ámbito intelectual *Metahistoria*. En su tercer apartado, Doran se explaya sobre la influencia que el existencialismo supuso para la obra temprana de White. Allí sostiene que, sobre todo la sección “Mi pasado” de *El ser y la nada*, supuso una influencia fundamental en los compromisos ontológicos básicos de los primeros textos de White (2013: 9), sobre todo el aparecido en 1966, “The burden of history” (White, 1978), donde se afirma el carácter eminentemente comprometido de todo ejercicio autoconsciente del estudio del pasado. De igual manera, afirma el peso muerto de toda idea del pasado embotada por un apego conservador a cosmovisiones y herramientas teóricas, tanto del contexto científico como del artístico, ya perimidas. La idea del pasado, como un espacio que se elige al igual que el futuro, es, para Doran, el punto nodal en torno al cual giran las principales apuestas ontológicas en White y en donde se vislumbra la perdurable huella existencialista.

Esta idea del pasado como espacio de disputa se vincula con la necesaria interconexión de la temporalidad. Esa vinculación orgánica entre las dimen-

siones temporales es lo que, a juicio de Doran, más le interesa a un joven historiador con pretensiones de tensar el ámbito disciplinar, fuertemente reacio a las visiones comprometidas del pasado. Esa elección del pasado iluminada por el futuro, hacia el cual el sujeto es arrojado en su huida de sí constitutiva, marca la importancia axial de la agencia humana y de las elecciones en la concepción ontológica de la obra whiteana.

Sin embargo, el peso del existencialismo ha quedado obliterado por la apropiación del filósofo norteamericano, en el contexto de los estudios culturales, del giro lingüístico (Doran, 2013: 16), así como por un progresivo abandono de la invocación existencialista explícita en sus textos, aunque esto no suponga en absoluto un olvido de sus principales exhortaciones. Por eso son pocas las veces que se han tendido puentes entre estas dos tradiciones, es decir, la inserción en el canon de los estudios culturales y el propio ritmo de las oleadas del existencialismo en Estados Unidos, que tiene, en la década de 1970, su última vigorosa acometida.

Siguiendo el artículo “Sartre and the American New Left” (2020), de Ronald Aronson, se pueden pensar tres grandes arribos del existencialismo en general y de Sartre, en particular, en el contexto de la formación de la nueva izquierda norteamericana. El primero se da al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando el existencialismo se exporta como una moda de posguerra, caracterizada por cierto tipo de imaginario estético, encontrando en Sartre, Camus y Beauvoir a los máximos exponentes de una impronta disruptiva y una literatura revulsiva e incómoda, al mismo tiempo que se les inviste con una pátina heroica con el trasfondo de la Resistencia francesa y sus respectivas participaciones. De todos ellos, Sartre termina recortado como la figura intelectual cuya “República del silencio” y su célebre afirmación de que “Jamás fuimos tan libres como bajo la ocupación alemana [...] cada uno de nuestros ademanes tenía el peso de un compromiso” (1960: 11) terminó condensando el espíritu de esa generación de posguerra.

El segundo arribo se dio a mitad de la década de 1950, cuando apareció la traducción al inglés de *El ser y la nada*, empezó a leerse su trabajo filosófico que había sido desconocido, a diferencia de sus obras literarias y sus textos periodísticos, por lo tanto, fue asimilado y discutido en los ámbitos académicos previamente reacios a un autor tan público e inmerso en prácticamente todos los géneros literarios. El último arribo se dio a principio de la década de 1960, en el contexto de los movimientos universitarios y por los derechos civiles que

codificaron en Sartre a un exponente antonomástico de la nueva izquierda, veían en su propugnación de la responsabilidad individual y el inevitable compromiso que supone la vida una forma eminente de la militancia anti-bélica y anti-racista. A mediados de esa década se filtra más el nombre de Sartre en la conciencia de los textos de White, luego progresivamente diseminado, pero inflamando, de todas formas, los pliegues de su ontología del pasado, dando como resultado: “El fardo de la historia” y “¿Qué es un sistema histórico?”.

Estos artículos de White tendrán como arista fundamental, de su concepción del pasado, las lecturas de la ontología fenomenológica presente en *El ser y la nada* (Sartre, 2011 [1943]). En esta obra monumental, el filósofo francés describe, a lo largo de sus setecientas páginas, la estructura fundamental del Para-sí, considerado como esa dimensión del ser caracterizada por ser la nada que lo infesta y hace que haya un mundo. Una gran parte del libro está dedicada a la temporalidad y al pasado como una dimensión fundamental de la misma. En su fenomenología de la temporalidad, Sartre sostiene que el pasado debe tener un estatus que no sea ni el no-ser absoluto, es decir, la vía parmenídea, y tampoco un perpetuo presente que se consumiría en la teoría de las trazas cerebrales en boga en la década de 1940. En consecuencia, el pasado es irremediable, todos tenemos uno y no podemos suprimirlo. Por otro lado, el pasado sólo es en tanto le doy un sentido en el cual fundo mi proyecto existencial, pues el Para-sí, que es pura huida, lo trae al mundo (Sartre, 2011: 675). El pasado es para ser trascendido, así como la libertad es elección y ésta es cambio, el cual es transformar algo; ese algo es el ser. En White, este procedimiento es llamado *constitución ancestral retroactiva*; en Sartre, *reasunción constitutiva*. En ambos, el pasado es irremediable en su ser, pero variable en su significación, es una dimensión creativa del sujeto y de las sociedades. En función de los objetivos, el pasado se presenta como el modelo al que se aspira o el obstáculo que se salta. Me interesa desplegar este cruce en sus múltiples aristas y del cual esperamos emerja una apuesta ética y ontológica del pasado.

EL PESO DE LA INERCIA

En “The burden of history” (2018 [1972]), Hayden White sostiene que los historiadores deben dejar de considerarse la incontrovertible mediación entre ciencia y arte, la laxa aduana conceptual que lo mismo utilizaba elementos del arte como instrumentos propios de la metodología científica (2018: 18). Es preciso asumir que dicho rol, irónicamente, fue histórico y producto de ciertas condiciones culturales específicas; por lo tanto, quizá sea hora de que los historiadores asuman la disolución de la autonomía de la disciplina y su necesaria asimilación a una empresa intelectual más vasta (White, 2018: 19). Para empezar, los historiadores tendrían que tomar conciencia de las nuevas técnicas desarrolladas en aquellos campos evocados con fruición. Estos campos, al mismo tiempo, desde distintas aproximaciones, comenzaron a impugnar el privilegiado estatuto de los historiadores (White, 2018: 19). La estrategia para defenderse de los dos polos críticos que buscaba mediar se debilitó progresivamente, llegando a “una creciente sospecha de que la táctica funciona primariamente para bloquear la consideración juiciosa de los avances más significativos de la literatura, la ciencia social y la filosofía en el siglo xx” (White, 2018: 18). De esta manera, conforme aumentó la distancia temporal y conceptual con el siglo xix, tiempo de estabilización de la disciplina histórica, se fue acentuando proporcionalmente el recelo por parte de científicos y artistas que ya no se veían representados con los preceptos a los cuales los historiadores referían cuando invocaban la ciencia o el arte. Por el contrario, White sostiene que:

[...] crece por doquier un resentimiento respecto de lo que parece mala fe por parte del historiador al reclamar privilegios tanto de los artistas como de los científicos, al tiempo que rehúsa a someterse a los estándares críticos actualmente establecidos tanto en el arte como en la ciencia. (White, 2018: 18)

El peso de la historia es el peso de la inercia, es el innecesario lastre de una forma de pensar el pasado congelado en la hendidura que dejó la tensión entre la concepción positivista de la ciencia y la cosmovisión romántica en el siglo xix. Este era un momento consagratorio de la filosofía de la historia y de la profesionalización de la historia como disciplina. En esa tensión, en ese mutuo desprecio entre la ciencia y el arte, la historia emergió como una frontera

porosa que proclamó su valor como necesaria mediación. La historia presumía de un método científico que la distanciaba del arte cuando quería ser asimilada a ésta y algunos artistas le reclamaban el uso de modos de presentación y representación que estaban innovando el campo del arte. Por otro lado, invocaba una necesaria flexibilidad del método cuando era denunciada la falta de rigor propio de las ciencias experimentales y reclamaba no estar sometida a los mismos estándares de estas últimas. De esta manera, White afirma que el ataque contra la conciencia histórica y su cada vez más agudizada diatriba por parte de la filosofía y la literatura de finales del siglo XIX y principios del XX, se debe a esta obstinada pretensión por seguir siendo embajada neutral de dos territorios abandonados, en pos de mediar dos páramos. El artista contemporáneo ya no recela de la ciencia como lo hacía el poeta romántico, de la misma forma el científico en la actualidad no reniega del arte como lo hacía su par positivista. La mediación evocada es improductiva desde el mismo momento en que los antiguos enemigos ya dejaron atrás muchas de las disputas, las cuales podían justificar un espacio equidistante que lograba la autonomía como empresa intelectual.

Por lo tanto, la historia en su inercia, en su ensimismamiento por los grandes novelistas del siglo XIX, asume que la narrativa elegida está plegada de forma sustancial con los hechos que busca develar. Es decir, para los historiadores, el modo convencional de escritura del pasado no es otra cosa que la forma convencionalizada por la concepción de la narrativa decimonónica. En ese sentido, White sostiene que tanto los artistas como los científicos “tienen razón en criticar a los historiadores, *no porque estudian el pasado*, sino porque lo estudian con ciencia de mala calidad y arte de mala calidad” (2018: 28).

Este regodeo en las funciones históricas de la disciplina historiográfica, devenidos para el autor en una inercia deslegitimadora, invitan a una refundación para revalorizar el lugar de la historia en los proyectos humanos contemporáneos y los conflictos políticos que atañen al presente. En ese contexto, White afirma que “deberíamos reconocer que lo que constituye los hechos en sí es el problema que el historiador, como el artista, ha intentado resolver en la elección de la metáfora mediante la cual ordena su mundo, pasado, presente o futuro” (2018: 32). Además, la misma elección de la narrativa presupone una pre-comprensión del campo histórico que luego se va a desarrollar, la tematización sobre la forma de presentar el conocimiento histórico mismo es una pregunta que sólo es evitable por una conducta de

mala fe (White, 2018: 19). La búsqueda fallida y estereotipada del pasado, tal como fue, lo dota de una cualidad espesa que, en vez de constituirse en ligazón orgánica de todo proyecto existencial y en encuadre de los conflictos actuales, se desmorona en una mueca petrificada y parasitaria. Por eso, la tarea de una historia refundada en el contexto de la nueva fisonomía de las disciplinas, en cuya tensión anidó, es quitarle el peso muerto a la historia y proveer una dimensión específicamente temporal de la conciencia humana, la cual permite vislumbrar, para White, el carácter dinámico de nuestras sociedades, insuflandoles el movimiento de la subjetividad y las elecciones a los cosificados sedimentos de las acciones pasadas.

EL PASADO COMO EL FUTURO DE TODA COMUNIDAD

En el artículo “¿Qué es un sistema histórico?” (surgido de una conferencia leída ante biólogos en 1967 y publicado en 1972), se da una condensación precisa del lugar de la agencia y su capacidad de reinventar el pasado en el marco de una ontología fuertemente ligada a la apuesta existencialista. En esta conferencia, White se propone como objetivo máximo la distinción entre un sistema histórico y uno biológico, así como las consecuencias ontológicas e historiográficas de dicha distinción. La biología brinda un modelo explicativo muy tentador para los historiadores, al permitirles un esquema significativo donde grandes procesos socioculturales son reducidos a fases vitales (White, 2011: 256). Así, procesos de expansión y decadencia de una determinada comunidad o civilización son explicados desde la analogía con organismos vivos. Entonces la decadencia de Roma es su muerte y la consecuente hegemonía cristiana es un nacimiento en el seno de la fallecida capital. Herencia, variación y mutación: he aquí la tríada genetista que alumbra las explicaciones biológicas y determina la biografía de cuanto organismo habita el planeta y agota las posibilidades analíticas. Sin embargo, para White, hay dos variables irrelevantes en la biología, pero fundamentales para la historia, a saber: los propósitos y las elecciones (2011: 253). Éstas dan lugar a un abismo epistemológico entre los sistemas históricos y los biológicos, explicitando una diferencia esencial entre ambos.

Esta diferencia esencial se sitúa en la naturaleza del pasado para ambos sistemas: en los biológicos, es asimilable sin más al pasado genético, a la

estela anquilosada, al pasado-piedra; en los históricos, es fundamentalmente plástico, esencialmente evanescente, es un pasado-a-iluminar. De esta manera, el modelo explicativo que propone la biología permanecería perplejo ante la incapacidad adaptativa en ciertos procesos culturales, donde los modelos de conducta que proyecta el pasado como brújula moral terminan en elecciones autodestructivas. El ejemplo de White es elocuente: “el adepto al código japonés del *bushido* responde a un sentimiento cultural de vergüenza de tal modo que determinados tipos de fracaso lo obligan a suicidarse” (2011: 253). Esta práctica resulta inefable para un sistema que hace de la adaptación la meta incontestable de todo organismo vivo. En el ejemplo de White, la libertad de seguir el modelo de virtud de los antepasados es más determinante que el deseo de adaptación, dejando como única posibilidad explicativa, desde un enfoque biológico, el fracaso de una comunidad allí donde ésta vislumbra su más digna realización. En este sentido, White afirma que “los sistemas socioculturales no tienen «vida» excepto en la medida en que las personas los aceptan como sistemas adecuados para vivir una vida propiamente humana” (2011: 255).

Las sociedades humanas, explica White, se diferencian de otros organismos en tanto actúan como si pudieran elegir sus antepasados. El pasado carece de sentido si no es por el que las sociedades le dan con base en sus proyectos futuros, eligen al modelo de antepasado para que del mismo emanen las coacciones para conductas futuras. En esta construcción ancestral retroactiva, tal como la caracteriza White (2018: 260), reside el poder constitutivo de las elecciones de los seres humanos. En el pasado se vislumbra la libertad del proyecto humano. Las reflexiones sobre las sociedades y sus comportamientos no pueden agotarse en un modelo explicativo, cuyas variables determinantes son las de la biología genética.

Las sociedades occidentales, en el Medioevo, desplazaron la cosmovisión romana por la cristiana y se reinventaron como comunidad histórica al iluminar su pasado dándole otra fisonomía (White, 2011: 259). La sociedad romana no agotó su potencial genético, ello no explica su ocaso, habría permanecido vital si quienes la habitaban hubieran asumido que era la mejor forma de vivir una vida propiamente humana (White, 2011: 259). El poder constitutivo de las decisiones marca el cambio de horizonte y da cuenta del sentido evanescente de todo sistema histórico, de la falta de sentido pleno de toda empresa humana. Este pasado transformado no tiene un objetivo autocontenido, su función es orientar el cauce de los acontecimientos al futuro,

al proyecto existencial al que tienden las elecciones de las comunidades. Por eso, poco importa el antepasado romano, si el futuro es el reino de Dios y el pasado es el del pueblo elegido. El pasado es la constelación que en la noche funge de brújula.

Analizar la toma de la Bastilla, como algo sucedido en Francia en 1789, es quedarse en la mera crónica, articularla, en todas sus derivaciones —epifenómenos y matices como la consumación publicitaria de una burguesía en ascenso con necesidad de mitos legitimadores o como el primer eslabón de un recorrido histórico, cuya máxima consagración sería la revolución rusa— es iluminar la facticidad¹ con la libertad de la acción (Sartre, 2011: 679). El pasado es aquello en honor a lo cual generamos nuestro modo de conducta, los héroes a los que les retribuimos con las elecciones cotidianas, los hitos de nuestra identidad, los futuros consagradorios de los antecedentes y las vísperas. White llama a esta función *creación retrospectiva*.

Hasta aquí analicé cómo White entiende el pasado en términos ontológicos, es decir, como la dimensión temporal trascendida que opera de trasfondo de toda comunidad que se entienda como tal. La elección del pasado, en este caso, tiene el mismo tenor que la afirmación de la libertad sartreana, donde el ejercicio de la misma es totalmente libre e inescapable. Sartre sostiene que la libertad, como condición requerida para la nihilización de la nada, no es una propiedad de la nada, sino su infraestructura fundamental. Por lo tanto, “la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible [...] Lo que llamamos libertad es indistinguible del ser de la «realidad humana»” (Sartre, 2011: 68). Del mismo modo, en White, aquellas variables que le faltan a los sistemas biológicos, los propósitos y las elecciones, son constitutivas de las comunidades humanas en tanto modo de ser de las mismas. Se es libre, pero no se puede elegir no elegir, de ahí la célebre consigna que conjuga la plena libertad y su total contingencia, su más alto sentido creativo y su más angustiante labor: estamos condenados a ser libres.

No hay pueblo exento de escoger a sus antepasados. La libertad de elegir, el linaje de la que toda comunidad dispone, no es, sin embargo, una estrategia

¹ La “facticidad” es un concepto complejo en la obra sartreana, baste decir que en *El ser y la nada* opera como una de las estructuras inmediatas del Para-sí, como uno de sus elementos estructurantes como tal (Sartre, 2011: 136).

disponible entre otras tantas igualmente legítimas. En este sentido, no es posible suscribir a un linaje natural y, por lo tanto, inmodificable, pero tampoco a una posibilidad de desacople con el linaje como forma de identificación colectiva, como cierto frívolo cosmopolitismo liberal parece defender.

También, teniendo en cuenta que es la misma defensa que hay que practicar contra los que buscan homologar la noción de libertad en Sartre con la de deliberación, la elección es pre-reflexiva y, por lo tanto, co-originaria con la acción. No hay distancia sino derivada entre la elección y el pasado elegido, el pasado está siempre ya configurado como el pasado del futuro que la comunidad tiene-de-ser. Por esto, hay que distinguir con claridad entre libertad y deliberación. Tanto en Sartre como en White, la elección es el modo inescapable en que se estructura la libertad, es la dimensión ontológica de todo pasado. En el caso de Sartre, sobre todo en su primera etapa, esto se da desde un enfoque individual; en el de White, desde uno colectivo. Por lo tanto, cuando White afirma que las comunidades se comportan como si pudieran elegir sus antepasados, hay que descartar el concilio de pasados posibles, el purgatorio reflexivo entre un pasado y su sucesor, como si se tratara de un limbo sin pasado que espera las nuevas directrices ontológicas. De la misma manera, Sartre encuentra el lugar preciso del pasado en una inflexión; no se tiene un pasado, se lo vive (2011: 680). En este sentido, todo pasado es irrevocable y plástico, tenerlo y vivirlo es la facticidad de toda comunidad y de todo individuo como el punto de vista desde el cual se apunta al futuro, la libertad lo determina ya leído y homologado al proyecto en el que está inserto.

La contracara de la libertad es la facticidad, es saber, contra todo idealismo, que la libertad siempre es libertad en situación. Al mismo tiempo la facticidad está ya siempre prefigurada por la libertad. Tanto el linaje pretendidamente inexorable de los racismos estatales, como la fantasía de un pasado disuelto en favor de un futuro totalmente desenclavado de todo lastre, configuran las dos caras de una visión determinista o idealista de la temporalidad.

EL COMPROMISO DE TODO PASADO

Hayden White, en un texto de 1973, “La política de la filosofía de la historia” (White: 2011), parte de una tesis elocuente, “ahora vemos que nuestra reconstrucción de un pasado socialmente útil es la otra cara de nuestro en-

cuentro con el orden social heredado y está en función de los proyectos que tenemos para nuestro futuro social” (White, 2010: 265). Por un lado, existiría una historiografía que no tiene por objetivo cambiar nada de lo encontrado, cuya práctica académica-metodológica se sustenta en el acervo común de la sociedad. Por otro lado, la metahistoria emprende una crítica radical de la conciencia histórica y del acervo común en tanto paradigma hegemónico de un orden a transformar.

El principal abismo entre los historiadores del *establishment* académico, como los bautiza White en el texto, y los metahistóricos se centran en cómo ven el pasado. Los primeros lo observan como un aficionado a los rompecabezas, ve el desafío de las fichas insulares, aparentemente inconexas, y el objetivo epistemológico se reduce a una tarea paciente y meticulosa de articulación (White, 2011: 268); los segundos se posicionan ante el pasado como el montajista ante la sala de edición, con la tan poética responsabilidad de producir un *continuum* aparente con fragmentos y dar la sensación de un encadenamiento natural. Unos reproducen lo que otros ya realizaron y fijaron de manera definitiva en ese espacio cercado: el pasado; otros se encuentran ante la angustia creativa de saberse necesariamente productores, responsables de manera irrevocable de la articulación elegida. Si no hay solución al rompecabezas, será culpa de quien lo produjo (o fue tan vil de contentarse con el fracaso de todo proyecto humano), pero si la película no logra la tensión esperada o la continuidad suficiente, será la responsabilidad de quien emprendió el proceso creativo.

El pasado de los historiadores ortodoxos es fijo y sólo espera al concienzudo arqueólogo que lo revele en su esperanzada perennidad; para los metahistóricos, es plástico como lo son los mil caminos que puede tomar el montajista. Así, la acusación del *establishment* académico contra los metahistóricos es, para White, una forma encubierta de impugnar toda pretensión de una perspectiva socialmente innovadora.

Popper y Sartre. Éstas son las figuras que elige White para dar cuenta de la polaridad de lecturas sobre el tratamiento del pasado (2011: 272). El primero, radical en su epistemología de la ciencia, es reaccionario, en su epistemología sobre la historia al pensar que la misma, en tanto búsqueda de proyecciones a futuro, cosecha las profecías de los totalitarismos. El segundo pone en crisis la idea descrita por la historiografía ortodoxa, al sostener, simplemente, que “el historiador es histórico, es decir, que se historializa al iluminar «la historia» a la luz de sus proyectos y los de su sociedad” (Sartre, 2011: 680). El Para-sí,

utilizando el vocabulario sartreano, es un montajista, aunque no lo quiera, su modo de ser en el mundo es de tal modo que dispone los montajes en función del proyecto existencial que inventa. No tiene rompecabezas a los cuales dar su forma primigenia, sino formas a las que debe dar un lugar en una narración constituida en tanto se eligen las fichas y, si se completa un rompecabezas, la imagen proyectada sería previa a la existencia de las fichas. Sartre y White se entrelazan para dar cuenta de la necesaria creatividad que debe tener el estudio del pasado, pues de eso depende la forma de conocerlo y, sobre todo, qué queramos hacer con él, esto es clave y es una de las premisas fundamentales de ambos autores: sólo se escribe historia porque se quiere hacer algo con ella.

La interpelación del pasado es proporcional a lo que nos acicatea el futuro, la urgencia del pasado viene de la proyección del futuro que lo viene a consolidar o a refutar, “así, lo apremiante del futuro proviene del pasado” (Sartre, 2011: 677). El futuro es la culminación del pasado. Esto suena a historicismo, sin embargo, considerar al futuro como culminación del pasado lo desplaza de semejante atribución por el simple hecho de ser el epifenómeno de la forma de iluminarlo.

Si el pasado no es algo fijo, sino flexible y lábil; si no nos enfrentamos a él desde la asepsia de la lejanía, sino desde la cercanía de nuestro arrojamiento al futuro; si el pasado que convalidemos o refutemos es la víspera de nuestro futuro, sólo queda por concluir que su figuración es una responsabilidad fundamental para cada ser humano y toda comunidad que se precie de tal. Esta apertura ineluctable, el Para-sí y el pasado como estructura fundamental de su temporalidad, se presenta como perpetua afirmación de libertad. La existencia precede a la esencia, el futuro precede al pasado. Por eso, las posturas conservadoras o reaccionarias tienden a ver un peligro en hacer del rompecabezas un libre montaje. El pasado tiene que ser un documento certificado de sus privilegios; los cuales deben ser estables y no puede considerarse la posibilidad de su redistribución, tienen que ser pétreos como la propiedad heredada o prolongada a sus herederos. Pensar en el pasado como una arista de libertad del sujeto y de las comunidades es dar cuenta de la dimensión constitutiva del no-ser en la realidad humana, de la pura contingencia de la facticidad y de la constante posibilidad de transformación que hace de nuestra vida un vértigo de posibilidades.

En este caso, tenemos el mismo espectro encontrado en la ontología del pasado de “¿Qué es un sistema histórico?” (White: 2011) entre la facticidad

que hace del pasado una contingencia irrevocable y el punto de vista que proyecta todo Para-sí en el contexto de sus posibles. Ahora, ese espectro se establece entre el punto de vista como expresión de la libertad y la imposibilidad ontológica de carecer de uno. La perspectiva es una expresión de la libertad por antonomasia, no es posible renunciar a ella, toda pretensión de esconderla o amalgamarla en una pseudocomunidad imparcial, con una metodología del conformismo, es una expresión de mala fe.² Por lo tanto, estamos condenados al compromiso, esto es, a *estar en situación*, encarnados en un punto de vista. Somos en la modalidad de una conciencia en un mundo que sólo aparece como tal para una conciencia que nihiliza el en-sí y que es co-originaria al mismo.

Sartre llama, en el *San Genet* (2003), *sociedad de los honrados* a esa parte de la sociedad que sólo afirma la dimensión positiva de la libertad, la faceta que se traduce en el tener e ignora y busca negar la dimensión negativa, destructiva, vinculada con la hendidura que inviabiliza toda pretensión de cierre esencial y definitivo, haciendo a la dialéctica propia del ser humano, la dialéctica entre libertad positiva y negativa. Vale la pena citar los motivos por los cuales Sartre atribuye a los *honorados* la negación de la perspectiva negativa de la libertad:

Ahora bien nuestras sociedades inestables temen que un falso movimiento les haga perder el equilibrio: en consecuencia, pasan en silencio el momento negativo de la actividad [...] es tan grande el temor de derribar el edificio que se suprime hasta el poder de crear: el hombre, se dice, no inventa, descubre [...] Todo es macizo, todo se sostiene, todo está en orden, todo ha existido siempre, el mundo es un museo cuyos conservadores somos nosotros. (Sartre, 2003: 56)

Al no poder sacarse de encima la dimensión negativa de la libertad, los honrados la proyectan en un chivo expiatorio. Así, la inevitable latencia de la libertad, que todo sujeto presiente como incontrovertible, genera la necesidad de extrapolarlo y sustancializarlo en otro o en la tentación entendida como

² La mala fe es el modo en que Sartre, como un filósofo de la conciencia, busca explicar cómo la conciencia logra engañarse a sí misma sin recurrir al inconsciente, es decir, combina la doble propiedad del Para-sí de ser facticidad y trascendencia, pero no coordinándolas, sino en una afirmación simultánea donde se empastan la una en la otra.

estado de ánimo y figura de responsabilización (Sartre, 2003: 58). La actitud de los honrados con el pasado es la misma, no pueden negar su carácter cambiante y dinámico, porque es la dinámica del ser de la libertad humana, y tienen que rechazarla proyectando la dimensión negativa en el metahistórico o sustancializarla en la verdad como un atributo metafísico de la equidistancia ética. Por eso mismo, el pasado para la historiografía ortodoxa se parece demasiado a los conservadores de museo mencionados por Sartre, donde Popper estaría felizmente incluido en la sociedad de los honrados.

White, con el mismo tono, anuncia que el pasado muerto de los historiadores ortodoxos tiene como trasfondo la ética conservadora de quienes están satisfechos con el presente; los metahistóricos tienen como base la ética innovadora de quienes buscan desmontar y diseñar de nuevo, no están satisfechos con lo que hay y les es imposible ver el pasado como un experimento, solitario y aséptico, descontextualizado de las luchas políticas y de los conflictos sociales. Un ejemplo de esta diferencia en la actitud hacia el pasado puede verse cuando White, en el caso de Marx, afirma que su filosofía de la historia no es condenada porque “está en el error, sino que su particular terminología conduce al error social (o sea, a la rebelión)” (2011: 276).

En resumen, he dado cuenta de la ontología común del pasado vislumbra-do en la fenomenología de la temporalidad sartreana y en la obra temprana de White. El pasado está siempre ya tramado en el contexto de un proyecto existencial que anuncia un futuro al que la comunidad tiende como su modo de realización plena, nunca realizable. En ese sentido, en ambos autores yace la dialéctica común entre la facticidad —como estructura inescapable de toda conciencia, como ese algo que no es fundamento de sí (Sartre, 2011: 137)— y la libertad, también inescapable en tanto modo eminentemente humano de prefigurar el mundo de acuerdo con una libre elección de los proyectos donde se embarca la conciencia como permanente huida de sí.

Por otro lado, una vez asentada la ontología del pasado y su dinámica constitutiva de todo sistema histórico, se sigue la rica dialéctica entre el compromiso, como forma de situarse ante la facticidad desde un punto de vista que siempre es valorización e intervención ideológica, y la imposibilidad de no hacerlo. Como únicas posibilidades de la práctica historiográfica quedan: la autoconciencia del compromiso asumido, como un tipo de prefiguración del campo histórico particular, ligada en White a los agentes socialmente innovadores; o los que escamotean su compromiso en una práctica displicente y cínica con

cualquier problematización de las herramientas intelectuales consagradas y buscan desacoplarse de cualquier atribución de ejercicio creativo. Los últimos quieren descubrir; los primeros, inventar. Por esto, se puede hablar de la mala fe de la ortodoxia historiográfica, pues busca amalgamar su compromiso con la facticidad y la facticidad con su compromiso. Así, White afirma que “la historiografía es en última instancia un modelo de comportamiento social más que una disciplina intelectual” (2011: 267).

LA CONCIENCIA TROPOLÓGICA

Volviendo a *Metahistoria*, se analiza cómo se expresa la tensión entre la libertad del historiador y la determinación de la conciencia, por parte del tropo preponderante en cierto contexto disciplinar, y cómo se puede transpolara a la tensión entre libertad y facticidad en el filósofo francés.

Para entender plenamente la importancia del enfoque tropológico adoptado por White, en su obra magna, puede ser esclarecedor traer a colación la diferencia sostenida entre esquema y figura. Esta distinción, propia de la retórica clásica, es fundamental para pensar todas las tensiones que se fueron desarrollando hasta aquí. El esquema “es un orden de representación que no implica saltos ni sustituciones «irracionales»”. Por otro lado, la figura “implica precisamente una sustitución irracional (o al menos inesperada)” (White, 2014: 42). Esto implica que la tensión anidada en todo lenguaje, específico o no, es satisfacer el horizonte de expectativas, dejando caer una capa idéntica sobre las capas geológicas de un sentido ya convencionalizado, o la de llevar a cabo un desplazamiento, hasta dicho momento insólito y, por eso mismo, revulsivo. El horizonte de expectativas de los hablantes puede ser respetado o impugnado, esas son las dos opciones con base en las cuales se piensa la modulación dialéctica del significado. Por eso mismo, “el uso creativo del lenguaje admite, incluso exige, apartarse de lo que anticipa la conciencia con base en la convención, en el acto de leer, pensar o escuchar” (White, 2014: 42). A partir de esta distinción, se ve con claridad por qué la consideración del carácter figurativo del lenguaje es muy importante en la filosofía de la historia whiteana. La dialéctica punzante entre un uso disruptivo del lenguaje y una pretensión de estabilización, igualmente inherente a su dinámica, subraya su hipótesis fundamental: el carácter evanescente y político de toda empresa

historiográfica. En el análisis de Nicolás Lavagnino, se resume el fundamento del compromiso retórico de White, “el uso figurativo del lenguaje apunta entonces a la conservación en el proceso de interacción verbal del aspecto disputado y divergente de las terminologías empleadas” (2011: 38).

Una vez hecha la distinción, entre esquema y figura, se puede entender cómo los planteamientos de la historiografía ortodoxa terminan optando por una aproximación *esquemática* al conocimiento histórico reacio a cualquier planteo que altere el horizonte de expectativas de lo considerado una obra histórica *bien hecha*. También se puede derivar, de dicha distinción, toda la ingeniería tropológica que funciona a partir de la premisa político-retórica donde todo lenguaje es figurado. El esquema, en ese sentido, es la estabilización provisoria de ciertas figuras.

A diferencia de Jakobson, cuyo modelo de todas formas es parte de la constelación teórica de *Metahistoria*, el modelo tropológico adoptado por White es cuádruple. Los primeros tres tropos, metáfora, metonimia y sinécdoque, parecen operar como figuras pre-reflexivas, operadores imaginativos que no requieren de un distanciamiento de su propio mecanismo. Por otro lado, la ironía ya no sería expansiva, sino retrospectiva, “el lenguaje figurativo se pliega sobre sí mismo y cuestiona sus propias posibilidades de distorsionar la percepción” (White, 2014: 46). En este sentido, White lo caracteriza como un meta-tropo autorreflexivo, el cual destituye el carácter solidificado que los otros tropos consolidan en el olvido de su hechura. La ironía puede entenderse como desnombramiento, el momento de saturación tropológica del campo de producción de significado donde se hace necesaria una operación de negación y reapertura que impugne lo antes fijado. En esta suerte de ciclo figurativo, la ironía emerge productivamente y, de manera eminente, allí donde está saturado el campo semántico es el punto de recursividad de todo lenguaje para hendir un desplazamiento en el momento de la innovación. Esto supondría que todo desnombramiento fija su cauce en un proceso de expansión novedoso, por lo tanto, no sería meramente negación o alejamiento, sino un nuevo diseño topográfico en pugna. En este modelo de lectura lo relevante es el rastreo de los compromisos éticos, cognitivos y estéticos que estructuran los textos históricos con base en un protocolo lingüístico en torno a los tropos como elementos fundantes de toda narración (Lavagnino, 2011: 90).

Aunque los principios retóricos y la hermenéutica de los tropos se consolidan en esta obra, dejando un tanto rezagados los elementos más explícitos del

vocabulario existencialista, se sigue vislumbrando la tensión originaria entre facticidad y libertad, traducida como tensión entre la conciencia tropológica de un periodo histórico y la libertad figurativa del historiador. En este sentido, se vuelve al espectro tropológico con la ironía como punto de autoconciencia y diagnóstico de nuestra contemporaneidad. Vivimos en un contexto donde la ironía es su tropo nodal y, al mismo tiempo, el modo pleno en el que la conciencia se distancia de sí y se torna reflexiva sobre sus propias decisiones estilísticas. Por lo tanto, cabría preguntarse, desde la tensión entre determinación tropológica y libertad del historiador, que signa todo su desarrollo, si la ironía como gesto propio de la época y de *Metahistoria*, se traduce como una fatalidad de la época o como una identificación entre los polos. Al final del libro, la conclusión a la que llega White es que “el reconocimiento de esa perspectiva irónica proporciona las bases para trascenderla” (2014: 412). La ironía, como estado pleno de recursividad, parece desestimar todo el postulado férreamente tipificado de la primera parte de la obra. Al principio se registran las coordenadas con base en las cuales se pueden condensar todos los estilos posibles dentro de las historiografías y, al final, se descomprimen al ser la ironía un modo de desacoplarse de esas coordenadas y parece ser el final de la obra un ritual que permite, en su conclusión, refundar las posibilidades de una conciencia plenamente libre y responsable en su tropologización. Al final, *Metahistoria* parece invitarnos a una modulación comprometida de las posibilidades retóricas, a pensar el conocimiento histórico como el modo más alto de compromiso político.

Después de este periplo, daré cuenta de la otra fuente principal de la caracterización histórica retroactiva de White. A la par de todos los lazos comunicantes establecidos con la filosofía de Sartre, cabe mencionar la noción de figura en Eric Auerbach y la apropiación de White en la concepción de la causalidad figural (White, 2010).

La noción de figura que Auerbach desarrolla en el texto de título homólogo (1998) tiene el objetivo de presentarla como una peculiar invención del cristianismo primitivo para asimilar el Antiguo Testamento como elemento orgánico, aunque subsumido, de los evangelios. La figura, en su derrotero histórico, se fue convirtiendo en una hermenéutica propiamente histórica que permite establecer un vínculo retroactivo entre dos hechos distanciados temporalmente. En sus propias palabras, “la figura es algo verdadero e histórico que representa y anuncia otro algo igualmente verdadero e histórico”

(1998: 69). De esta manera, la figura se condensa en una relación entre figura y consumación, donde el segundo hecho se considera cumplimiento de lo exhortado en el primero. Así, el Antiguo Testamento en tanto libro de la ley y de la historia del pueblo de Israel se convierte en un conjunto de prefiguraciones de Cristo (Auerbach, 1998: 98). El primer hecho sólo termina de consolidarse en la medida en que se cumple el segundo. Por esto, Auerbach llama la atención sobre la relación profundamente diferente entre hecho e interpretación dada en la interpretación figural y la concepción moderna de la historia. En el primer caso, el hecho y la interpretación son inescindibles, no se puede pensar el hecho desligado de su inmersión en el curso significativo en que lo ubica la figuración; en el segundo, la concepción moderna busca constantemente la posibilidad de separarlos (Auerbach, 1998: 107).

De esta manera, vemos cómo convergen las tres perspectivas sobre la temporalidad histórica en Sartre, White y Auerbach. De hecho, para Sartre, “el futuro decide si el pasado está vivo o muerto. El pasado es originariamente proyecto [...] y, en la medida misma que es proyecto, es anticipación; su sentido le viene del porvenir que prefigura” (2011: 677), donde se vislumbra la misma dinámica orgánica e inescindible entre hecho e interpretación.

De todas formas, Sartre le ofrece a White, y que se encuentra ausente en Auerbach, una perspectiva creativa y, antes que nada, proactiva respecto a las posibilidades de transformación. En el artículo “La cultura de la crítica: Gombrich, Auerbach, Popper” (2011), aunque White reconoce el virtuosismo de la empresa teórica de Auerbach, lo considera parte de una tradición humanista en decadencia, de un grupo que sostiene la necesidad de las humanidades como mediadoras entre arte y vida, así como del desapego en tanto forma fundamental de articulación teórica. Para este autor, la realidad se constituye en forma sintáctica, es decir, en reglas combinatorias por medio de estrategias de subordinación y énfasis. Para White, estos presupuestos pueden tener una alternativa en la parataxis, la cual es una forma de pensar, un modo de representación, que resiste el impulso jerarquizador de las percepciones. Al mismo tiempo, en la conclusión de *Mímesis* (Auerbach, 2014), el autor considera el contexto de emergencia de su empresa teórica como un tiempo de decadencia y de uniformidad creciente. El procedimiento del reflejo múltiple de conciencia, propio del modernismo literario, es el síntoma más virtuoso de la decadencia y de la confusión que vive Europa (2014: 519).

La noción de figura desarrollada por Auerbach es fundamental y fundacional para comprender el artefacto teórico whiteano. Esa interpretación de la figura como el modo de pensar propiamente histórico es compartida por White. La diferencia que ahonda su distancia, acercándolo a la perspectiva existencialista, es el papel fundamental de la agencia y la libertad individual en la práctica figural. La tensión entre la libertad del historiador y la hegemonía tropológica de cierto contexto disciplinar sólo es relevante, tanto política como filosóficamente, en la medida en que la agencia del sujeto tiene una pregnancia ontológica clave para pensar la construcción del conocimiento histórico. Sólo en la medida en que la libertad tiene un rol preponderante para pensar el tipo de historiografía que se va a llevar a cabo el modo de articulación con el que el historiador se va a arrojar hacia el pasado, es interesante la pregunta por el intersticio por el que es posible posibilita la fuga al modo irónico preponderante en la actualidad.

CONCLUSIÓN

En este recorrido encontramos cómo, en las sucesivas etapas del pensamiento de Hayden White, un conjunto de elementos transversales a su obra denotan un fuerte compromiso con algunas de las premisas del existencialismo sartreano. En sus primeros trabajos —subrayados y catalizadores de las más iracundas recriminaciones al campo disciplinar—, así como en sus escritos posteriores —con *Metahistoria*, como centro y umbral de transformación—, el existencialismo habita en los pliegues ontológicos y éticos de su filosofía de la historia como un susurro que cruza subterráneamente una obra modelizada con un vocabulario más bien alejado. Así, la concepción del pasado, plástico y evanescente, se articula, en forma precisa, con lo que Sartre analiza fenomenológicamente. En ambos autores, el pasado es un espacio de confrontación donde, al estar de acuerdo con la noción de que el pasado más que tenerlo se vive, se vislumbra la codependencia orgánica de la temporalidad. Nadie tiene un pasado desvinculado con el futuro al que se arroja, nadie puede asumirlo como una contemplación desapegada de una propiedad, sino como una curaduría concienzuda de una actividad humana siempre contemporánea. Por cómo está ligado estructuralmente con las demás dimensiones temporales, el pasado posee una dinámica nunca plenamente encapsulada y siempre di-

ferida por los proyectos futuros de las comunidades que interactúan y eligen los pasados heroicos de los que son herederos o los vituperados de los que se emanciparon.

Así, ontológicamente, el pasado es evanescente y fatal, es inevitable para toda comunidad humana tenerlo y elegirlo. Al mismo tiempo, el compromiso es igualmente inescapable y exhortativo. En ambos autores, el compromiso no llamaba a que los diversos investigadores se interesen activamente por releer sus trabajos a luz de los conflictos y dilemas presentes, más bien invita a tomar plena conciencia del compromiso que signa sus producciones y cohesiona sus lecturas. Provisoriamente, se puede concluir que el peso de la historia, efecto de una perspectiva que lo terminaba embalsamando como figura incontestable de contemplación y no avizoraba ninguna contaminación con las luchas políticas actuales, termina declinando para dar lugar al peso del compromiso, al peso de la plena conciencia con que se monta y se estiliza un relato sobre el pasado, al peso no del pasado, sino del futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Ankersmit, Frank R. (2013), “A plea for a cognitivist approach to White’s tropology”, *Philosophy of History after Hayden White*, Londres, Bloomsbury Publishing, pp. 47-66.
- Appleby, Joyce, Lynn Hunt y Margaret Jacob (1999), *La verdad sobre la historia*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- Aronson, Ronald (2020), “Sartre and the American New Left”, en Alfred Betschart y Juliane Werner (eds.), *Sartre and the International Impact of Existentialism*, Palgrave Macmillan, pp. 45-59.
- Auerbach, Erich (1998), *Figura*, Madrid, Trotta.
- Auerbach, Erich (1968), *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, Princeton University Press.
- Bal, Mieke (2013), “Deliver us from A-Historicism: Metahistory for Non-Historians”, *Philosophy of History after Hayden White*, Londres, Bloomsbury Publishing, pp. 67-88.
- Danto, Arthur, (2013), “Hayden White and Me: Two systems of Philosophy of History”, *Philosophy of History after Hayden White*, Londres, Bloomsbury Publishing, pp. 109-117.

- Doran, Robert (ed.) (2013), *Philosophy of History after Hayden White*, Londres, Bloomsbury Publishing.
- Evans, Richard J. (1997), *In Defence of History*, Londres, Granta.
- Frye, Northrop (1977), *Anatomía de la crítica. Cuatro ensayos*, Caracas, Monte Ávila.
- Hempel, Carl Gustav (1996), “La función de las leyes generales en la historia”, en Carl Gustav Hempel, *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós, pp. 233-246.
- Jakobson, Roman (1973), “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia”, en Roman Jakobson y Juan Ángel Magariño de Morentin, *Semiología, afasia y discurso psicótico*, Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, pp. 17-70.
- Jameson, Fredric (1982), *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Nueva York, Cornell University Press.
- Kellner, Hans (1980), “A bedrock of order: Hayden White’s linguistic humanism”, *History and Theory*, vol. 19, núm. 4, pp. 1-29.
- Lavagnino, Nicolás (2011), *Tropología, agencia y lenguajes históricos en la filosofía de la historia de Hayden White*, tesis de doctorado, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Lorenz, Chris (1998), “Can histories be true?: Narrativism, Positivism and the ‘Metaphorical Turn’”, *History and Theory*, vol. 33, núm. 3, pp. 309-329.
- Mannheim, Karl (1946), *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Nueva York, Martino Fine Books.
- McCullagh, Behan Christopher (1998), *The Truth of History*, Nueva York, Routledge.
- McCullagh, Behan Christopher (1984), *Justifying Historical Descriptions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Palmer, Brian (1990), *Descent into Discourse, Philadelphia. The Reification of Language and the Writing of Social History*, Filadelfia, Temple University Press.
- Pepper, Stephen Coburn (1966), *World Hypotheses: A Study in Evidence*, Berkeley, University of California Press.
- Sartre, Jean-Paul (2003), *San Genet, comediante y mártir*, Buenos Aires, Losada.
- Sartre, Jean-Paul (1993), *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada.
- Sartre, Jean-Paul (1965), *El hombre y las cosas*, Buenos Aires, Losada.
- Tozzi, Verónica (2018), “A pragmatist view on two accounts of the practical nature of our ‘connection’ with the past. Hayden White and David Carr thirty years later”, *Rethinking History, The Journal of Theory and Practice*, vol. 22, núm. 1, pp. 65-85.
- Vico, Giambattista (1995), *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos.

- White, Hayden (2018), *Trópicos del discurso. Ensayos sobre crítica cultural*, Buenos Aires, Prometeo.
- White, Hayden (2011), *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- White, Hayden (1992), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica.
- White, Hayden (1978), *Tropics of discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

TOMÁS SABIO: Profesor de filosofía recibido en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becado por la UBA, para realizar su doctorado con el proyecto titulado: “Para una filosofía de la historia narrativista-existencial”, bajo la dirección del doctor Nicolás Lavagnino. Es, a su vez, investigador en el proyecto UBACyT “Ars trópica: Ficción, situación retórica y política de la narrativa”, dirigido por Nicolás Lavagnino y Natalia Taccetta.

D. R. © Tomás Sabio, Ciudad de México, enero-junio, 2023.

FREEDOM, WITH OR BEYOND MORAL RESPONSIBILITY?: THE FRANKFURT CHALLENGE

RICARDO CAMARGO

ORCID.ORG/0000-0002-8489-5336

Universidad de Chile

Facultad de Derecho

rcamargo@derecho.uchile.cl

Abstract: *One of the most recurrent debates facing epistemology today is that of the possibility of imputing moral responsibility within a deterministic context that denies freedom of will (free will). In contemporary analytical philosophy, this challenge has been met with relative success by the theoretical approach of Harry Frankfurt. In this article, this perspective will be revisited in contrast to the positions that both Aristotle and late Stoicism hold in relation to the question of freedom of will and consequent moral responsibility. An intersection with this will allow us to build an updated critique of the hierarchy of desires that Frankfurt offers to resolve the dilemma of freedom, with or beyond, responsibility and the moral problems to which it gives rise.*

KEYWORDS: DETERMINISM; FREE WILL; HIERARCHY OF DESIRES; COMPATIBILISM; STOICISM

RECEPTION: 01/07/2022

ACCEPTANCE: 28/10/2023

LIBERTAD, ¿CON O MÁS ALLÁ DE LA RESPONSABILIDAD MORAL?: EL DESAFÍO DE FRANKFURT

RICARDO CAMARGO

ORCID.ORG/0000-0002-8489-5336

Universidad de Chile

Facultad de Derecho

rcamargo@derecho.uchile.cl

Resumen: Uno de los debates más recurrentes que enfrenta la epistemología en la actualidad es el de la posibilidad de imputar responsabilidad moral dentro de un contexto determinista que niega la libertad de voluntad (*free will*). En la filosofía analítica contemporánea, dicho desafío ha sido enfrentado con éxito relativo por el enfoque teórico de Harry Frankfurt. En este artículo, visitaré dicha perspectiva en contraste con las posiciones que tanto Aristóteles como el estoicismo tardío sostienen en relación con la cuestión de la libertad de voluntad y de la consiguiente responsabilidad moral. Un entrecruce con estas miradas permitirá construir una crítica actualizada a la jerarquía de deseos que Frankfurt ofrece para resolver el dilema de la libertad, con o más allá, de la responsabilidad y los subsecuentes problemas morales.

PALABRAS CLAVES: DETERMINISMO; LIBRE ALBEDRÍO; JERARQUÍA DE DESEOS; COMPATIBILISMO; ESTOICISMO

RECIBIDO: 01/07/2022

ACEPTADO: 28/10/2023

En la tradición analítica conocida como “compatibilismo clásico” (Watson, 1975; Kane, 2011: 12), extendida desde al menos los trabajos de Thomas Hobbes, David Hume y John Stuart Mill, la noción de libertad exige la no existencia de restricciones externas que imposibiliten el despliegue de la voluntad asociada (libertad de no interferencia). Si esto es así, entonces ello implica correlativamente que quien es libre tiene siempre la habilidad de seleccionar una opción dentro de un conjunto de alternativas posibles dispuestas en diferentes momentos de nuestras vidas, de otra forma sólo tendría una opción (forzada) de despliegue de la voluntad y ya no habría, por tanto, libertad (Ayer, 1982; Davidson, 1973). Esta idea es capturada por la noción del Principio de Posibilidades Alternativas (PPA): un agente actúa libremente (de una manera que sea relevante para su responsabilidad moral) sólo si pudo haber hecho lo contrario o de otra manera (Kane, 2011: 9).

El PPA es usado tanto por incompatibilistas como por compatibilistas en los debates relativos a la posibilidad del libre albedrío (Miranda-Rojas, 2017: 296). Para los incompatibilistas, el argumento es el siguiente: si el determinismo es verdadero, entonces nunca tenemos la habilidad de hacer lo contrario y, por tanto, es incompatible con la libertad de voluntad y la responsabilidad moral, es el llamado “argumento de consecuencia” (Kane, 2011: 10; Speak, 2011: 115; Kapitan, 2011: 131). A su vez, para los compatibilistas, el argumento reza así: el determinismo es compatible con la habilidad de hacer lo contrario, en un sentido relevante, por tanto, es compatible con la libertad y la responsabilidad moral (Kane, 2011: 10; Berofsky, 2011: 153).

La clave argumentativa de estas teorías tradicionales de la libertad se encuentra en el PPA. Una genealogía de éste supone entender que la libertad (y la responsabilidad moral asociada) es pensada de manera horizontal. Las alternativas son mundos posibles en lógica de alteridad. Se es libre si se puede no haber hecho lo que se hizo, o mejor aún, haber hecho algo distinto. Desde luego, esta noción de libertad, como no intervención, está en la filosofía política liberal del siglo xvii, en particular la obra de Hobbes, como ha mostrado Quentin Skinner (2008) y las tesis de la libertad negativa extendida hasta los trabajos de Isaiah Berlin (2014). Ahí se entronca con una manera de pensar la subjetividad liberal entendida como una posibilidad alterna y no como un despliegue continuo o progresivo de uno mismo. Para entender este contraste es necesario ir a la propuesta de Harry Frankfurt con la cual se rompe esta tradicional manera de entender la libertad de voluntad.

En su artículo “Alternate possibilities and moral responsibility”, Frankfurt (1969: 829-839) cambia los términos del debate de la libertad de voluntad cuestionando la exigencia del PPA como condición de posibilidad para la existencia de la libertad y la responsabilidad moral correlativa. Para hacer esto, Frankfurt (1971: 5-20) tiene que cambiar la geometría de la libertad. En efecto, la libertad ya no sería para Frankfurt una secuencia alterna de escenarios posibles dispuestos para el agente a su elección, sino el despliegue “meditado” de un curso de acción, más aún, “una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas puede encontrarse en la estructura de la voluntad” (1988: 12), una estructura que ya no es desplegada en el símil de una figura horizontal con varios compartimentos hermenéuticos de mundos posibles como el PPA requería, sino de manera vertical compuesto por peldaños, dirigidos hacia una sola vida posible, pero propia (y plena).

El argumento de Frankfurt se despliega a través de contra ejemplos (los llamados “ejemplos-estilo Frankfurt”). Antes de explorarlos, es preciso entender su estrategia argumentativa. Como indica Carolina Sartorio (2019: 180), la clave está en la distinción conceptual entre (i) los factores que hace el acto de un agente inevitable (o que hacen que el agente carezca de la habilidad para hacer lo contrario) y (ii) los factores que explican el acto del agente. Esto es, los factores de inevitabilidad y los explicativos. Una vez introducida esta distinción, habitualmente fusionada con el PPA, este principio se revela como prescindible (o una mera ficción), como condición de posibilidad de la libertad y la responsabilidad moral. Es preciso notar que los factores de inevitabilidad y explicativos pueden aparecer (lo cual es común) indiferenciadamente en una hipótesis de no libertad, de ahí mucha de la confusión al respecto; sin embargo, esto no los hace indistinguibles conceptualmente hablando. Por ejemplo: cuando un agente es obligado a hacer algo bajo una amenaza externa, se dice que no actuó libremente ni es responsable por lo que hace. Considérese que en este caso la amenaza es tanto el factor de inevitabilidad (convierte el acto en inevitable), como el factor explicativo (la razón del porqué tiene lugar). Sin embargo, podemos concebir ejemplos donde ambos factores no coinciden, en tales escenarios el agente actuaría libremente y sería responsable a pesar de carecer de la habilidad de hacer lo contrario, es decir, aun cuando no concurre el PPA. La razón: los factores explicativos —a juicio de Frankfurt— habilitan la libertad y califican la responsabilidad.

Un ejemplo tipo Frankfurt donde estos factores aparecen diferenciados es el siguiente:

Black y Jones: Un neurocientífico, Black, desea que Jones realice cierta acción. Black está dispuesto a ir lejos para conseguirlo, pero prefiere evitar revelar su accionar innecesariamente. Entonces espera hasta que Jones esté a punto de decidir qué hacer, y no hace nada a menos que tenga claro (Black es excelente en advertir tales cosas) que Jones va a decidir hacer algo diferente a lo que él quiere que haga. Si quedara claro que Jones va a decidir hacer otra cosa, Black tomaría medidas efectivas para asegurarse de que Jones decida hacer lo que Black quiere que efectivamente haga, manipulando directamente los procesos relevantes en el cerebro de Jones. Resulta que Black nunca tiene que intervenir porque Jones, por razones propias, decide realizar la misma acción que Black quiere que realice. (Sartorio, 2019: 180)

En este, como en otros ejemplos-estilo Frankfurt que abundan en la literatura, los factores de inevitabilidad y explicativos no coinciden (Mele, 2008: 87; Fisher, 2011: 243; Sartorio, 2019: 181). En efecto, la inevitabilidad está en que Black accionará, en cada ocasión que Jones se disponga a no realizar algo no deseado por él, haciendo, en los hechos, dicha acción inevitable. Sin embargo, también sabemos que el factor que explica la realización de la acción de Jones (la deseada por Black) no es el accionar de Black (factor de inevitabilidad), sino sus “propias razones”. De esta forma, se configura la hipótesis buscada por Frankfurt que funciona como contra-ejemplo a la tesis de la necesidad de la concurrencia del PPA para que exista libertad y responsabilidad, a saber: un caso de acción inevitable realizado libremente y en el cual sea moralmente responsable. La historia de este debate no termina aún, se han ensayado múltiples objeciones al ejemplo-estilo Frankfurt que buscan acentuar aspectos involucrados, desde las falacias de la alteración de términos de la explicación, hasta la insuficiente consideración fáctica de qué significaría tener realmente una posibilidad, esto es, el argumento de que “tratar de hacer algo” aunque no se logre es ya tener una alternativa, como lo ha sostenido Peter van Inwagen (1983), Margery Naylor (1984), Michael McKenna (1997), Keith Wyma (1997) y Michael Otsuka (1998). Estas objeciones han sido respondidas por nuevos contra-ejemplos más depurados por John Fisher (1994; 1999), Derk Pereboom (2001; 2014) y Michael McKenna (2003).

Más relevante para lo que trato, es observar lo que subyace en el ejemplo-es-tilo Frankfurt antes mencionado y que requiere una exposición genealógica, a saber: el carácter, tipo o naturaleza de la libertad/responsabilidad moral que esos ejemplos exigen asumir, como se verá a continuación.

LIBERTAD COMO SEGUNDO ORDEN DE VOLICIONES

Entender la propuesta filosófica de Frankfurt supone reconstruir su conceptualización de persona, la cual es una categoría escalonada que requiere de al menos tres peldaños consecutivos para constituirse. El primero es la existencia de un deseo, lo cual no es un factor suficiente para dar lugar a una persona, pues existen diversas criaturas que tienen deseos, como los “animales brutos”, usando la terminología de Frankfurt. El tener deseos tampoco es un factor necesariamente explicativo del carácter de persona, si está caracterizada como la entidad autora de una acción, la existencia de un deseo específico no necesariamente la explica. Un agente puede desear realizar una acción determinada y efectuarla motivada por otra causa. Por ejemplo, un conductor quería atropellar a un animal, pero antes de hacerlo, aprieta el acelerador debido a la fuerte impresión que le causara la aparición intempestiva de un vehículo salido de la calzada contraria, todo lo cual efectivamente genera que el auto atropelle y dé muerte al animal. O pueden concurrir diversos deseos en una acción, sin que alguno tenga el estatuto de específico. Por ello se exige un segundo escalón configurado por la presencia de un “deseo efectivo”, esto es, uno que mueva a la persona a la acción. Frankfurt lo identifica como una condición “esencial para ser una persona” (1971: 10). Recordemos la cita inusual de este artículo que ahora revela toda su inteligibilidad: “una diferencia esencial entre las personas y otras criaturas puede encontrarse en la estructura de la voluntad” (1988: 12).

Sin embargo, aún hay un peldaño más para arribar a la noción de persona en Frankfurt. Para ello es necesario considerar una dimensión adicional: los deseos de segundo orden, esto es el “deseo de desear”, o “el deseo de tener un deseo”:

[...] parece ser peculiarmente característico de los humanos el que puedan formar lo que denominaré “deseos de segundo orden” [...]. Muchos animales

parecen tener la capacidad de lo que denominaré “deseos de primer orden” [...], sólo el hombre parece tener la capacidad de realizar autoevaluación reflexiva que se manifiesta en la formación de los deseos de segundo orden. (Frankfurt, 1988: 12)

No obstante, no basta con ser capaz de formar deseos de segundo orden para ser persona:

Es lógicamente posible, aunque improbable, que existiese un agente con deseos de segundo orden, pero sin voliciones de segundo orden. Tal criatura, en mi visión, no sería una persona. Usaré el término “wanton” para referirme a los agentes que tienen deseos de primer orden pero que no son personas porque, ya sea que tengan o no deseos de segundo orden, no tienen voliciones de segundo orden. (Frankfurt, 1971: 10-11)

Esta enigmática afirmación requirió una aclaración inmediata realizada en una nota a pie de su artículo “Freedom of the will and the concept of the person”:

[...] criaturas con deseos de segundo orden pero sin voliciones de segundo orden difieren significativamente de los animales brutos, y, para ciertos propósitos, sería conveniente reconocerlos a ellos como personas. Mi uso, que le priva a ellos la designación de persona, es por lo tanto en algún sentido arbitraria. La adopto en gran medida porque facilita la formulación de algunos puntos que deseo hacer. De aquí en adelante, cada vez que considere formulaciones tales como “A quiere desear X”, tendré en mente proposiciones identificadoras de voliciones de segundo orden y no proposiciones identificadoras de deseos de segundo orden que no son voliciones de segundo orden. (Frankfurt, 1971: 11)

Existen dos posibilidades en que un agente puede tener deseos de segundo orden. La primera es cuando simplemente desea tener un deseo, más allá de las razones, motivos o identificación con el deseo de primer orden. La segunda refiere al agente que desea que ciertos deseos sean su voluntad. En este último caso, el agente desea tener un deseo efectivo, que lo mueva a la acción e identificarse con el mismo, es decir, que sea su voluntad. A esta segunda hipótesis, Frankfurt la llama la capacidad de ser persona, pues se

le identifica con tener voliciones de segundo orden (y no sólo deseos de segundo orden).

Los deseos de segundo orden permiten distinguir entre un wanton, un miembro de la especie humana que no es persona, de los que sí lo son. Éste, en su acepción más común, es alguien que solo tiene deseos de primer orden (como los niños o los adictos compulsivos), pero también alguien que teniendo deseos de segundo orden no ha construido, mediante un proceso de autoreflexión, una identificación con el deseo de primer orden (carece de voliciones de segundo orden). Por ejemplo, los casos del adicto no compulsivo que no se cuestiona su adicción y se deja llevar por ella o el consumidor desmedido, práctica propia del capitalismo desmesurado.

La figura del wanton se formula en los trabajos de Frankfurt para afirmar que la categoría de persona no sólo demanda la generación de un deseo de segundo orden, sino que también exige una identificación con la volición de segundo orden —esta noción se despliega como una decisión hasta atemperarse en la de preocupación, en distintas etapas de la obra de Frankfurt (Enríquez, 2017: 99-113)—. Para efectos de este trabajo, lo que está en juego es lo siguiente: la afirmación de una libertad y responsabilidad correlativa, sin exigir la concurrencia de la posibilidad de hacer lo contrario (PPA), se entronca con una propuesta de constitución de sí mismo, identificación reflexiva con el deseo efectivo de la acción, que ubica a Frankfurt como uno de los autores modernos de las “prácticas de constitución de uno mismo” que Michel Foucault (2010) documentara en la Grecia y Roma clásica. Esto puede considerarse fuente e inspiración filosófica de Frankfurt, como veremos en los próximos acápite.

EL LÍMITE MORAL DE LOS PROYECTOS DE SIGNIFICACIÓN DE LA VIDA

Esta propuesta de constitución de uno mismo, así descrita, deja pendiente el problema de la relación entre la identificación volitiva y su contenido moral. La cuestión ha sido polémica en la obra de Frankfurt y revela que, al menos hasta 2012, la propuesta de libertad progresiva o en un solo plano escalonado, está seriamente encaminada a formular una caracterización materialista (o no naturalista) de la identidad personal que no está sujeta, o no debería estarlo, a delimitaciones morales, de ser así terminaría desfigurando su despliegue ontológico justo lo que se privilegia: el ser pleno.

En efecto, la polémica se origina con la publicación de “On the usefulness of final ends”, cuando Frankfurt vincula el “grado de significación de la vida” con el “valor inherente del fin último al que se dirige” (1999: 87). Esto supone un desafío para las teorías de la moral objetiva, pues si la significación de la vida —es otra manera de entender la noción plena de persona (o humanidad) en Frankfurt— está solo condicionada a la valoración hecha por la persona del fin último de la vida y no a una valoración inherente (objetiva) de dicho fin, entonces cualquier fin identificado como valioso por el agente podría colmarla de significación. Esto supone relativizar dicho significado a la elección contingente de dichos fines con los riesgos morales asociados. La interpelación no tardó en llegar y fue formulada por William Desmond. Así la recrea Enríquez en un pasaje que reproduzco:

¿Los que amaron el ideal nazi, tuvieron una vida plenamente humana? —inquire Desmond—. Frankfurt respondió afirmativamente. Aquello le recordó a Desmond la voluntad de poder de Nietzsche. Frankfurt admitió esa influencia, y continuó: el amor al ideal nazi es tan amor como cualquier otro (Frankfurt y De Graef, 1998: 20). El nazismo es un ideal razonable (Frankfurt, 2002: 247); porque el amor a un ideal da sentido a la vida, no rectitud al actuar (Frankfurt, 2004: 98-99). Y afirmó que sería más razonable matar a los nazis, que demostrarles su error (Frankfurt y De Graef, 1998: 18). La identidad personal no implica el bien moral. (Enríquez, 2017: 110)

Esta última afirmación sólo es entendible fuera de una moral objetiva o con cierto naturalismo inherente. Frankfurt está consciente de esto y en 1998 afirma: “No quiero fundamentar el concepto de persona en la noción de un ser [...] dedicado sinceramente a las cosas correctas. Creo que, para decirlo sin rodeos, el nazi puede estar llevando una vida tan plenamente humana como cualquier otra persona” (Frankfurt y De Graef, 1998: 18).

Esto no significa que Frankfurt haya asentado una concepción de la identidad moral arbitraria como una adopción de fines o ideales no sujetos a ningún estándar de criticidad, es decir, entregada al puro capricho del agente. De hecho, todo el esfuerzo desplegado en sus textos desde 1970 hasta 2010 (Frankfurt, 1988; 1999; 2004; 2006) se dirige a concebir un nuevo tipo de racionalidad valorativa (la volitiva) de los fines de la acción humana sin quedar anclada a una objetividad moral de tipo naturalista. Ésta se asienta y es

referida en nociones propias de valoración propuestas por Frankfurt, como la “preocupación” (2006) o finalmente “el amor” (2004).¹

Ello no lo salvó de enfrentar una polémica que terminaría drenando su esfuerzo argumentativo. Tal como se relata en el trabajo de Enríquez (2017: 110-113), el cual concluye con cierto reconocimiento de Frankfurt (2012: 71-72) a la condición natural inherente de la moral.

El punto en discusión escapa a los márgenes de la reflexión analítica y es posible entroncarlo en teorías lacanianas como la postulada por Slavoj Žižek y su teoría del acto (Camargo, 2011). Allí, la introducción de un registro retroactivo del acto de libertad (toma de conciencia), y su correspondiente asunción de responsabilidad (Kay, 2003: 111) una vez ocurrido, sería una nueva fórmula para abordar el dilema moral que enfrenta Frankfurt. En efecto, más allá de sentirnos plenos y conscientes de un acto en su comienzo (porque los actos para Lacan también son movilizados por el “Real” inconsciente), tanto la identificación de la voluntad con la acción realizada como la responsabilidad asociada tendrían lugar a posteriori, de manera retroactiva y plenamente consciente de las nuevas posibilidades creadas (Camargo, 2011: 22). Así, la muerte de Ifigenia por parte de Agamenón —referida por Frankfurt (1999: 111-112) como una “acción impensable” porque fija la “fractura irreparable [...] de la unidad volitiva [de la persona de Agamenón]” (1999: 139)— podría ser reinterpretada desde una perspectiva lacaniana como un acto que cambia radicalmente las condiciones del universo simbólico de la persona, dando lugar a un nuevo inicio mediante una reconfiguración simbólica (Camargo, 2011: 11). Sin embargo, no es claro si Frankfurt o sus comentaristas estarían dispuestos a seguir esta ruta “tan fuera de casa”.

En cualquier caso, la volición de segundo orden es clave en la noción de persona —así como de libertad y responsabilidad— de la tesis de Frankfurt, pero no es suficiente. Como sugieren algunos autores (Zimmerman, 2000; Salles, 2005), Frankfurt se inspira en la filosofía estoica y en su concepción evolutiva de “deseos no racionales” a “deseos racionales” gestada en oposición a la tesis platónico-aristotélica de las dos almas, la racional y la irracional que conviven siempre. Una breve revisión de este antiguo debate podría iluminar de otra forma el polémico derrotero resultado de la tesis de Frankfurt de que

¹ Agradezco a uno de los árbitros anónimos por señalarme este punto.

la vida plena es indiferente de la objetividad moral (o al menos de la kantiana) del fin vinculado con ella.

ARISTÓTELES Y LA UNIDAD ENTRE VOLUNTAD Y VALORACIÓN

La existencia de dos tipos de almas (racional y no racional) da lugar a dos tipos de deseos en Aristóteles, a saber: racionales y no racionales. Este es el punto de partida para estudiar de manera unificada el problema de la tesis sostenida por Frankfurt, hasta 2012, de la diferenciación radical en la identidad volitiva entre el “grado de significación de la vida” y el “valor inherente del fin último al que se dirige”.

Como sostiene Michael Frede (2012), Aristóteles no desarrolla una noción de voluntad abstracta, sino en vinculación intrínseca y exclusiva con los deseos de la razón. Por lo que, su comprensión depende de estos últimos. Para Aristóteles, la razón es una de las fuentes de motivación de las acciones de los hombres (o “personas” en lenguaje frankfurtiano); de tal forma que cuando genera una creencia sobre determinado curso de acción como bueno, entonces también lo deseará. Por tanto, el deseo de la razón es la consecuencia de su ejercicio en la consideración de un proceder que considera bueno de alcanzar. Según Frede (2012: 20), ello significa que no pueden existir otro tipo de deseos —como los no racionales—, pues precisamente por ser no racionales no son voluntarios, siendo que la razón no los puede desear. En consecuencia, la voluntad en Aristóteles está exclusivamente asociada con los deseos de la razón.

Sin embargo, en la doctrina aristotélica las acciones motivadas por deseos no racionales (segunda fuente de motivación de la acción de los hombres) no quedan al margen de la responsabilidad. Para Aristóteles, la responsabilidad está asociada con la capacidad de motivación propia, no a la voluntariedad de las acciones. Éstas pueden ser impulsadas tanto por deseos racionales como no racionales siendo ambas motivaciones propias, por lo cual somos responsables de ellas. Las únicas exclusiones de responsabilidad aceptadas por Aristóteles son las acciones forzadas y la ignorancia (es decir, cuando no tenemos conocimiento, o no se podría haber esperado que lo tuviéramos, pero éste nos habría llevado a actuar de otra forma).

Frankfurt no acepta la separación entre deseos racionales y no racionales de Aristóteles siguiendo la línea de las objeciones formuladas por los estoicos, como veremos en la próxima sección. No es forzoso aceptar dicha conceptualización para ver que en el origen de la concepción aristotélica de voluntad se encuentra una clave para resolver la polémica de Frankfurt con Sean Desmond, Susan Wolf y Christine Korsgaard a propósito de la necesidad de una universalización u objetivación moral de la identidad volitiva si se quiere evitar la separación radical entre el juicio moral y “la significación de la vida”. En particular, Wolf insiste en que: “el sentido de la vida surge si la afinidad subjetiva con lo amado coincide con la valía objetiva de éste” (2002: 237); antes sostuvo “preocuparse por lo que uno pueda preocuparse no basta para encontrar significado a la vida, hace falta encontrarse a sí mismo capaz de amar lo que es digno de ser amado”. Nada de esto convenció en ese momento a Frankfurt, pues insistía en que “debemos resistir la tendencia a suponer bueno lo que amamos” (Enríquez, 2017: 111). En esta polémica subyace una separación entre lo bueno y lo amado (el amor es la base de la identidad volitiva en Frankfurt) lo cual permite a su vez distinguir el sentido de la vida de su valoración. Para Aristóteles nada de ello tendría sentido, pues sólo elegimos lo deseado por la razón, es decir, lo que ésta considera bueno. La imposibilidad de elegir al margen de la razón (en las acciones motivadas por los deseos no racionales) reserva los proyectos que dan sentido a la vida a lo que aquella considera efectivamente bueno y no sólo constitutivos de la identidad personal. Ello no significa que, en Aristóteles, los deseos no racionales tienen un fin o persiguen un bien, sino que no elegimos perseguir dichos fines, por ejemplo, la comida y la bebida que necesitamos para sobrevivir o evitar males genuinos como la muerte o la mutilación (Frede, 2012: 32-33). En Aristóteles, el juicio racional es siempre valorativo y no cabe hacer la distinción localizada en el centro de la discusión de Frankfurt y otros. En la actualidad, Richard Hare precisa que ésta doctrina aristotélica es sólo aplicable a descripciones funcionales (o términos funcionales) las cuales “en orden a explicar su significado completo, nosotros tenemos que decir para qué es el objeto al que nos referimos con ellas, o qué se supone que hace” (Hare, 1952: 100). Por ejemplo, en la definición de las palabras “taladro” y “cuchillo” siempre incluirán la referencia a la función por ellas desempeñadas (Vega, 2020: 57-58).

La elección constituye un especial tipo de voluntad en Aristóteles. En tal sentido, no existe la posibilidad de elegir realizar o no una acción motivada por deseos no racionales porque ahí no existen acciones voluntarias, sino sólo motivadas (por deseos no racionales). En efecto, la razón puede desear muchas cosas que considera buenas, algunas no están a su alcance, otras sí, sólo respecto de éstas últimas depende —dice Aristóteles— elegir. Nótese que la elección no es entre querer realizarlas o querer otra cosa como modernamente se entiende (libertad de voluntad), sino entre elegir hacer o dejar de hacer algo bueno de acuerdo con la razón. Fallar en esto último es una posibilidad pensada en Aristóteles no como un acto mental de disquisición entre varias opciones, sino como una incapacidad de la persona para perseguir lo bueno debido a falencias formativas o constitutivas del pasado.

Por lo tanto, el cuestionamiento a lo bueno como un juicio siempre relativo no es problemático en la filosofía aristotélica, pues resuelve dicha cuestión con base en la consideración natural (y universal) de la razón. Sin embargo, sí lo es en Frankfurt que pretende (al menos hasta 2012) asumir la necesidad de universalizar la identidad volitiva con base en el amor, que tenga alguna respuesta satisfactoria al juicio de reproche moral que enfrenta. Su respuesta, finalmente, es conceder un cierto innatismo moral al amor. Pero, ¿es ese el único camino?

EL APOORTE ESTOICO: LIBERTAD SUPEDITADA A LA VIRTUD DE LA ELECCIÓN

El primer sentido de identidad formulado en la obra de Frankfurt, a saber: “la identificación con un deseo de segundo orden”, lo conecta directamente con la manera en que la escuela estoica pensó el problema de la voluntad y, más aún, de la voluntad libre o libre albedrío.

Los estoicos acuñan por primera vez la concepción de deseos de segundo orden en las personas (Frede, 2012: 47). El propósito, al igual que Frankfurt, fue resguardar la unidad de la persona en cuanto sujeto racional. La línea argumental es la siguiente: primero, los estoicos rechazan la concepción aristotélico-platónica de las dos partes del alma (racional y no racional) que conviven a lo largo de la vida de los hombres, lo cual no impide coincidir en la descripción evolutiva que hace Aristóteles, para quien los hombres nacen con una estructura no racional compleja que evoluciona y hace aparecer la parte

racional de la persona cuando madura. Sin embargo, los estoicos tienen una concepción mucho más radical; para ellos, los humanos nacen como plantas, luego evolucionan a seres conformados con una estructura no racional (en nuestra niñez), para finalmente ser sujetos regidos sólo por una estructura racional. Lo anterior no significa que los estoicos concibieran a los hombres como seres totalmente razonables, más bien que en su estructura racional siempre participará la razón en tanto procesen los estímulos que mueven a la acción. La razón participa en la acción mediante el asentimiento que da a las impresiones impulsivas. Es interesante notar que éstas no son un mero reflejo de la realidad exterior, sino que responden a la manera en que los distintos seres animados perciben la exterioridad.

Así, la “realidad” será percibida de diferente manera de acuerdo con la complejidad propia del animal. Y en el caso de los hombres, su percepción siempre será hecha con un contenido preposicional de carácter afirmativo (preposición descriptiva) que permite predicar respecto a ellas su condición de verdaderas o falsas, de acuerdo con criterios de verificación empíricas o racionales (preposiciones sintéticas o analíticas, respectivamente). Percibidas en su contenido preposicional, la razón asiente a las impresiones impulsivas, es decir, autoriza que se conviertan en motivos para la acción (o deseos racionales), adquiriendo así el carácter racional. Más adelante, los estoicos complejizarán esta operación sosteniendo que el asentimiento es solo una posibilidad ejercida por la razón, pues ésta también puede escudriñar, analizar, reflexionar o desechar sin dar asentimiento. Sólo en aquél primer caso, y cuando ello conduce a la acción, se habla de una acción voluntaria.

En segundo lugar, el asentimiento de la razón a las impresiones impulsivas es un asunto de voluntad, ésta se acuña como fuente de la responsabilidad de nuestras acciones. La voluntad, para los estoicos, es la habilidad de elegir y tomar decisiones, incluyendo dar asentimiento a las impresiones impulsivas y, por lo tanto, elegir desear hacer algo. Ahora bien, hay que ser preciso en esta habilidad de elegir, lo cual consiste en dar asentimiento a las impresiones impulsivas que dependen de nosotros. Sin embargo, los estoicos interpretan esta expresión (“depender de nosotros”) de manera más restrictiva que Aristóteles: sólo podemos elegir dar asentimiento a la impresión impulsiva que conduce a la acción, pero no podemos actuar efectivamente de una manera determinada. Por ejemplo, podemos asentir (mediante la razón) a la impresión impulsiva de cruzar la calle cuando el semáforo da luz verde, pero está

fuera de nosotros hacerlo efectivamente, pues esa acción puede ser impedida por muchas causas (que se hunda la calle o nos dé una repentina parálisis corporal, por ejemplo). Con ello, los estoicos representan una concepción compatibilista con el determinismo de un orden que depende de la providencia divina. Para ellos, mantener un margen de decisión es importante, pues tanto la voluntad como la elección son fundamentales para alcanzar el único bien verdaderamente valioso, a saber: vivir una vida virtuosa. Se es virtuoso si se da asentimiento mediante la razón (se elige darlo) a las impresiones impulsivas que conducen a las acciones virtuosas y se rechazan las que no, más allá de si se producen efectivamente.

La concepción estoica de voluntad, elección y decisión como “habilidad de” no está condicionada a un juicio moral a priori, sino que se subordina al bien ordenador que es la virtud. Para los estoicos basta con tener la “habilidad de” para estar sometidos a una interpelación de responsabilidad moral, cuestión que en la concepción de identidad moral de Frankfurt no ocurre. Para algunos autores, como László Bernáth (2018: 67-68), esto constituye una seria debilidad de su perspectiva moral:

Frankfurt sostuvo que el ejercicio de la reflexividad está en el corazón de la responsabilidad moral. Por el contrario, los estoicos afirmaban que tener la habilidad de razonamiento reflexivo es la principal fuente de responsabilidad moral. Considero esta diferencia como crucial, porque de ello se deriva una seria desventaja de la visión de Frankfurt. Al final del día, si uno se compromete con el punto de vista de Frankfurt, uno no puede atribuir responsabilidad moral a aquellos agentes que tienen la habilidad de ejercer la razón reflexiva pero no lo ejerzan en un caso particular.

Más aún, desde una perspectiva estoica, el dilema “grado de significación de la vida” versus el “valor inherente del fin último al que se dirige”, antes señalado en Frankfurt, constituye una contradicción en sus términos. Para los estoicos, tenemos la habilidad de elegir y tomar decisiones, incluyendo asentir a las impresiones impulsivas y, por tanto, elegir desear hacer algo que dé significado a la vida para hacer posible el valor inherente al fin último al que se dirige, a saber: la vida virtuosa. Ésta da sentido al elegir, que es siempre un ejercicio de correcto escrutinio y, finalmente, asentimiento de la razón.

Cuando los estoicos desarrollan la noción de libertad de voluntad acen-túan este sentido supeditado a la virtud de la elección. En efecto, para ellos la libertad de voluntad es una no forzada en sus elecciones y decisiones y, por lo tanto, es libre para “elegir las opciones correctas” (Frede, 2012: 85). De forma tal que no tiene sentido concebir esta noción como una habilidad a todo evento, es decir, como si la pudiera tener una persona que no ha dado asentimiento a las impresiones impulsivas en función de un bien (la virtud), como lo sería el *wanton* en el esquema de Frankfurt en sus dos modalidades, tanto el sujeto movilizado por deseos de primer orden, como aquel que teniendo deseos de segundo orden carece de voliciones. Por ello, para los estoicos sólo los hombres o personas virtuosas son realmente libres o, si se prefiere, la libertad es una condición de posibilidad de la vida virtuosa. Estos arriban a dicha noción de libertad de voluntad supeditada a la virtud (a las opciones correctas) sobre dos tipos de supuestos. El primero es que los seres humanos son creados por Dios con una especial sensibilidad hacia la verdad, lo cual los hace elegir naturalmente las opciones correctas. También existen las falsas ilusiones que hacen fallar en esa disposición, Aristóteles explica las carencias del proceso de formación anterior de nuestra voluntad, la que en todo caso nunca es definitiva. A pesar de que la razón haya dado asentimiento a una impresión impulsiva que no conduce a la virtud y que, por tanto, deviene en una falsa creencia, siempre es posible ejercer nuestra libertad de voluntad y dar asentimiento a las impresiones impulsivas que sí lo hacen y desechar las falsas creencias. Este optimismo de la voluntad forjado por los estoicos será recogido por Antonio Gramsci.

El segundo supuesto tiene que ver con esto último, si bien los estoicos asumen un orden providencial donde todo responde al gobierno de Dios —aún en los más pequeños detalles del Universo—, ello no implica perder nuestra capacidad de desarrollarnos con la habilidad de elegir las opciones correctas. Ni nuestra naturaleza individual, ni la constitución de nuestra existencia, ni las circunstancias en que nacemos, ni la conjunción de esos tres factores nos impiden tener libertad de voluntad. De nuevo, la libertad de voluntad pensada por los estoicos es (sólo) referida a la “habilidad de realizar elecciones que son concordantes con como las cosas son y no como resultan ser, distorsionadas por falsas creencias o actitudes engañosas o fantasías e ilusiones” (Frede, 2012: 87).

REFLEXIONES FINALES

¿Resuelve ello la tensión moral presente en la tesis de la identidad volitiva de Frankfurt? Depende de las pretensiones ontológicas del autor. Si éste asumiera una restricción radical de la libertad de voluntad *à la* estoicos, *i. e.*, sólo referida a las opciones correctas que se acercan a la noción de virtud, entonces la respuesta es sí. Sin embargo, ello abre otro franco de discusión, ¿cuánta objetividad de universalidad estamos dispuestos a conceder a la virtud en los tiempos que corren? Allí quizá yace la tensión de la controversia frankfurtiana entre “grado de significación de la vida” y el “valor inherente del fin último al que se dirige”. En efecto, como ha sostenido Jürgen Habermas (2002: 14): “Desde el punto de vista moral, estamos obligados a hacer abstracción de las imágenes ejemplares de una vida conseguida o no fallida que nos transmiten los grandes relatos metafísicos religiosos”. La abstención del juicio moral respecto a los proyectos de vida sería la condición posmetafísica más favorecida, sin embargo, el propio Habermas la echa atrás cuando se trata de proyectos de vida enmarcados en los márgenes “humanos”; así sostendrá que:

[...] cuando se trata de los interrogantes de una ‘ética de la especie’, la abstención posmetafísica choca con sus fronteras de una manera que nos interesa. Tan pronto está en juego la autocomprensión ética de sujetos aptos para el lenguaje y la acción en total, la filosofía no puede seguir sustrayéndose de adoptar una postura en cuestiones de contenido. (Habermas, 2002: 23)

Desde luego, Habermas se refería a los riesgos que las intervenciones genéticas presentan a una ética de la especie o, si se quiere, a las “cuestiones de contenido” más profundo para el significado del sustrato biológico de lo humano. Frankfurt nunca llegó tan lejos en su reflexión, quizá porque dichas intervenciones genéticas comienzan a actualizarse sólo recientemente. Así como para Habermas ello constituye un límite para la “abstención posmetafísica” de la crítica moral de los proyectos de identificación personal aventuradas en dichas avenidas, para la filosofía de Frankfurt podría significar una posibilidad de extensión del desarrollo evolutivo o escalonado de sus planteamientos de constitución personal; ya no restringido al sustrato del bios humano, sino insospechadamente abierto a una deriva transhumanista,

como la que comienza aparecer en el pensamiento contemporáneo (More y Vita-More, 2013).

Por tanto, en un tiempo abierto (no en el apacible orden providencial que asumían los estoicos), donde la cuestión es precisamente la definición de la vida virtuosa de carácter humano, la respuesta a dicha tensión, que es la expresión de una propuesta de libertad sin límites fijos para la responsabilidad asociada como la ofrece Frankfurt, parece inexcusablemente condenada a mantenerse abierta.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo ha sido realizado gracias al proyecto Fondecyt Regular no. 1211763.

Artículo financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo (VID) de la Universidad de Chile, código proyecto: AYV045/01-22.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, Alfred J. (1982), "Freedom and necessity", en Gary Watson (ed.), *Free Will*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 15-23.
- Berlin, Isaiah (2014), *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Madrid, Alianza Editorial.
- Bernáth, László (2018), "Stoicism and frankfurtian compatibilism", *Elpis*, vol. 2, núm. 11, pp. 67-81.
- Berofsky, Bernard (2011), "Compatibilist without Frankfurt: Dispositional analyses of free will", en Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, pp. 153-174.
- Camargo, Ricardo (2011), "Slavoj Zizek y la teoría materialista del acto político", *Revista de Ciencia Política*, vol. 31, núm. 1, pp. 3-27.
- Davidson, Donald (1973), "Freedom to act", en Ted Honderich (ed.), *Essays on Freedom and Action*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 67-86.
- Enríquez, María Teresa (2017), "Identificación e identidad en Harry Frankfurt", *Signos Filosóficos*, vol. XIX, núm. 38, pp. 90-117.

- Fischer, John Martin (2011), “Frankfurt-type examples and Semicompatibilism”, en Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, pp. 243-265.
- Fischer, John Martin (1999), “Recent work on moral responsibility”, *Ethics*, vol. 110, pp. 93-139.
- Fischer, John Martin (1994), *The Metaphysic of Free Will*, Oxford, Blackwell.
- Foucault, Michel (2010), *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Frankfurt, Harry (2012), *Volitional Rationality and the Necessities of Love. Sixth Annual Conference Society for the Theory of Ethics and Politics*, Chicago, Northwestern University.
- Frankfurt, Harry (2006), *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*, Stanford, Stanford University Press.
- Frankfurt, Harry (2004), *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press.
- Frankfurt, Harry (2002), “Reply to Susan Wolf”, en Sarah Buss y Lee Overton (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, MIT Press, pp. 245-252.
- Frankfurt, Harry (1999), *Necessity, Volition and Love*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry y Ortwin de Graef (1998), “Discussion with Harry G. Frankfurt-The importance of being earnest (about the right things)”, *Ethical Perspectives*, vol. 5, núm. 1, pp. 15-21.
- Frankfurt, Harry (1988), *The Importance of What We care About*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Frankfurt, Harry (1971), “Freedom of the will and the concept of a person”, *Journal of Philosophy*, vol. 68, núm. pp. 5-20.
- Frankfurt, Harry (1969), “Alternate possibilities and moral responsibility”, *Journal of Philosophy*, vol. 66, núm. 23, pp. 829-839.
- Frede, Michael (2012), *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley/Los Ángeles/Londres, University of California Press.
- Habermas, Jürgen (2002), *El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós.
- Hare, Richard (1952), *Language of Morals*, Londres, Oxford University Press.
- Inwagen, Peter van (1983), *An Essay on Free Will*, Oxford, Clarendon Press.
- Kane, Robert (ed.) (2011), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press.

- Kay, Sarah (2003), *Žižek. A Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press.
- Kapitan, Tomis (2011), “A compatibilist reply to the consequence argument”, en Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, pp. 131-150.
- McKenna, Michael (2003), “Robustness, control, and the demand for morality significant alternatives”, en David Widerker y Michael McKenna (eds.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Aldershot, Ashgate, pp. 201-218.
- McKenna, Michael (1997), “Alternative possibilities and the failure of the counterexample strategy”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 28, núm. 3, pp. 71-85.
- Mele, Alfred R. (2008), *Free Will and Luck*, Oxford, Oxford University Press.
- Miranda-Rojas, Rafael (2017), “Determinismo, compatibilismo y escepticismo respecto al libre albedrío”, *Cinta Moebio*, vol. 60, pp. 295-305.
- More, Max y Natasha Vira-More (eds.) (2013), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology and Philosophy of the Human Future*, Sussex Occidental, Wiley-Blackwell.
- Naylor, Margery B. (1984), “Frankfurt on the principle of alternate possibilities”, *Philosophical Studies*, vol. 46, núm. 2, pp. 249-258.
- Otsuka, Michael (1998), “Incompatibilism and the availability of blame”, *Ethics*, vol. 108, núm. 4, pp. 685-701.
- Pereboom, Derk (2014), *Free Will Agency and Meaning of Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Pereboom, Derk (2001), *Living without Free Will*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Salles, Ricardo (2005), *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Aldershot, Ashgate.
- Sartorio, Carolina (2019), “Frankfurt-style examples”, en Kevin Timpe, Megan Griffith y Neil Levy (comps.), *The Routledge Companion to Free Will*, Londres/ Nueva York, Routledge, pp. 179-190.
- Skinner, Quentin (2008), *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Speak, Daniel (2011), “The consequence argument revisited”, en Robert Kane (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford, Oxford University Press, pp. 115-130.
- Vega Martinis, Orlando Humberdo de la (2020), “Falacia naturalista y ley de Hume: su significado en derecho penal”, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 47, núm. 1, pp. 49-72.

- Watson, Gary (1975), "Free agency", *Journal of Philosophy*, vol. 72, pp. 205-220.
- Wolf, Susan (2002), "The true, the good and the lovable: Frankfurt's avoidance of objectivity", en Sarah Buss y Lee Overtone (coords.), *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Londres, MIT Press, pp. 227-244.
- Wyma, Keith (1997), "Moral responsibility and leeway for action", *American Philosophy Quarterly*, vol. 34, núm. 1, pp. 57-70.
- Zimmerman, David (2000), "Making do. Troubling stoic tendencies in an otherwise compelling theory of autonomy", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 30, núm. 1, pp. 25-53.

RICARDO CAMARGO: Profesor Titular de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, donde dirige e imparte la Cátedra de Teoría Social. Doctor en Filosofía por la University of Sheffield, Reino Unido y MA University of Otago, Nueva Zelanda. Autor de *Parrhesía en Foucault* (Santiago de Chile, RIL Editores, 2019); *Repensar lo Político. Hacia una Nueva Política Radical* (Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014); *La Nueva Crítica de la Ideología: Lecciones del Chile Post-Pinochet* (Londres, Palgrave Macmillan, 2013); *El sublime re-torno de la ideología. De Platón a Žižek* (Santiago de Chile, Metales Pesados, 2011), y una treintena de artículos académicos en teoría social y política contemporánea. Ha sido profesor visitante en la Universidad de Buenos Aires (Argentina), en el King's College London y en The Centre for Applied Philosophy, Politics and Ethics de la Universidad de Brighton, Reino Unido.

D. R. © Ricardo Camargo, Ciudad de México, enero-julio, 2023.

A RESPONSE TO STREET'S DEBUNKING ARGUMENT FROM MORAL REALISM

MAXIMILIANO MARTÍNEZ BOHÓRQUEZ

ORCID.ORG/0009-0004-2049-0403

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa

Departamento de Humanidades

mmartinez@cua.uam.mx

ALEJANDRO MOSQUEDA

ORCID.ORG/0000-0001-9471-3156

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Departamento de Filosofía

jose.mosquedaes@edu.uaa.mx

JORGE OSEGUERA

ORCID.ORG/0000-0003-1339-411X

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Centro de Investigación de Ciencias Cognitivas

jorge.oseguera@uaem.mx

Abstract: *In this article, we advance a realist response to Sharon Street's debunking argument, which appeals to evolutionary theory to argue that natural selection and moral realism are incompatible. Our aims are three. First, we describe the debate on this topic by distinguishing between a modal argument, a parsimony argument, and Street's Darwinian Dilemma. Secondly, we focus on her reasoning, one of the most relevant arguments in the recent metaethical debate against moral realism. To mount a defense of that, we will point at three fundamental characteristics of moral realism: its cognitive character, the nature of its representative language, and the relationship between evaluative judgements and their truthmakers (facts). Finally, we will argue, contra Street, that moral realism is not scientifically inferior to moral antirealism, thus, the former is not debunked.*

KEYWORDS: DEBUNKING ARGUMENT; MORAL REALISM; EVOLUTIONARY ETHIC

RECEPTION: 19/11/2021

ACCEPTANCE: 05/09/2022

UNA RESPUESTA DESDE EL REALISMO MORAL AL ARGUMENTO SOCAVANTE DE STREET

MAXIMILIANO MARTÍNEZ BOHÓRQUEZ

ORCID.ORG/0009-0004-2049-0403

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa
Departamento de Humanidades
mmartinez@cua.uam.mx

ALEJANDRO MOSQUEDA

ORCID.ORG/0000-0001-9471-3156

Universidad Autónoma de Aguascalientes
Departamento de Filosofía
jose.mosquedaes@edu.uaa.mx

JORGE OSEGUERA

ORCID.ORG/0000-0003-1339-411X

Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Centro de Investigación de Ciencias Cognitivas
jorge.oseguera@uaem.mx

Resumen: En este artículo proponemos una respuesta realista al argumento socavante de Sharon Street, el cual apela a la teoría evolutiva para sostener que la selección natural y el realismo moral son incompatibles. Nuestros objetivos son tres. En primer lugar, describiremos el debate sobre este tema, distinguiendo entre un argumento modal, un argumento de parsimonia y el dilema darwiniano de Street. En segundo lugar, nos centraremos en su razonamiento, el cual es uno de los argumentos recientes más relevantes en el debate metaético contra el realismo moral. Para plantear una defensa ante la propuesta de Street, señalaremos tres características fundamentales del realismo moral: su carácter cognitivo, su naturaleza de lenguaje representativo y la relación entre los juicios evaluativos y los hechos como sus hacedores de verdad (*truthmakers*). Por último, contra Street, argumentaremos que el realismo moral no es científicamente inferior al antirrealismo moral y, por lo tanto, el primero no es socavado.

PALABRAS CLAVE: ARGUMENTO SOCAVANTE, REALISMO MORAL, ÉTICA EVOLUCIONISTA.

RECIBIDO: 19/11/2021

ACEPTADO: 05/09/2022

ARGUMENTOS SOCAVANTES¹

El reciente debate sobre los argumentos evolutivos socavantes contra el realismo moral cobró fuerza en 2006 con la publicación de “A Darwinian dilemma for realist theories of value” de Sharon Street. Ella sostiene que la mejor explicación del contenido de nuestros juicios morales se basa en la biología evolutiva y no en verdades morales independientes como lo plantea el realismo moral. Por lo tanto, los realistas morales enfrentan un dilema: o aceptan que no hay relación entre el contenido de nuestros juicios y las verdades morales, lo que los llevaría a un escepticismo moral; o bien ofrecen una explicación de cuál es la relación entre esos dos, misma que sería inaceptable por razones científicas. De cualquier manera, el realista moral está en problemas. Sin embargo, es necesario mencionar que los argumentos socavantes que lo desafían se pueden encontrar en la literatura desde mucho antes. La primera versión se encuentra en *El origen del hombre*, donde Darwin ofrece una explicación evolutiva de las normas morales. Más recientemente, Michael Ruse y Edward O. Wilson (1986), y Richard Joyce (2006), desarrollaron el argumento básico que Street retomó en varios de sus puntos principales.

Los argumentos socavantes son epistémicos en tanto pretenden socavar la justificación de nuestras creencias morales, pero pueden dividirse en diferentes tipos dependiendo de las razones a las que apelan. En este orden de ideas, distinguimos entre dos tipos diferentes de razones para allanar el camino de análisis del argumento de Street. En esta sección presentamos una descripción de ellos y señalamos algunas de sus diferencias.

EL ARGUMENTO MODAL

Charles Darwin desarrolló la base de lo que hoy conocemos como la teoría de la evolución por selección natural (Darwin 1859), que luego aplicó a los

¹ No hay un consenso sobre cómo traducir la *debunking*. Algunas propuestas son ‘desacreditador’ y ‘socavador’, pero ambas derivaciones adjetivales son más cercanas a *debunker*, la cual no expresa una propiedad inherente característica como *debunking*, por ello consideramos que ‘socavante’ es una mejor traducción.

seres humanos (Darwin 1888). La moral no fue algo que dejara fuera de su análisis. Darwin planteó que, si bien la moralidad puede dar poca o ninguna ventaja a un individuo sobre otro individuo de la misma tribu, una tribu compuesta por humanos que tienen sentimientos de patriotismo, lealtad, obediencia, coraje, simpatía, que siempre están dispuestos a ayudar a los demás y a sacrificarse, tiene una ventaja significativa sobre otra tribu que carece de individuos con estas características. Esto dio lugar a una prevalencia en la población de dichos rasgos.

Esta explicación evolutiva de la moral motiva el escepticismo hacia el realismo moral si consideramos el siguiente experimento mental de Darwin:

[Si] los hombres fueran criados precisamente bajo las mismas condiciones que las colmenas de abejas, difícilmente puede haber alguna duda de que nuestras hembras solteras, como las abejas obreras, pensarían que es un deber sagrado matar a sus hermanos, y las madres se esforzarían por matar a sus hijas fértiles; y nadie pensaría en interferir. (1888: 73)

Este caso hipotético muestra el carácter contingente de nuestras creencias morales, las cuales tenemos sólo debido a la forma en que evolucionamos, pero si hubiéramos evolucionado de forma diferente, tendríamos diferentes creencias morales y nuestra moralidad sería distinta. Esto es problemático porque entra en conflicto con las nociones de objetividad,² de ineludibilidad y de necesidad presentes en nuestra concepción tradicional de la moralidad, por lo tanto, parece socavarla. En otras palabras: si las verdades morales son necesarias y objetivas, como parecen considerarse cotidianamente,³ es problemático afirmar que nuestras creencias morales son contingentes y se originan en contextos históricos que podrían ser de otra manera. Este problema se conoce como el “desafío de la contingencia” (Lillehammer, 2010: 365), puesto que busca socavar la justificación de nuestras creencias morales apelando

² Alejandro Rosas (2020) argumenta que esta noción de objetividad no es necesaria para explicar la fuerza motivacional de la moral. En cambio, podemos explicarla a partir de un mecanismo adaptativo multifactorial que vincula empatía, egocentrismo y cognición social.

³ Trabajos recientes en filosofía experimental han cuestionado este supuesto (véase Hopster y Klenk, 2020: 27-54).

a su carácter contingente. En este sentido, el argumento de Darwin puede considerarse un argumento modal. Es importante señalar que este argumento sólo afecta a los realismos morales que sostienen que las verdades morales son *necesariamente* verdaderas.

EL ARGUMENTO DE PARSIMONIA

Por otro lado, Michael Ruse y Edward O. Wilson ofrecieron un argumento de parsimonia ontológica contra el realismo moral. Ellos caracterizan los juicios morales como claramente prescriptivos en un sentido objetivo:

[éstos] nos imponen ciertas obligaciones para ayudar y cooperar con otros de varias maneras [...] la moralidad es llevada a trascender los meros deseos personales [...] se piensa que las declaraciones morales tienen un referente objetivo, ya sea la voluntad de un Ser Supremo o las verdades eternas perceptibles a través de la intuición” (1986: 178).

De acuerdo con esta forma popular de entender la moral, los hechos morales son verdaderos en virtud de referentes objetivos, ya sean entidades teológicas o morales. El argumento de Ruse y Wilson tiene como finalidad socavar esta objetividad de la moral mostrando que esas propiedades son irrelevantes para la explicación de los fenómenos morales. Su primer paso es ofrecer una explicación evolutiva de por qué experimentamos nuestros juicios morales como objetivos y con fuerza prescriptiva:

[...] los seres humanos funcionan mejor si son engañados por sus genes para pensar que hay una moral objetiva desinteresada que los ata, que todos deben obedecer. Ayudamos a los demás porque es “correcto” ayudarlos y porque sabemos que están obligados interiormente a corresponder en igual medida. (Ruse y Wilson, 1986: 179)

En otras palabras, la evolución seleccionó mecanismos cognitivos que nos hacen experimentar nuestros juicios morales como objetivos, lo que nos ayudó a ser cooperadores más eficaces y, por lo tanto, a maximizar nuestra aptitud

biológica.⁴ El punto clave es que esta explicación no requiere la existencia de una moralidad objetiva. Nuestros juicios morales, así como su fenomenología prescriptiva y objetiva, pueden ser explicados sin postular referencias objetivas para los enunciados morales como la Voluntad de un Ser Supremo o verdades eternas perceptibles a través de la intuición. “Si esta hipótesis es verdadera y puede explicar con éxito nuestros fenómenos morales, entonces, ofrecer una base objetiva para la moralidad es redundante”; no juega un papel explicativo necesario (Ruse y Wilson, 1986: 254). Incluso si las entidades que hacen objetivas a las proposiciones morales no existen, seguiríamos haciendo los juicios morales que hacemos. Por otra parte, si existen, no tenemos ninguna razón para suponer que la evolución nos pone en correspondencia con ellas. Si estas entidades son redundantes, ¿qué razón tenemos para postularlos? La conclusión entonces es que la objetividad de la moralidad es una ilusión, lo que implicaría que el realismo moral es falso.

Richard Joyce (2006: 189) interpreta a Ruse y Wilson de la siguiente manera: hay dos hipótesis autoexcluyentes que podrían explicar nuestros juicios morales. Una, llámémosla Hipótesis A, es la explicación evolutiva ofrecida por Ruse y Wilson: tenemos las creencias morales que tenemos porque la evolución nos diseñó de esta manera. Según una explicación alternativa, la Hipótesis B, hay entidades (por ejemplo, un ser supremo, propiedades morales irreductibles), intuitas o percibidas, que dan objetividad a los enunciados morales. Dado que la Hipótesis A tiene el mismo poder explicativo que la Hipótesis B, pero no plantea entidades adicionales, podemos aplicar la navaja de Ockham y negar la Hipótesis B. Sin embargo, según Joyce, esta conclusión es demasiado precipitada, pues ambas hipótesis no son autoexcluyentes. Una reducción ontológica de la Hipótesis B a A es posible: una explicación de las propiedades morales podría ser ofrecida en términos de propiedades naturales o físicas. Con tal reducción, la Hipótesis B no implica una ontología mayor a la ofrecida por la Hipótesis A. De esta manera, la navaja de Ockham no podría usarse, por lo que el argumento de Ruse y Wilson sólo se aplica a teorías realistas no naturalistas. Pero una teoría naturalista que pretenda hacer

⁴ Estudios empíricos recientes han cuestionado la premisa de que experimentamos la moral de una manera objetiva (véase Pözlér y Wright, 2020). Esto podría traer problemas para el argumento de Ruse y Wilson, sin embargo, no seguiremos esta línea de argumentación.

tal reducción tendría la carga de la prueba, es decir, ofrecer una explicación clara y plausible de en qué consiste tal reducción. Según Joyce, una teoría de este tipo es poco viable, ya que no podría satisfacer un desiderátum que él considera clave: explicar “la ineludible autoridad práctica” de la moralidad. No nos detendremos en esta consideración pues queda fuera del alcance de este trabajo; para nuestros propósitos es suficiente señalar cómo el argumento evolutivo contra el realismo moral busca socavar sus dos vertientes, la no naturalista y la naturalista.

En resumen: el desafío de la contingencia de Darwin es el argumento fundamental de la socavación evolutiva. Ruse y Wilson lo enmarcaron en términos ontológicos como un argumento contra el realismo moral no naturalista que Joyce expandió para incluir las corrientes naturalistas de éste. Ahora analizaremos el argumento más complejo ofrecido por Sharon Street.

EL ARGUMENTO SOCAVANTE DE STREET

En “A Darwinian dilemma for realist theories of value” (2006), Street introdujo uno de los argumentos más discutidos recientemente en la metaética, basado en premisas evolutivas y en contra del realismo moral. Apelando a los orígenes evolutivos de nuestras creencias morales intenta socavar el realismo moral. A grandes rasgos, la idea del argumento es que la mejor explicación del contenido de nuestros juicios morales está basada en la biología evolutiva sin apelar a las verdades morales independientes planteadas por el realismo moral. En pos de una mayor claridad en la discusión, hemos reconstruido el argumento de Street de la siguiente manera:

1. Realismo: las verdades morales son independientes de nuestras actitudes evaluativas.
2. Evolución: la selección natural ha tenido una influencia importante en el contenido de nuestras creencias morales.
3. Si el realismo no quiere ser incompatible con la ciencia, tiene el desafío de explicar la relación entre (1) y (2).
4. Dilema: (a) no hay relación entre (1) y (2), o (b) hay una relación entre (1) y (2): la selección natural favoreció a los ancestros que captaron las verdades morales.

5. (a) conduce a un escepticismo moral.
6. (b) es una explicación inaceptable sobre bases científicas.

Por lo tanto, dado que el realismo moral no puede dar una explicación satisfactoria de la relación entre (1) y (2), queda socavado.

La primera premisa expone, según Street, una de las características más importantes del realismo moral. Para ella, la “afirmación del realismo sobre el valor [...] es que hay al menos algunos hechos o verdades evaluativas que se mantienen independientemente de todas nuestras actitudes evaluativas” (2006: 110). Según el realismo moral, la verdad o falsedad de los juicios morales no depende de nuestras *actitudes evaluativas*, que

[...] incluyen estados tales como deseos, actitudes de aprobación y desaprobación, tendencias evaluativas irreflexivas como la tendencia a experimentar que X cuenta a favor de o exigiendo Y, y juicios evaluativos sostenidos consciente o inconscientemente, tales como juicios sobre cuál es una razón para qué, sobre lo que uno debería o no debería hacer, sobre lo que es bueno, valioso, o que vale la pena, sobre lo que es moralmente correcto o incorrecto, etc. (2006: 110)

Esto no implica excluir una relación entre los sujetos y lo que hace que los juicios morales sean verdaderos o falsos. La independencia del realismo moral consiste en señalar que la verdad o falsedad de un juicio no depende de lo que un sujeto o grupo crea, desee, etc. Street caracteriza el realismo moral de esta manera “porque la independencia de este tipo de estados mentales es el principal punto de discordia entre realistas y antirrealistas sobre el valor” (2006: 156, n. 1).

La segunda premisa está respaldada por la biología evolutiva, la cual explica la moralidad como un rasgo que incrementa la aptitud biológica en términos de supervivencia y reproducción (*fitness*) de quienes la poseen. Street señala que “un factor enorme en la configuración del contenido de los valores humanos han sido las fuerzas de la selección natural, de modo que nuestro sistema de juicios evaluativos está completamente saturado de influencia evolutiva” (2006: 114). La intuición detrás de esta premisa es que “así como las fuerzas evolutivas moldearon nuestros ojos y oídos, también moldearon nuestras creencias morales” (Vavova, 2015: 104).

Para demostrar la influencia que la selección natural ha tenido en el contenido de nuestros juicios morales, Street enumera seis juicios cuya amplia aceptación puede ser explicada por la biología evolutiva:

- El hecho de que algo favorezca la supervivencia es una razón en favor de ello.
- El hecho de que algo promueva los intereses de un miembro de la familia es una razón para hacerlo.
- Tenemos mayores obligaciones de ayudar a nuestros propios hijos que a completos extraños.
- El hecho de que alguien lo haya tratado bien a uno es una razón para tratarlo bien a cambio.
- El hecho de que alguien sea altruista es motivo para admirarlo, alabarlo y recompensarlo.
- El hecho de que alguien cometa un daño deliberadamente es una razón para evitar a esa persona o buscar su castigo. (2006: 115)

La biología evolutiva explica la aceptación humana generalizada de estos juicios basados en la idea de que promovieron el éxito reproductivo y la supervivencia de manera más efectiva que otros juicios alternativos (Street, 2006: 115). En este sentido, consideramos incorrecto ser negligente con los hijos, porque, en el fondo, no promueve el éxito reproductivo ni la supervivencia. A pesar de las diferencias culturales, históricas y sociales, estos seis juicios han sido ampliamente aceptados porque aumentaron nuestra aptitud biológica. Esto muestra, según Street, que “el contenido de los juicios evaluativos humanos ha sido tremendamente influenciado [...] por las fuerzas de la selección natural” (2006: 121).

Según Street, “las teorías realistas contemporáneas del valor afirman ser compatibles con las ciencias naturales” (Street, 2006: 109). Esto plantea un desafío para el realismo moral. Como se establece en la tercera premisa, si el realismo moral no quiere ser incompatible con las ciencias naturales, entonces “necesita tomar una posición sobre qué relación existe, si la hay, entre las fuerzas selectivas que han influido en el contenido de nuestros juicios evaluativos, por un lado, y las verdades evaluativas independientes que plantea el realismo, por otro” (2006: 121).

Este desafío genera el dilema indicado en la cuarta premisa: “los realistas tienen dos opciones: pueden afirmar o negar una relación” (Street, 2006: 121). El realismo moral requiere adoptar una posición al respecto, por ejemplo, negar que existe una relación. Elegir (a) es una opción interesante porque permite reconocer la influencia de las fuerzas evolutivas, sobre el contenido de nuestros juicios evaluativos, mientras es compatible con la ciencia, sin que su noción de independencia corra peligro, ya que no se compromete a vincular tal influencia con verdades evaluativas independientes.

Si el realista niega que exista una relación, entonces el problema es aceptar que la evolución nos ha empujado a adoptar precisamente los juicios morales que concuerdan con las verdades independientes, por mera fortuna. Sería una gran coincidencia que los juicios morales promovidos por la selección natural sean justo los que el realismo moral considera verdaderos. De esta manera, negar que existe una relación entre (1) y (2) “conduce al resultado escéptico inverosímil de que la mayoría de nuestros juicios evaluativos están fuera de lugar debido a la presión distorsionadora de las fuerzas darwinianas” (Street, 2006: 109), como se menciona en la quinta premisa del argumento.

El segundo cuerno del dilema es aceptar que existe una relación entre (1) y (2), podemos mostrarla a partir de una *explicación de rastreo*: la selección natural hizo que nuestras actitudes evaluativas rastreen aquellos eventos que satisfacen las condiciones de verdad de nuestros juicios morales. “Según esta hipótesis, nuestra capacidad para reconocer verdades evaluativas, como la velocidad del guepardo y el cuello largo de la jirafa, nos confirió ciertas ventajas que nos ayudaron a florecer y reproducirnos” (Street, 2006: 126). Los individuos que pudieron captar tales hechos y emitieron juicios de acuerdo con ellos, tenían mayor aptitud frente a quienes no lo hicieron.

La explicación de rastreo es científica porque ofrece una hipótesis acerca de cómo el curso de la selección natural muestra la amplia presencia de ciertos juicios morales, en los seres humanos, en lugar de otros (véase Street, 2006: 126). Como esta explicación es una explicación científica, está sujeta a competencia con otras teorías bajo estándares científicos, donde es superada por una alternativa llamada la *explicación del enlace adaptativo*: la tendencia a adoptar ciertos juicios morales contribuyó a la aptitud biológica porque nuestros antepasados forjaron enlaces adaptativos entre las circunstancias que los rodean y las respuestas apropiadas a ellos, haciéndolos actuar, sentir y creer de maneras ventajosas (Street, 2006: 126-127). En los seres vivos existen

varios mecanismos que sirven para vincular las circunstancias del organismo con sus respuestas de formas que tienden a promover la aptitud biológica. “Un ejemplo sencillo de tal mecanismo es el reflejo automático que hace que la mano se retire de una superficie caliente, o el mecanismo que hace que una venus atrapamoscas se cierre sobre un insecto” (Street, 2006: 127). La autora sostiene que la explicación del enlace adaptativo es superior a la de rastreo al menos respecto a tres criterios comunes de adecuación científica: parsimonia, claridad y poder explicativo.

La explicación de rastreo es menos *parsimoniosa*, porque “postula algo extra que la explicación del enlace adaptativo no hace, a saber, verdades evaluativas independientes” (Street, 2006: 129). La explicación de rastreo postula verdades morales independientes respaldadas por hechos morales para explicar por qué es adaptativo hacer ciertos juicios. Por el contrario, la explicación del enlace adaptativo explica la ventaja adaptativa de tales juicios sin la necesidad de postular verdades evaluativas independientes. Con respecto a la parsimonia, la explicación del enlace adaptativo es preferible por su simplicidad y no aumenta la ontología del mundo ya que no postula verdades evaluativas independientes.

Respecto al criterio de *claridad*, Street argumenta que la explicación de rastreo se vuelve oscura tras un examen más detenido:

Según la explicación del rastreo, hacer ciertos juicios evaluativos en lugar de otros promovió el éxito reproductivo porque estos juicios eran verdaderos. Pero ahora veamos, ¿cómo se supone que funciona exactamente esto? ¿Por qué promovería el éxito reproductivo de un organismo captar las verdades evaluativas independientes postuladas por el realista? El realista nos debe una respuesta aquí. (2006: 129-130)

La única explicación posible sobre por qué ciertos juicios morales promovieron la aptitud es que son verdaderos. Esta respuesta es insatisfactoria a la luz de siguiente pregunta: ¿exactamente por qué la aptitud de un organismo promueve verdades evaluativas independientes? No hay una respuesta clara. Por el contrario, el relato del enlace adaptativo sí la ofrece: hacemos tales juicios simplemente porque fueron adaptativos, no porque sean verdaderos.

Por último, Street argumenta que la explicación del enlace adaptativo tiene más *poder explicativo*: “Su apelación a la verdad y falsedad de los juicios en cuestión no arroja luz sobre por qué observamos el contenido específico que

observamos en los juicios evaluativos humanos; al final, simplemente reitera el punto de que creemos o no creemos en estas cosas” (2006: 134). Primero, la explicación del rastreo no da cuenta de la notable coincidencia de que las verdades morales que postula sean exactamente equivalentes a los juicios expuestos por la explicación del enlace adaptativo. En segundo lugar, la explicación del enlace adaptativo explica por qué tendemos a emitir juicios que hoy consideraríamos falsos, por ejemplo, ayudar a más personas de nuestro grupo y menos a las personas que no pertenecen a él: para nuestros antepasados fue adaptativo cooperar con personas cercanas y desconfiar de los desconocidos. Finalmente, la explicación del enlace adaptativo también explica por qué, de todos los juicios morales posibles, tenemos los que tenemos: éstos resultaron apropiados para las circunstancias de nuestros antepasados. Por el contrario, la explicación del rastreo no resuelve estos problemas. De esta manera, se apoya la sexta premisa del argumento socavante de Street.

Lo anterior muestra que el realismo moral está en problemas: o tiene que negar la relación entre (1) y (2) cayendo en un escepticismo, o aceptarla adoptando una explicación científicamente inferior a la explicación no realista del vínculo adaptativo. El argumento, según Street, muestra que la explicación del enlace adaptativo es mejor para explicar el contenido de nuestros juicios morales. Tal explicación no apela a verdades evaluativas independientes, sino al contenido de nuestros juicios evaluativos basados en lo que promovió la supervivencia y la adaptación de nuestros ancestros. Por tanto, el realismo moral se ve socavado porque las fuerzas de la evolución determinaron de manera importante el contenido de nuestros juicios morales en direcciones que nada tienen que ver con las verdades evaluativas independientes postuladas por el realismo moral.

UNA VERSIÓN DEL REALISMO MORAL BASADA EN EL REALISMO MISMO: UN EXAMEN CRÍTICO DEL ARGUMENTO DE STREET

La discusión sobre el argumento socavante de Street ha sido extensa y se han examinado varios aspectos de su crítica. David Copp (2008) sostiene que la explicación del rastreo y la del enlace adaptativo son compatibles, por lo que adopta una postura realista alternativa para dar cuenta de la relación entre (1) y (2), llamada *teoría moral centrada en la sociedad*. Erik Wielenberg (2010),

por otro lado, discute el primer cuerno del dilema e intenta mostrar que el escepticismo no se sigue de negar la relación entre las verdades evaluativas independientes postuladas por el realista y la influencia de la selección natural en el contenido de nuestros juicios morales. Para David Enoch (2011), si asumimos que la meta de la evolución es “buena”, entonces no es extraña la coincidencia de que nuestras creencias normativas hayan sido moldeadas por la evolución hacia esa meta. Marc Artiga (2015) utiliza la teoría naturalista de la teleosemántica para argumentar que la explicación del rastreo no es inferior a la del enlace adaptativo. En un artículo más reciente, Víctor Parra (2021) señala cómo la distinción hecho/valor es la base de los argumentos socavantes, por lo que una propuesta (semántica u ontológica) que niegue tal distinción puede hacerle frente. Nuestra estrategia será diferente: intentaremos defender el realismo moral desde tres características que consideramos fundamentales. Presentaremos a detalle la noción de independencia de las actitudes evaluativas para introducir en la discusión otras características importantes del realismo moral —como el cognitivismo, el lenguaje representacional, así como la relación entre propiedades morales y hechos naturales—, ofreciendo una versión más precisa de la explicación del rastreo, donde se muestre que no es realmente inferior a la del enlace adaptativo.

Nuestro argumento se basa en una revisión de la primera premisa del argumento de Street. “Realismo moral” es un término técnico y, por tanto, existe más de una definición correcta. Para Street, “la afirmación del realismo sobre el valor [...] es que hay al menos algunos hechos o verdades evaluativas que se mantienen independientemente de todas nuestras actitudes evaluativas” (Street, 2006: 110). La independencia de las actitudes evaluativas es, sin duda, una de las principales características del realismo moral; sin embargo, para comprenderla plenamente es necesario hacer explícito que el realismo moral es una forma de cognitivismo. El cognitivismo moral defiende que los juicios morales expresan creencias y pueden ser evaluados bajo criterios de verdad o falsedad. “Debido a que se cree que las creencias son descripciones, el cognitivismo a veces se denomina descriptivismo” (Fisher, 2011: 6).

Una razón por la cual el realismo moral sostiene que los hacedores de verdad (*truthmakers*) de los juicios morales son independientes de nuestras actitudes evaluativas es por considerar que no pretenden expresar nuestras opiniones, deseos, creencias, emociones o teorías morales, sino describir propiedades morales en el mundo natural. Esta afirmación hace del realismo moral que

defendemos una postura cognitivista y naturalista. El “pensamiento clave para el cognitivismo es que la oración [un juicio moral] pretende describir cómo son las cosas” (Bedke, 2018: 293). Además, una “visión es cognitivista si permite que una clase central de juicios dentro de un dominio cuenten como creencias, capaces de ser verdaderas o falsas en virtud de su representación más o menos precisa de los hechos dentro del dominio” (Shafer-Landau, 2003: 17). Con los juicios morales pretendemos describir propiedades morales del mundo, es decir, los rasgos morales de las acciones, de los comportamientos, de las relaciones, de las personas, etcétera. Por ejemplo, “la tauromaquia es cruel”, es un juicio moral que pretende describir una propiedad moral de la tauromaquia, más allá de si la gente piensa que la tiene o no. En consecuencia, los juicios morales son verdaderos o falsos si describen de manera adecuada las propiedades morales del mundo, independientemente de si las personas creen o no que éstas se encuentran en ciertos tipos de acciones, agentes e instituciones.

A diferencia de otros, los juicios morales refieren a propiedades morales en el mundo, como la crueldad, la consideración, la avaricia, la lealtad, la deshonestidad, la malicia, etc. La crueldad no es una entidad que el realista moral agregue a la ontología del mundo, sino que ya está presente en él. En este sentido, la tesis ontológica del realismo moral sería que existen propiedades morales (crueldad, honestidad, malicia, perversión, etc.) en el mundo natural (en acciones, comportamientos, interacciones, relaciones, personas, etc.). Los términos que utilizamos en este tipo de juicios describen las propiedades morales que están en el mundo natural.

Mientras para los no naturalistas hay algunas cosas que no podrían aparecer en la imagen científica de lo que existe, los “naturalistas afirman que las únicas cosas que existen son aquellas cosas que aparecerían en la imagen científica de lo que existe” (Fisher, 2011: 7). De acuerdo con el realismo moral naturalista, las propiedades morales objetivas están constituidas por hechos naturales, es decir, existen objetivamente en el mundo. “Una propiedad es objetiva si existe independientemente de las actitudes —es decir, las creencias, deseos, intenciones, y emociones— de cualquier evaluación hecha por algún individuo o grupo particular” (van Roojen, 2015: 100). Por ejemplo, si la crueldad es una propiedad moral objetiva de la tauromaquia, entonces ésta es cruel sin importar las creencias, opiniones, deseos y sentimientos que cualquier individuo o grupo particular pudiera tener. Las propiedades morales están

constituidas por hechos naturales, los cuales pueden ser investigados usando los métodos estándar de las ciencias naturales y sociales (véase van Roojen, 2015: 210). Al igual que David Brink (1989: 157-159) y Nicholas Sturgeon (1992: 98), creemos que las propiedades morales están constituidas por hechos naturales objetivos. Volviendo a la tauromaquia, la crueldad consiste en algunos hechos naturales, por ejemplo, en el dolor, el sufrimiento y el estrés que el torero causa al toro con sus acciones.

De acuerdo con el realismo moral, las propiedades morales están constituidas por hechos naturales objetivos a los que los términos se refieren. ¿Cómo las detectamos? Por medio de nuestra cognición moral, es decir, un conjunto de capacidades psicológicas que permiten a los humanos hacer juicios morales, seguir principios morales, y decidir qué principios morales seguir (Decety y Wheatley, 2015). Andrés Luco (2019) argumenta que los hallazgos de Jean Decety y Thalia Wheatley son compatibles con una teoría de la función evolutiva de la cognición moral, cuya función es promover imparcialmente el bienestar entre los agentes que interactúan en el contexto de un dilema social. De esta manera, la cognición moral fue seleccionada evolutivamente debido a su tendencia a promover imparcialmente el bienestar de los agentes que interactúan y se enfrentan a conflictos sociales. Christian Welzel (2014: 58) apoya esta idea, cuando sostiene que el proceso de empoderamiento humano fue impulsado principalmente por las acciones cooperativas que promovieron el bienestar.

La “cognición moral contribuyó a la supervivencia y reproducción de nuestros ancestros homínidos al motivar un comportamiento cooperativo que promovió imparcialmente el bienestar dentro de poblaciones indefinidamente extendidas de agentes que enfrentaban un dilema social” (Luco, 2019: 438). Ésta promovió imparcialmente el bienestar con la suficiente frecuencia y alto grado como para dar a los ancestros que poseían el rasgo una ventaja de aptitud inclusiva. Ésta no es quizá la única función de la cognición moral, es probable que durante su larga historia evolutiva haya adquirido funciones adicionales.

La cognición moral detecta las propiedades morales que promueven o afectan el bienestar del grupo, con las cuales elaboramos juicios morales al respecto. Los “usos de los términos y conceptos morales están causalmente regulados por las propiedades de las acciones, agentes e instituciones que impactan en la promoción imparcial del bienestar” (Luco, 2019: 439). Los términos y conceptos morales que utilizamos en nuestros juicios morales se

refieren a las propiedades de bienestar, por ejemplo, las necesidades humanas básicas, que son hechos naturales objetivos en tanto científicamente observables (véanse Constanza *et al.*, 2007; Deci y Ryan, 2000).

El realismo moral es una forma de cognitivismo al sostener que los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos en virtud de informar correctamente sobre ciertas propiedades morales en el mundo natural. “Los realistas no sólo piensan que el lenguaje y el pensamiento morales pretenden describir o representar, sino que creen que hay propiedades [...] morales independientes de la mente que a veces describimos o representamos con precisión” (Bedke, 2018: 296). La verdad o falsedad de los juicios morales no depende de nuestras actitudes evaluativas, sino de la correcta descripción o representación de las propiedades morales constituidas por hechos morales. Para cualquier tipo de realismo moral, los hechos son las condiciones de verdad de nuestros juicios evaluativos, es decir, no se puede ignorar la existencia de los hechos como una de sus tesis fundamentales, porque, después de todo, éstos determinan si un juicio evaluativo es verdadero o falso, en tanto describe o no, de manera adecuada, lo que pretende. Los realismos morales se diferencian en su explicación de la relación entre las propiedades morales y los hechos naturales. Debido a este compromiso con el cognitivismo, para el realismo moral, la verdad o falsedad de los juicios evaluativos es independiente de nuestras actitudes evaluativas.

Para esta visión del realismo moral, el lenguaje moral es representacional y sus hacedores de verdad son propiedades morales que están constituidas por hechos naturales, por lo tanto, se comporta de manera muy similar a otros lenguajes de representación. Los juicios morales tienen significado y refieren a las propiedades morales del mundo. Tanto la frase “La corrupción es común” como “La corrupción es incorrecta” son enunciados que podemos afirmar o negar y asignar valores de verdad basados en las propiedades de los hechos que pretenden describir. De ahí que estas descripciones sean verdaderas o falsas independientemente de nuestras opiniones sobre esos hechos. Un fanático de la tauromaquia podría reconocer que el juicio moral “La tauromaquia es cruel”, es verdadero en tanto describe de manera correcta una propiedad moral de esa acción. A pesar de agregar que esa crueldad está presuntamente justificada en la cultural.

La posición cognitivista del realismo moral permite comprender mejor la afirmación de que la verdad o falsedad de los juicios evaluativos es independiente de nuestras actitudes evaluativas, además ayuda a distinguirlo de

otras posiciones metaéticas. A diferencia del no cognitivismo, como el expresivismo y el emotivismo, el realismo moral sostiene que “el discurso moral o normativo es completamente representacional, es decir, completamente factual y evaluable en términos de verdad o falsedad, que expresa creencias, que intenta describir la parte normativa del universo” (Enoch, 2018: 30); y a diferencia del constructivismo, sostiene que los juicios morales “no se hacen verdaderos por nuestros procedimientos de toma de decisiones, o por nuestro respaldo, o por nada sobre nosotros y nuestras perspectivas” (Enoch, 2018: 30). Su verdad o falsedad depende de la adecuación entre las descripciones y las propiedades morales de los hechos.

En una tesis cognitivista, la noción de independencia de las actitudes evaluativas establece que el lenguaje evaluativo es representacional en tanto intenta describir la realidad moral. En este lenguaje, los hechos juegan un papel fundamental, pues de ellos depende la verdad o falsedad de las proposiciones. ¿Cómo aclara esto la explicación del rastreo mencionada anteriormente? Frente al dilema generado por las tesis del realismo moral y de la biología evolutiva, Street cree que el realismo moral puede afirmar una relación de rastreo entre las verdades evaluativas independientes y la influencia de la selección natural en el contenido de nuestros juicios evaluativos. Según su explicación del rastreo, “nuestra capacidad para reconocer verdades evaluativas [...] nos confirió ciertas ventajas que nos ayudaron a prosperar y reproducirnos” (Street, 2006: 126). Los juicios evaluativos verdaderos proporcionaron las mejorías selectivas a nuestros antepasados. De esta manera, el realismo moral señala las ventajas evolutivas de captar las verdades evaluativas: “seguramente [...] es ventajoso reconocer las verdades evaluativas; seguramente promueve la supervivencia propia [...] poder captar lo que uno tiene razones para hacer, creer y sentir” (Street, 2006: 125).

Ahora bien, no está del todo claro cómo el realismo moral propone captar verdades evaluativas independientes, como afirma Street. Esto sugiere que la tesis del realismo moral sobre las verdades morales es completamente ontológica, sin embargo, creemos que no es así. Como destacamos, la tesis de las verdades evaluativas independientes afirma que nuestros juicios evaluativos son enunciados representacionales con los cuales intentamos describir propiedades morales en el mundo natural. En este sentido, su veracidad o falsedad depende únicamente de describir correctamente la propiedad moral en cuestión. Sin duda, hay un elemento ontológico en esta tesis, pues asume ciertas propiedades

morales constituidas por hechos naturales en virtud de los cuales los juicios evaluativos son verdaderos o falsos, según estén adecuadamente representados o no. Pero es diferente afirmar que hay propiedades morales (independientes) a verdades evaluativas (independientes). La tesis sobre las segundas es más bien semántica, pues expone una forma cognitivista de entender el discurso moral.

A su vez, no debemos pensar en que hay una capacidad especial para reconocer hechos evaluativos en virtud de los cuales un juicio evaluativo puede ser verdadero o falso. John Leslie Mackie ya había expresado esta preocupación con el argumento de rareza:

Si hubiera valores objetivos, entonces serían entidades o cualidades o relaciones de un tipo muy extraño, completamente diferente de cualquier otra cosa en el universo. En consecuencia, si fuéramos conscientes de ellos, tendría que ser por alguna facultad especial de percepción moral o intuición, completamente diferente de nuestras formas ordinarias de conocer todo lo demás. (1977: 38)

Entre otras cuestiones surgidas de tal argumento, para Mackie habría una dificultad epistemológica en dar cuenta de nuestro conocimiento de las entidades o rasgos evaluativos y sus vínculos con los rasgos naturales —de los cuales serían consecuencias—, por lo que señala la necesidad de postular una capacidad especial.

Esta facultad especial, referida por Mackie, es nuestra cognición moral. Como explicamos, ésta es un conjunto de capacidades psicológicas que permiten detectar las propiedades morales relacionadas con el bienestar del grupo y, a partir de ello, elaborar juicios morales al respecto. Si el lenguaje evaluativo es representacional, con él intentamos describir las propiedades morales del mundo natural. Éstas son reconocidas a partir de nuestra cognición moral, la cual fue seleccionada evolutivamente debido a su tendencia a promover, de manera imparcial, el bienestar de los agentes que interactúan frente a esta clase de dilemas morales.

Según Street, la explicación del rastreo afirma que tenemos la capacidad de reconocer verdades evaluativas, la cuales nos brindan ventajas adaptativas para sobrevivir y reproducirnos. Podemos entender tal habilidad a partir de la cognición moral; además, no debemos confundir la tesis semántica de las verdades evaluativas independientes con la tesis ontológica de las propiedades morales. En consecuencia, se debe especificar la descripción de la explicación

del rastreo para dar cuenta de la relación entre (1) y (2). Ésta consistiría en reconocer las propiedades existentes en el mundo por medio de nuestra cognición moral, pues nuestros juicios evaluativos son verdaderos o falsos en virtud de representar correctamente esas propiedades constituidas por hechos naturales, de los cuales algunos involucran rasgos evolutivos, es decir, promueven la aptitud biológica.

Antes de probar esta nueva versión de la explicación del rastreo bajo los criterios de parsimonia, claridad y poder explicativo (estándares científicos usados por Street para atacarlo), nos gustaría señalar un posible vacío en su argumento. Ella sostiene que, si el realista moral no quiere ser incompatible con la ciencia, debe explicar la relación entre su tesis, de que las verdades evaluativas son independientes de nuestras actitudes evaluativas, y la tesis evolutiva, sobre la influencia de la selección natural en el contenido de nuestras creencias evaluativas. Esto genera, según Street, el siguiente dilema: el realismo moral tiene que negar una relación entre la tesis realista (1) y la evolutiva (2) o aceptar que existe una relación entre ellas. La autora propone la explicación del rastreo como una opción del realismo moral para explicar tal relación. El problema es su inaceptabilidad sobre bases científicas porque es una explicación inferior a la del enlace adaptativo en relación con los criterios de parsimonia, claridad y poder explicativo. En este paso, lo extraño es que los parámetros por los cuales la explicación del rastreo es inferior no tienen que ver con la relación entre (1) y (2), lo cual era el desafío que el realismo moral tenía que explicar. Para que dos explicaciones compitan es importante que traten de dar cuenta del mismo fenómeno (en este caso, la relación entre (1) y (2)). Si bien la del rastreo explica tal relación, la del enlace adaptativo no lo hace. Entonces, ¿cómo pueden competir si no intentan explicar el mismo fenómeno?

La explicación del enlace adaptativo no refiere a la relación entre (1) y (2). Los criterios de parsimonia, claridad y poder explicativo a partir de los cuales Street contrasta la explicación del rastreo con la del enlace adaptativo muestran la tendencia que tenemos a adoptar ciertos juicios evaluativos en lugar de otros, por qué tales juicios contribuyeron a la adecuación y por qué observamos su contenido específico. Estos aspectos corresponden estrictamente a la tesis evolutiva. Sin embargo, se deja de lado la relación entre la tesis de las verdades evaluativas independientes y la de la influencia de la selección natural en nuestras creencias morales. Dada esta advertencia, la pregunta para

Street sería: ¿por qué el hecho de que la explicación del rastreo sea inferior a la del enlace adaptativo, con respecto a la tesis evolutiva, también la hace inaceptable para dar cuenta de la relación entre las tesis realistas y evolutivas? El resultado sería diferente si contrastamos la explicación del rastreo y la del enlace adaptativo bajo los criterios señalados por Street —no sólo en relación con la tesis evolutiva, sino también la explicación de la relación entre la tesis realista (1) y la evolutiva (2)—, que es el núcleo del dilema.

RECONSIDERACIÓN DE LA SUPERIORIDAD DE LA EXPLICACIÓN DEL ENLACE ADAPTATIVO SOBRE LA DEL RASTREO

Hemos tratado de contextualizar el realismo moral, y la explicación del rastreo, a partir de sus características básicas: su carácter cognitivista, su afirmación semántica de que el lenguaje evaluativo es representacional y su tesis de que los juicios evaluativos son verdaderos o falsos en virtud de corresponder o no con determinadas propiedades morales constituidas por los hechos naturales. En consecuencia, la explicación del rastreo sostendría que podemos describir propiedades morales del mundo en tanto nuestros juicios evaluativos pueden ser verdaderos o falsos independientemente de nuestros intereses y deseos. Algunas de las propiedades morales que determinan los valores de verdad de nuestros juicios morales están constituidas por hechos evolutivos. Por ejemplo, el juicio “Cuidar de nuestros hijos es correcto” es verdadero en virtud del hecho evolutivo de que cuidarlos promueve nuestra *aptitud biológica*. O el juicio “No ser recíproco ante actitudes cooperativas es correcto” es falso en tanto no promueve nuestra *aptitud biológica*.

Llamar la atención sobre los puntos que acabamos de analizar, y los mencionados al final del último apartado, no sólo nos permite reexaminar y fortalecer la posición del realismo moral con algo de mayor justicia, sino también reevaluar otro de los de puntos de ataque de Street: la supuesta inferioridad científica de la explicación del rastreo en comparación con la del enlace adaptativo. Según la autora, esta última es una mejor tesis científica que la primera dada su presunta superioridad en tres aspectos: parsimonia, claridad y poder explicativo. Veamos cómo la versión del realismo moral que proponemos permite reconsiderar este tema.

Según Street, la explicación del rastreo es menos parsimoniosa respecto de la del enlace adaptativo al postular verdades evaluativas independientes para explicar por qué es adaptativo hacer ciertos juicios; también es menos clara porque no responde cómo promueve el éxito reproductivo de un organismo, y, finalmente, tiene menos poder explicativo porque no responde tres cuestiones clave: (a) por qué las verdades que propone el realista resultan ser exactamente los mismos juicios que forman los juicios adaptativos entre las circunstancias y las respuestas, (b) por qué tendemos a hacer ciertos juicios que hoy consideraríamos falsos, y (c) por qué esos juicios morales dentro de todos los posibles. Para Street, puesto que la explicación del enlace adaptativo es científicamente superior a la del rastreo, relacionada de manera directa con el realismo moral (véase el dilema presentado en la cuarta premisa), esta última debe abandonarse.

A diferencia de lo anterior, consideramos que la explicación del rastreo no es menos parsimoniosa, oscura y con menor poder explicativo que la del enlace adaptativo, por las siguientes razones. En cuanto a la *parsimonia*, las verdades evaluativas no son algo postulado por la explicación del rastreo, mucho menos ontológicamente. La tesis detrás de esta postulación es que los juicios morales son verdaderos o falsos en virtud de describir o representar de manera adecuada ciertas propiedades morales constituidas por hechos naturales. Entonces, la verdad o falsedad de los juicios es independiente de nuestras actitudes evaluativas. En este sentido, la explicación del rastreo no postula verdades independientes para explicar por qué es adaptativo hacer ciertos juicios evaluativos; simplemente reflejaron un rasgo evolutivo e independiente. Es claro que no hay nada adicional, ontológicamente hablando, postulado por la tesis del rastreo.

En relación con el criterio de claridad, el problema con la explicación del rastreo fue que no podía dar cuenta de por qué captar las verdades evaluativas independientes promueve el éxito reproductivo de un organismo. Una vez más, el realismo moral no intenta captar verdades, más bien sostiene que con los juicios morales pretendemos describir o representar las propiedades morales constituidas por los hechos naturales, por lo que su verdad o falsedad depende de si lo hacen adecuadamente o no. La pregunta entonces sería: ¿por qué representar de manera correcta una propiedad moral a partir de un juicio moral promueve la aptitud de un organismo? Desde esta perspectiva, la representación adecuada de una propiedad moral a través de un juicio evaluativo promueve nuestra aptitud

biológica, pues impide adoptar otros que causarían el detrimento de nuestro bienestar (porque un individuo o grupo cree que son ciertos). Un ejemplo es evitar tomar como verdadero “es correcto no alimentar a sus propios hijos”, simplemente porque un individuo o grupo lo cree. La explicación del rastreo mostraría cómo tal juicio es falso porque es un hecho evolutivo, independiente de las actitudes evaluativas personales o del grupo, que no hacerlo va en contra de su aptitud. En resumen, es más probable adoptar juicios que promuevan la aptitud biológica si su verdad o falsedad se basa en hechos independientes (contrario a lo que pasaría si dependieran de nuestras actitudes evaluativas). Por simple lógica evolutiva, es más adaptativo hacer juicios cuyas condiciones de verdad son independientes de nosotros que hacerlos descansar en ficciones (véase Mackie, 1977) o en el vaivén de nuestras actitudes evaluativas, ya que las primeras están ancladas en una realidad menos contingente.

Por último, para Street la explicación del enlace adaptativo tiene mayor poder explicativo en relación con tres cuestiones relevantes en disputa. La versión del realismo moral que desarrollamos (y su respectiva explicación del rastreo) resuelve estas preguntas. Respecto a la primera, el realismo moral no postula verdades evaluativas independientes, sino propiedades morales independientes de nuestras actitudes evaluativas. Por tanto, el primer tema en disputa no es problemático porque las propiedades morales están constituidas por hechos naturales con efectos causales y, dada la explicación anterior de por qué captarlos y representarlos es adaptativo, se soluciona el tema de la coincidencia exigido por Street: tenemos ciertos juicios evaluativos y no otros, pues resultan adaptativos al representar fielmente hechos del mundo. Recordemos el papel de nuestra cognición moral en ello.

En relación con el segundo problema, desde la explicación del rastreo, los hechos adaptativos pueden cambiar con el tiempo. Lo que es adaptativo en t_1 puede no serlo en t_2 . El hecho de ayudar sólo a los de nuestro grupo y discriminar a los extraños podría haber sido adaptativo en la historia evolutiva ancestral, pero ya no lo sería en el contexto globalizado actual. Esto explicaría por qué tendemos a mantener tal juicio incluso si lo consideramos falso. Para el realismo moral que defendemos, el valor de verdad está determinado por un hecho, pero si éste cambia, las condiciones de la verdad también cambian (esto será importante cuando discutamos el desafío de contingencia).

Finalmente, el tercer punto, ¿por qué de todos los juicios evaluativos lógicamente posibles tenemos los que tenemos? Según Street, la explicación del

enlace adaptativo responde que sólo tenemos los juicios que fueron adaptativos; pero según nuestra tesis del rastreo, los juicios apelan a los hechos naturales como condiciones de verdad, tenemos aquellos juicios que tienen condiciones de verdad basadas en hechos. Más aún, no todos los juicios lógicamente posibles son adaptativos, tenemos aquellos juicios que, en virtud de referir a hechos independientes de nuestras actitudes evaluativas, confirieron aptitud biológica a quienes los adoptaron. En resumen, consideramos verdaderos sólo aquellos juicios cuyas condiciones de verdad son hechos adaptativos. Por ejemplo, es un hecho que valorar a las plantas más que a los seres humanos o incitar la traición no confiere aptitud. Por esta razón, no los consideramos verdaderos, aunque sean lógicamente posibles.

Nuestra versión del realismo moral responde a los argumentos socavantes modales y de parsimonia que describimos en la primera sección. Respecto a este último, argumentamos que nuestro realismo no postula una ontología más onerosa: las propiedades morales están constituidas por hechos naturales, en los cuales se basa la verdad de nuestros juicios morales. Esto de ninguna manera implica postular la existencia de hechos morales extra de otro tipo. Además, la facultad moral especial, que para Mackie era raro postular, es la cognición moral. En tanto al desafío de contingencia, o el argumento de refutación modal, es posible argumentar que el realismo moral no necesita defender la existencia de una relación necesaria entre nuestros juicios morales y hechos morales eternos e inmutables; una versión más modesta sólo defiende una relación contingente entre ellos, lo cual es suficiente para responder al desafío de contingencia. Desde este punto de vista, las verdades morales pueden cambiar con el tiempo, si las circunstancias cambian, pero eso no las hace menos reales. Como se mencionó con los ejemplos de tener preferencias dentro del grupo y discriminar a los extraños, lo adaptativo en t_1 puede no serlo en t_2 . Esto significaría que una proposición como “Dar un trato preferencial a los miembros de su grupo en lugar de a los de otro grupo es moralmente permisible” podría ser verdadera en t_1 y falsa en t_2 . De manera similar, dicha proposición puede ser verdadera para un grupo que sufre hostilidades injustas por parte de otro grupo y al mismo tiempo ser falsa en otra parte del planeta donde no las hay. Que el valor de verdad de una proposición cambie con el *contexto (temporal, espacial o cultural)* no significa que no esté basada en hechos independientes de nuestras actitudes evaluativas. Una versión más fuerte del

realismo sostendría que las verdades morales son necesarias y atemporales, pero esto no es lo defendido aquí.

CONCLUSIONES

Argumentamos una manera en la que el realismo moral evita algunos de los principales desafíos planteados por los argumentos socavantes. Al llamar la atención y desarrollar algunas de sus características básicas (con frecuencia ignoradas por la literatura), ofrecimos una respuesta al argumento modal, seminal (o el desafío de contingencia), al argumento de la parsimonia y al formulado por Street. Resaltamos tres características fundamentales del realismo moral que, desde nuestra perspectiva, no deben ser ignoradas en el debate: su carácter cognitivista, su afirmación de que el lenguaje evaluativo es representacional y la tesis de que las propiedades morales son los hacedores de verdad de los juicios evaluativos. Centrarnos en estos elementos nos permitió argumentar que la explicación del rastreo no es inferior a la del enlace adaptativo, uno de los puntos principales de las críticas de Street al realismo moral. Si nuestro argumento es correcto, el realismo moral y la explicación del rastreo pueden explicar la relación entre la tesis realista y la evolutiva. Por lo tanto, el realismo moral no está socavado.

BIBLIOGRAFÍA

- Artiga, Marc (2015), “Rescuing tracking theories of morality”, *Philosophical Studies*, vol. 172, pp. 3357-3374.
- Bedke, Matthew (2018), “Cognitivism and non-cognitivism”, en Tristram McPherson y David Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Nueva York, Routledge, pp. 292-307.
- Brink, David (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Costanza, Robert, Brendan Fisher, Saleem Ali, Caroline Beer, Lynne Bond, Roelof Boumans, Nicholas L. Danigelis, Jennifer Dickinson, Carolyn Elliott, Joshua Farley, Diane Elliott Gayer, Linda MacDonald Glenn, Thomas Hudspeth, Dennis Mahoney, Laurence McCahill, Barbara McIntosh, Brian Reed, S.

- Rizvi, Donna M. Rizzo, Thomas Simpatico y Robert Snapp (2007), “Quality of life: An approach integrating opportunities, human needs, and subjective well-being”, *Ecological Economics*, vol. 61, núms. 2-3, pp. 267-276.
- Copp, David (2008), “Darwinian skepticism about moral realism”, *Philosophical Issues*, vol. 18, pp. 186-206.
- Darwin, Charles (1888), *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Princeton, Princeton University Press.
- Darwin, Charles (1859), *On the Origin of Species*, Londres, John Murray.
- Decety, Jean y Thalia Wheatley (eds.) (2015), *The Moral Brain: A Multidisciplinary Perspective*, Cambridge, MIT Press.
- Deci, Edward L. y Richard M. Ryan (2000), “The ‘what’ and ‘why’ of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior”, *Psychological Inquiry*, vol. 11, núm. 4, pp. 227-268.
- Enoch, David (2018), “Non-naturalistic realism in metaethics”, en Tristram McPherson y David Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Nueva York, Routledge, pp. 29-42.
- Enoch, David (2011), *Taking Morality Seriously*, Oxford, Oxford University Press.
- Fisher, Andrew (2011), *Metaethics. An Introduction*, Durham, Acumen.
- Hopster, Jeroen y Michael Klenk (2020), “Why metaethics needs empirical moral psychology”, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 52, núm. 155, pp. 27-54.
- Joyce, Richard (2006), *The Evolution of Morality*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Lillehammer, Hallvard (2010), “Methods of ethics and the descent of man: Darwin and Sidgwick on ethics and evolution”, *Biology and Philosophy*, vol. 25, pp. 361-378.
- Luco, Andrés (2019), “How moral facts cause moral progress”, *Journal of the American Philosophical Association*, vol. 5, núm. 4, pp. 429-448.
- Mackie, John Leslie (1977), *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Londres, Penguin.
- Parra, Víctor (2021), “Two versions of the evolutionary debunking arguments and their challenges to moral realism”, *Filosofía e História da Biologia*, vol. 16, núm. 1, pp. 87-112.
- Pözlner, Thomas y Jennifer Cole Wright (2020), “Anti-realist pluralism: A new approach to folk metaethics”, *Review of Philosophy and Psychology*, vol. 11, núm. 1, pp. 53-82.
- Roojen, Mark van (2015), *Metaethics: A Contemporary Introduction*, Nueva York, Routledge.

- Rosas, Alejandro (2020), “Contra el desprestigio evolucionario de la moral”, conferencia presentada en el *Coloquio Teoría Moral Enfoques Contemporáneos*, segunda sesión, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, 9 de diciembre 2020.
- Ruse, Michael y Edward O. Wilson (1986), “Moral philosophy as applied science”, *Philosophy*, vol. 61, pp. 173-192.
- Shafer-Landau, Russ (2003), *Moral Realism. A Defense*, Oxford, Clarendon Press.
- Sturgeon, Nicholas (1992), “Nonmoral Explanations”, *Philosophical Perspectives*, vol. 6, pp. 97-117.
- Street, Sharon (2006), “A Darwinian dilemma for realist theories of value”, *Philosophical Studies*, vol. 127, pp. 109-166.
- Vavova, Katia (2015), “Evolutionary debunking of moral realism”, *Philosophy Compass*, vol. 10, pp. 104-116.
- Welzel, Christian (2014), *Freedom Rising: Human Empowerment and the Quest for Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wielenberg, Erik J. (2010), “On the evolutionary debunking of morality”, *Ethics*, vol. 120, pp. 441-464.

MAXIMILIANO MARTÍNEZ BOHÓRQUEZ: Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Colombia. Profesor-Investigador del Departamento de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa (UAM-C). Ha realizado estancias de investigación postdoctoral en el programa de Historia y Filosofía de la Ciencia en Florida State University, en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Bielefeld y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus áreas de investigación son la filosofía de la biología y la filosofía moral.

ALEJANDRO MOSQUEDA: Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, Maestro y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde el 2021. Realizó una estancia posdoctoral en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, sobre realismo moral y argumentos socavadores; y una estancia de investigación posdoctoral en el Centro de Investigaciones sobre América del Norte de la UNAM, sobre discriminación y opresión hacia los mexicoamericanos en Estados Unidos. Ha sido profesor en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y

en el Departamento de Humanidades de la UAM, Cuajimalpa. Actualmente es profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes. Sus líneas de investigación son ética, metaética, filosofía social y filosofía política.

JORGE OSEGUERA: Licenciado en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde también obtuvo un diplomado en bioética. Durante su licenciatura llevó a cabo un intercambio en University of California. Recibió una beca Fullbright-García Robles para realizar su posgrado en Florida State University, donde realizó, bajo la dirección de Michael Bishop, su maestría, especializándose en ética evolucionista, y su doctorado, especializándose en teorías del bienestar. Ha dictado clases en Florida State University y en University of Colorado, Boulder. Actualmente es profesor investigador en el Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas (CINCCO) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEMOR). Se inclina por las metodologías empíricas e interdisciplinarias para aproximarse a problemas en la ética y la filosofía política. Su principal línea de investigación es el bienestar. Actualmente busca desarrollar un marco teórico y conceptual para investigar el bienestar de manera transdisciplinar.

D. R. © Maximiliano Martínez Bohórquez, Ciudad de México, enero-junio 2023.

D. R. © Alejandro Mosqueda, Ciudad de México, enero-junio 2023.

D. R. © Jorge Oseguera, Ciudad de México, enero-junio 2023.

RESEÑAS

IAN H. ANGUS (2021), *GROUNDWORK OF PHENOMENOLOGICAL MARXISM: CRISIS, BODY, WORLD*, LANHAM/BOULDER/NUEVA YORK/LONDRES, LEXINGTON BOOKS, 539 PP.

El propósito de esta obra es acercar la fenomenología, en especial la husserliana, con el marxismo, así como replantear ciertas ideas de Marx en clave fenomenológica. En particular, explora líneas de pensamiento abiertas tanto en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de Edmund Husserl, como en *El capital*, de Karl Marx. A partir de esto se desarrolla un marxismo fenomenológico adecuado para reflexionar sobre las crisis culturales y ecológicas del siglo XXI. Su punto de partida es el reconocimiento de que una fenomenología crítica —o como prefiere denominarla Ian Angus, socrática— debe reflexionar sobre la crisis del sentido y del valor que el mundo tiene para nosotros, aunque para hacerlo deba ir más allá de los planteamientos del fundador de esta corriente filosófica.

Los argumentos de este libro giran en torno a una concepción filosófica original asumida como fenomenológica, no solamente por su raigambre husserliana y por la metodología que emplea, sino también porque se empeña en recuperar el origen experiencial del pensamiento científico. Por otro lado, Angus acude con mucha pertinencia a la crítica de la economía política de Marx para reflexionar sobre problemáticas socio-culturales de la actualidad, entre las cuales incluye dinámicas sociales derivadas de una representación social del valor que se basa el precio de la mercancía y en una abstracción de nuestra experiencia concreta del mundo de la vida, abstracción que dificulta el planteamiento del problema del sentido y valor que el mundo tiene para nosotros. Estas dinámicas sociales se expresan en el uso social de la tecnología, el colonialismo y la devastación medioambiental, entre otros fenómenos analizados por Angus.

El título del libro, cuya traducción podría ser *Prolegómenos o trabajo preparatorio para una fenomenología marxista*, anuncia el tipo de pensamiento que encuentra forma en él: una fenomenología que reflexiona acerca de las crisis actuales con una mirada agudizada por la lectura de Marx en lo concerniente a las relaciones sociales sistemáticas que les subyacen, así como con la vocación

de no renunciar a intervenir en los problemas prácticos del presente en aras de las promesas de consolidar una ciencia en el futuro (pp. 492, 494).

A nivel meramente exegético, Ian Angus ofrece pautas muy sugerentes para leer de manera crítica las dos principales obras en las que se basa, *La crisis* y *El capital*, donde encuentra las ideas germinales del marxismo fenomenológico, cuyo terreno busca preparar en el libro reseñado. Respecto a los pasajes de *La crisis* relativos a la ontología que subyace a la comprensión moderna de la naturaleza, Angus analiza el problema del ocultamiento moderno del mundo de la vida, así como de una racionalidad que no sea meramente calculadora y parta del revestimiento matemático de la realidad. Angus relaciona las ideas de esta obra con problemáticas estudiadas por Marx en *El capital*, como la conformación moderna del capitalismo, o la de la subsunción de todo valor real, o de uso, a valor de cambio —es decir, la creciente mercantilización de todo objeto de valor—. Por otra parte, Angus reconstruye y desarrolla fenomenológicamente una ontología del trabajo no explicitada en *El capital*, pero que de acuerdo con él opera en muchos de los argumentos de Marx en esta y otras obras. *Groundwork of Phenomenological Marxism* no es una obra enciclopédica ni histórica.

Angus se apoya en trabajos precursores al suyo de pensadores cercanos a la fenomenología y al marxismo asociados con la teoría crítica, como Herbert Marcuse y Max Horkheimer. El importante lugar que estos pensadores ocupan en esta obra frente a otros —como Enzo Paci, a quien se retoma de manera superficial, o a Tran Duc Thao, el cual no es mencionado— se explica porque conocieron y estudiaron *La crisis* de Husserl, por lo cual tienen especial relevancia para los argumentos que desarrolla el propio Angus. El lector latinoamericano puede echar de menos a Sartre y a su *Crítica de la razón dialéctica*,⁵ pues el propósito de este libro es afín, en buena parte, al proyecto filosófico de Bolívar Echeverría, quien también buscó desarrollar líneas de pensamiento en los lindes entre la fenomenología existencialista de Sartre y Heidegger, por un lado, y el marxismo, por el otro, con el propósito de reflexionar acerca de

⁵ Véase Jean Paul Sartre (2004), *Crítica de la razón dialéctica*, tomo I, Buenos Aires, Editorial Losada y (2005), *Crítica de la razón dialéctica*, tomo II, Buenos Aires, Editorial Losada.

problemáticas de filosofía de la cultura, especialmente en el contexto de la modernidad latinoamericana.⁶

Más allá las secciones en que se divide el libro, a mi juicio, una primera parte de *Groundwork of Phenomenological Marxism* consiste en una discusión crítica y sistemática de *La crisis*, centrada en el problema de la crisis de sentido y valor de la ciencia para la cultura. Basado en esta obra póstuma, publicada en *Husserliana* VI y en los textos complementarios compilados en *Husserliana* XXIX,⁷ Angus plantea una investigación sobre la totalidad de la cultura de la modernidad. En este planteamiento es central el concepto husserliano de “instauración originaria” (*Urstiftung*), que permite explorar en términos históricos la cuestión de la forma moderna de constituir el mundo. No sólo es valiosa la reconstrucción sistemática que Angus hace de estas obras de Husserl, caracterizadas por una perspectiva más cercana a la de la hermenéutica, sino también las discusiones críticas de algunas distinciones que Husserl pasó por alto en su análisis de la matematización moderna de la naturaleza, como la que cabe trazar entre “generalización” y “formalización” (pp. 13-85).

En esta parte, Angus incorpora de manera crítica ideas de Herbert Marcuse respecto de la temática de la ontología moderna y la matematización de la naturaleza, perfilando la relación que establecerá más adelante con el pensamiento de Marx (pp. 87-110). A esto se añade una compleja e interesante reflexión sobre la matematización del mundo en la cultura digital contemporánea, la cual, en opinión de Angus, representa un estadio posterior del proceso de matematización de la naturaleza analizado por Husserl (pp. 111-128).

La parte del libro centrada en ideas de *La crisis* culmina, en mi opinión, con el capítulo 5, muy corto y algo superficial en comparación con los anteriores, dedicado a la teoría del valor de Husserl. Este capítulo se basa en textos de estudiosos de Husserl como Melle, Cromwell y Drummond, pero, en contraste con los anteriores, no parte de una exégesis directa de esta compleja temática en la obra del fundador de la fenomenología (pp. 129-150).

⁶ Véanse Bolívar Echeverría (2010), *Definición de la cultura*, México, Ítaca/Fondo de Cultura Económica y (2016), *Modernidad y blanquitud*, México, Era.

⁷ Véase Edmund Husserl (1954), *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, La Haya, Martinus Nijhoff y (1993), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Dordrecht, Kluwer.

La segunda parte del libro introduce una ontología del trabajo apoyada en argumentos de Marx, especialmente en *El capital*,⁸ que Angus reelabora desde un punto de vista fenomenológico (pp. 151-230). La idea básica es que el trabajo humano tiene un excedente de fertilidad que explica la relación dialéctica mantenida con la naturaleza. Por un lado, el ser humano puede producir más de lo que necesita para reproducir su propia vida y esto determina su manera de transformar la naturaleza; pero, por otro lado, al hacerlo, se transforma a sí mismo. En este punto —relacionado con las teorías de la tecnología y del valor de Marx, que Angus expone y desarrolla de maneras muy interesantes— su perspectiva se acerca a la de Bolívar Echeverría, quien en *Definición de la cultura* ensaya algo semejante desde una vertiente más sartreana y heideggeriana.

Angus desarrolla la tesis marxista de que el trabajo, relacionado con el concepto Husserliano de “cinestesia”, es la fuente de la historia y de la cultura. En relación con ello, discute planteamientos de Marx, Marcuse, Landgrebe y Karel Kosík, lo cual lo lleva a defender la idea de que la autorrealización y la autoproducción del ser humano es resultado de la fecundidad de la naturaleza que entra en la sociedad y la historia humana a través de la cooperación, mediada por el trabajo, entre humanidad y ser (pp. 223).

La lectura de Angus de *El capital* es muy original y contiene sugerencias interesantes, por ejemplo, en torno a la distinción entre precio y valor. Una de las tesis más prometedoras del libro tiene que ver con la búsqueda de acercar a Marx con Husserl. Según Angus, la matematización de la naturaleza que lleva al concepto abstracto o empobrecido de naturaleza que Husserl identifica como fundamento de la ontología moderna, y que subyace a la crisis de sentido y valor descrita en *La crisis*, es otra cara del proceso, descrito por Marx en *El capital*, que transforma al trabajo y a la riqueza concretos en trabajo y valor abstractos con la consolidación moderna del capitalismo (pp. 285). Este acercamiento no sólo sirve para ampliar el diagnóstico filosófico de la crisis de la ciencia y de la cultura a la que alude Husserl, sino también para plantearlo de una manera más concreta en relación con los ámbitos político y económico, con sus respectivas instituciones, y ya no solamente con el epistemológico.

⁸ Véase Karl Marx (1975), *El capital. Tomo I. Crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 3 vols.

Esto, por cierto, guarda relación con la pretensión de Angus de reivindicar una forma de filosofía fenomenológica que reflexione críticamente sobre la crisis sin renunciar a orientar la práctica del presente (pp. 492, 494).

Cabe distinguir una tercera parte del libro, en la cual Angus elabora una crítica del eurocentrismo que acusa en la filosofía de la historia de Husserl y se pregunta por las implicaciones de la forma histórica de constituir el mundo de la América nacida de la conquista y la colonización europeas. Como es sabido, Husserl defiende la idea de que Europa es una entidad espiritual o cultural caracterizada, entre otras cosas, por la aspiración a pensar y conocer el mundo de manera universal, es decir, de manera válida para todos los sujetos racionales. Esto implica, entre otras cosas, que la forma de conocimiento propio de la filosofía y de las ciencias modernas tiene un origen histórico-cultural. Sin embargo, en algunos textos como la *Conferencia de Viena*,⁹ Husserl plantea también que el desarrollo histórico de toda forma de conocimiento con pretensión universal va de la mano de la expansión cultural europea, o la europeización de distintos grupos humanos.

Siguiendo ideas de pensadores latinoamericanos en algunos aspectos cercanos a la fenomenología, como el historiador Edmundo O' Gorman y el filósofo Enrique Dussel, Angus plantea que la forma histórica de constituir el mundo instaurado o institucionalizado con América alberga un conflicto irresuelto del cual se desprenden muchas posibles tareas y finalidades. De acuerdo con su argumento, la forma de constituir el mundo que Husserl identifica con Europa sería un proyecto histórico que entiende el conocimiento universal como algo indisociable de la europeización y alberga, por ello, un carácter colonialista y en última instancia genocida. Frente a ello, cabe plantear que con la instauración de América surge la posibilidad de constituir el mundo desde el conflicto entre la aspiración a la universalidad propia de Europa, por un lado, y la aspiración al conocimiento basado en el lugar, es decir, especialmente vinculado con la reverencia a la naturaleza, propio de la forma de constituir el mundo de muchas de las culturas originarias del continente americano (pp. 393-444). El argumento de Angus en torno a este punto es que dicho conflicto, constitutivo de una entidad espiritual o cultural que cabe

⁹ Véase Edmund Husserl (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Editorial Crítica, pp. 323-358.

denominar América, abre la posibilidad de reivindicar una forma de conocimiento filosófico-científico que tenga pretensión de universalidad, pero sin ser colonialista y que no se olvide del mundo de la vida.

Por su extensión y sus características, *Groundwork of Phenomenological Marxism* contiene otras ideas interesantes sobre filosofía de la tecnología, del medio ambiente y de su crisis, así como sobre la tarea de una fenomenología renovada con espíritu socrático y, en cierto sentido, más atenta a la praxis que la fenomenología clásica. Concluyo señalando que esta obra de Angus cumple lo que el título promete: a saber, ofrece una reflexión o un trabajo fundamental, una suerte de prolegómeno, respecto del desarrollo de una fenomenología que retome el potencial crítico y conceptual del marxismo.

Desde su aparición, la crítica de la economía política de Marx ha sido fuente de diversas perspectivas teóricas y prácticas. En filosofía, ha dado pie a diversas interpretaciones, tanto sobre la realidad, como sobre las características de la reflexión crítica a la que debe conducir la filosofía. Asimismo, el pensamiento marxista contiene apuntes de enorme valor para comprender aspectos fundamentales de la modernidad capitalista y de distintas problemáticas sociales vinculadas con ella. La obra de Angus no es la primera en acercar la fenomenología a esta fuente imprescindible para comprender la realidad social de nuestros días. Esta línea de pensamiento también incluye las obras de Sartre, Marcuse, Tran Duc Thao y Echeverría, entre otros. Con todo, la originalidad de su planteamiento deriva en parte del esfuerzo por partir de una perspectiva marcadamente husserliana y, en particular, del hecho de que toma posición ante algunas de las crisis más relevantes de principios del siglo XXI. Por ello considero que *Groundwork of Phenomenological Marxism* explora preliminarmente una de las formas más interesantes en que la fenomenología puede renovarse en la actualidad. La tarea sigue siendo preguntarse por el sentido del mundo con base en la experiencia. Sin embargo, emprenderla supone comprender el punto de partida a partir del cual lanzamos nuestras interrogantes y llevamos a cabo nuestras investigaciones filosóficas: la crisis del sentido y valor que el mundo tiene para nosotros. El libro de Angus deja en claro que la fenomenología puede y debe apoyarse en el marxismo para profundizar en la dimensión histórica y social de esta crisis.

ESTEBAN MARÍN ÁVILA: Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor e Investigador Titular “A” adscrito al Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Ha realizado estancias de postdoctorales como Académico Visitante *Fulbright* en *Pennsylvania State University* y como becario CONACYT en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapozalco, así como estancias de investigación en *Bergische Universität Wuppertal* y el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia. Miembro ordinario del *Círculo latinoamericano de fenomenología* y del *Husserl Circle*. Su investigación actual gira en torno a problemáticas éticas, de racionalidad práctica y de filosofía social desde una perspectiva fenomenológica.

ESTEBAN MARÍN ÁVILA

ORCID.ORG//0000-0002-5230-0377

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”
esteban.marin@umich.mx

D. R. © Esteban Marín Ávila, Ciudad de México, enero-junio, 2023.

ENRIQUE SERRANO GÓMEZ (2021), *RAZÓN Y DOGMATISMO: UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE KANT*, MÉXICO, EDICIONES QUINTO SOL, 308 PP.

Hay filosofías a las cuales es preciso regresar una y otra vez, como si el pensamiento que expresan estuviera destinado a una eterna repetición que, sin embargo, no deja de hacer saltar nuevas chispas de sentido. El pensamiento de Immanuel Kant es una de esas cumbres y *Razón y dogmatismo: Una aproximación a la filosofía de Kant* es una de esas excelentes vueltas que, al esclarecer el detalle de lo ya conocido, contribuye simultáneamente a iluminar el amplio devenir de las teorías filosóficas.

El mismo autor expresa en la “Introducción” la perplejidad que le invadía al contemplar, en la biblioteca de la Universidad de Konstanz, la inmensa bibliografía existente acerca del filósofo alemán. Entre tal prolijidad de disertaciones, ensayos e interpretaciones, ¿podemos considerar que la novedad es el deber de un intérprete o de un expositor de la filosofía kantiana? Con seguridad —como él mismo reconoce— podemos responder que no. Es más bien la necesidad la que orilla, a menudo, a dedicar las páginas de un libro a determinado tema. En este caso, la necesidad fue impuesta por los cursos universitarios que ha impartido, en particular, el curso de historia de la filosofía.

En cuanto fruto de un curso impartido durante varios años, *Razón y dogmatismo* se estructura conforme al modo habitual de exponer la teoría del conocimiento de Kant: juicios, estética, analítica, dialéctica y metafísica, a lo cual añade consideraciones sobre la filosofía práctica kantiana, con un capítulo que brevemente examina aspectos de la “metafísica de las costumbres”. A estos temas corresponden los seis capítulos que conforman el libro: “¿Qué significa juicio sintético *a priori*?”, “Experiencia y tiempo”, “Analítica de los conceptos”, “De la conciencia a la intersubjetividad”, “El animal metafísico”, “Ley y libertad. Algunas observaciones sobre la filosofía práctica de Kant”. Puesto que la teoría del conocimiento del filósofo alemán es bien conocida, poco sentido tendría repetirlos aquí. En lugar de ello, conviene resaltar lo que hay de peculiar en la exposición de Enrique Serrano, los hilos conductores que guían su interpretación.

¿Cuáles son dichos hilos conductores que desvelan la postura de nuestro intérprete? En mi opinión son los siguientes: 1) una interpretación de la gnoseología kantiana que la acerca al pragmatismo; 2) la valoración de la perspectiva trascendental kantiana que da prioridad a la síntesis respecto del análisis; 3) la concepción del ser como relación; 4) el vínculo del lenguaje con la actividad sintética; 5) una interpretación del tiempo trascendental kantiano como mediación sintética de lo subjetivo y lo objetivo; 6) la consideración de la conciencia como una actividad autoconstitutiva.

En estos caminos, trazados por la interpretación de Serrano, puede apreciarse un aspecto constante del tejido argumental del libro, a saber, la constatación, no de la influencia kantiana de la filosofía crítica sobre el idealismo alemán, que es bien conocida, sino la particular influencia del motivo pragmático en sentido lato, sobre Fichte, Schelling, Hegel e, incluso, Heidegger.

Comenzaremos, en consecuencia, por dicho elemento pragmático de la filosofía kantiana. Queda evidenciado en la exposición y con bastante transparencia que:

[...] debemos destacar la tesis que se encuentra en el núcleo de su reflexión filosófica, la cual será adoptada por los representantes del idealismo alemán: la prioridad del uso práctico de la razón. Esto implica tres cosas:

- 1) El uso práctico es más amplio, pues representa la única vía justificada racionalmente para trascender la experiencia.
- 2) El uso teórico de la razón depende de los datos que le suministra el uso práctico, lo que comienza por la creencia en el mundo exterior.
- 3) El propio uso teórico es una modalidad del uso práctico. (p. 49)

Para Serrano, la racionalidad humana concebida por Kant tiene un carácter esencialmente activo y no pasivo, en tanto el momento activo es inmediato, y no mediato a una percepción pasiva que le antecede. En otras palabras, la razón no procesa datos que han sido captados pasivamente, porque lo dado —para usar la terminología kantiana— ya es objeto de una síntesis en el mismo momento en que es percibido como dado.

No obstante, este elemento pragmático, piensa nuestro autor, no siempre es sostenido por Kant con suficiente claridad o consistencia: “Desgraciadamente —afirma—, Kant no lo plantea en términos de un giro pragmático, sino a partir de una perspectiva tradicional que le conduce a la idea de un yo trascendental” (p. 120). Quizá sea éste un juicio demasiado duro, en tanto que la enorme profundidad y el amplio influjo de su pensamiento se debieron, con sus ventajas y desventajas, a la perspectiva trascendental por él adoptada. Si se nos permite imaginar una ucronía en la que el giro pragmático sucedió en la segunda mitad del siglo XVIII de la mano de Kant, posiblemente encontraríamos que muchos aspectos del idealismo, la hermenéutica, la fenomenología y el existencialismo no se habrían siquiera pensado, de modo que, si es que se acepta de antemano el giro pragmático como un progreso filosófico, este progreso estaría desteñido por amplios vacíos de reflexión filosófica y autognosis.

Pero, volviendo al momento pragmático mismo en el aspecto que Kant pudo apenas intuirlo, la relevancia de la acción en el proceso cognoscitivo queda expresado en la función que juega la síntesis frente al análisis. Cualquiera que haya tenido el menor acercamiento a la filosofía kantiana sabe que la primaria y más básica tipificación de los juicios es aquella que los divide en analíticos y sintéticos. Por lo general, las exposiciones de la epistemología kantiana reproducen en este punto las clases de juicios según sean analíticos *a priori*, sintéticos *a posteriori* o sintéticos *a priori*.

Sin pasar por alto estas consideraciones bien conocidas, Enrique Serrano ofrece una interpretación de la función sintética en cuanto tal. El aspecto activo al que he referido se sustenta precisamente en la prioridad del momento sintético, lo cual constituye una ruptura con el racionalismo dogmático al estilo de Leibniz, para quien todo juicio analítico era verdadero. Kant no acepta esta consecuencia manteniéndose fiel, a pesar de su idealismo trascendental, a la base empírica de todo conocimiento. “Frente al exceso de Leibniz [...], la tesis de Kant consiste en invertir la jerarquía tradicional; la prioridad reside ahora en los juicios sintéticos. *Todo juicio analítico presupone un juicio sintético*” (pp. 57-58).

Antes de Kant, los filósofos concibieron la experiencia como un suceso en el que el sujeto cumplía un rol meramente pasivo. En el mejor de los casos, la actividad del sujeto cognoscente consistía en combinar las percepciones sensibles mediante el entendimiento y la imaginación. Pero Kant se da cuenta

de que antes de esta actividad asociativa debe existir otra anterior. El reto de pensar algo semejante debió ser enorme, pues, como señala reiteradamente el autor, implicaba superar la muy arraigada idea de que los entes son sustancias. Incluso el mismo Kant no logra desprenderse en todo momento de ese prejuicio; no obstante, da pasos firmes en ese sentido.

Ahora bien, ¿qué significa que la síntesis es anterior al análisis?, ¿cuáles son las implicaciones de tal proposición? Siguiendo a Hume, Kant piensa que en el mundo fenoménico sólo podemos encontrar una diversidad de seres en permanente cambio, de los cuales no podemos afirmar que posean una sustancialidad, si no es mediante el recurso a nociones metafísicas que no pueden ser verificadas empíricamente, tales como las de esencia, quiddidad, acto, forma, sustancia. Con estas nociones, el entendimiento destaca el rasgo de la permanencia y la identidad de los seres, pero, ¿a través de la experiencia podemos tener certeza de que los entes son aquello contenido en la esencia? La respuesta negativa a tal pregunta es precisamente el sentido de la revolución copernicana de Kant. La esencia no se identifica con el ente porque la esencia es el resultado de una abstracción del entendimiento; o, en términos epistemológicos, el objeto no es sustancia porque ésta es consecuencia de una síntesis del entendimiento. Lo anterior tiene amplias consecuencias epistemológicas: una de ellas consiste en que la metafísica no permite conocer la naturaleza, pues prescinde de lo dado en la experiencia.

Se ve ahora que la afirmación de la prioridad de la síntesis implica un cambio profundo en la constitución del mundo: el sujeto y el objeto ya no son concebidos como entidades, sino como construcciones de la razón. “Al situar la prioridad en la síntesis, y no en el análisis, Kant plantea que ni el objeto, ni el sujeto, pueden ser considerados sustancias dadas o ya constituidas, las cuales, después, se vinculan en la experiencia” (p. 63).

Naturalmente, la relación activa entre sujeto y objeto hace que la conciencia, el yo o la unidad sintética de la apercepción, tome el lugar decisivo. Mediante la experiencia obtenemos una diversidad ingente de datos empíricos; sin embargo: “Para hablar de esos datos empíricos se requiere introducir un elemento constante [...], pero este no se extrae de los objetos, sino que es introducido por el sujeto para hacer posible la síntesis, la organización, de esos datos” (p. 64). Tal principio de identidad lo provee el sujeto, y ésta me parece la principal consecuencia derivada de la tesis de la prioridad de la síntesis por sobre el análisis. El lugar central que, desde Kant, ocupa en la filosofía

la conciencia y, junto a ella, el lenguaje, no sólo explica la ulterior evolución del pensamiento filosófico alemán durante el siglo XIX, sino el entero viraje hacia una concepción activa de la conformación del mundo, por oposición a las visiones estáticas y pasivas del mismo.

Por otro lado, tal tesis tiene un alcance que no se limita a una perspectiva epistemológica —pese a originarse en ella—; se amplía, en cambio, a una visión holística que conlleva rendimientos ontológicos —si bien, renuncia a hacer una ontología—. Esto remite al tercer hilo conductor que he señalado: la comprensión del ser como relación. De acuerdo con la interpretación de Serrano —en lo cual sigue a Heidegger— el ser no denota existencia:

En su uso existencial o, como dice Heidegger, en su uso óntico (S es), aunque aparece en el lugar de un predicado, no es un predicado real, o sea, no denota el atributo o determinación de una cosa, sino que remite a la existencia (posición absoluta de una cosa), a la relación constitutiva de la experiencia entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento. En ambos usos ser no denota una cosa, un ente; de ahí que, en el aspecto positivo, se sostenga que el ser es una posición, es decir, una relación. (p. 210)

El anterior análisis nos coloca en el camino del cuarto hilo conductor señalado. El autor dedica numerosas reflexiones al vínculo del lenguaje con la actividad sintética, aunque a la vez es uno de los temas más esquivos en el libro, quizás porque, como lo indica él mismo, en la obra kantiana “se encuentra implícita una teoría del lenguaje que debemos reconstruir” (p. 45). Sin embargo, dicha teoría del lenguaje no alcanza a ser reconstruida, sino esbozada, asentado el terreno y delineando el objeto de investigación para trabajos posteriores.

Independientemente de esto último, constituye un mérito de la interpretación de Serrano acercar al lector a estos aspectos de la filosofía trascendental que, por lo general, se pasan por alto. Ya desde la teoría del juicio, Kant supone tácitamente una concepción lingüística: “la teoría de la experiencia es una teoría del juicio. Con ello se plantea que no existen por una parte datos sensibles y, por otra, el lenguaje, sino que vemos siempre el mundo a través del lenguaje y que en él, por tanto, se da la unión de lo subjetivo y lo objetivo” (p. 48).

Precisamente porque el lenguaje no permite ver las cosas como son en sí, Enrique Serrano no comparte la coincidencia que ve Erik Stenius entre la

filosofía kantiana y el *Tractatus* de Wittgenstein. Para él, “Kant se encuentra más próximo al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, pues el lenguaje no pinta el mundo, sino que lo crea” (pp. 51-52). El lenguaje no es isomorfo con la realidad empírica, pero no por ello pierde eficacia epistemológica, ya que la antigua idea de un mundo que está ahí para ser conocido pierde sentido. Para Kant, el lenguaje es esencial en la síntesis por la cual el ser humano constituye el mundo, y en esa medida es inherente al proceso del conocimiento del mismo.

Desde luego, Kant no desarrolló suficientemente las consecuencias de sus planteamientos. Tocó a Fichte y Hegel presentarlas, aunque por la vía de la reflexión sobre la conciencia, más que por el camino de la filosofía del lenguaje *strictu sensu*. De acuerdo con el libro, esta recepción idealista de la filosofía kantiana abrió la puerta a la noción contemporánea de la intersubjetividad: en una de las últimas versiones de su sistema, Fichte “plantea sustituir la noción de yo puro por el concepto impersonal de saber. No es el yo quien sintetiza lo subjetivo y lo objetivo, sino el saber, entendido como un producto colectivo” (p. 194). Esto último implica, según nuestro autor, “desarrollar una apropiada teoría del lenguaje, capaz de dar cuenta de lo que llamamos en la actualidad intersubjetividad. El proceso por el cual el yo se pone a sí mismo tiene que ver con la adquisición del lenguaje en el proceso de socialización” (p. 194). Sin embargo, no fue Fichte, sino Hegel quien profundizó, mediante el concepto de espíritu, en la dimensión social de la conciencia. “El carácter intersubjetivo, de lo que Hegel denomina espíritu, es lo que evita reducir lo trascendental [...] a la conciencia individual, al yo” (p. 200).

Pero, como hemos señalado, el inicio de este proceso, que lleva hasta la noción de intersubjetividad, se remonta a la idea kantiana de la síntesis. Si en los anteriores hilos conductores hemos seguido una perspectiva externa y descriptiva, los siguientes llevan a una ligera inmersión en el cuerpo de la filosofía trascendental. Aunque hemos dicho que la síntesis precede al análisis, que ello implica necesariamente una posición activa y que, al asumir tal componente activo en la relación cognoscitiva, el ser se presenta como relación y no como sustancia, sin embargo, ha quedado abierto el problema del modo en que según Kant sucede la síntesis inicial. Esta es la cuestión de la conexión entre categorías e intuiciones como medio por el cual el entendimiento formula juicios sintéticos *a priori* para conocer apodócticamente el mundo sensible.

La explicación de la conexión entre categorías e intuiciones fue para Kant uno de los momentos más complejos del desarrollo de su teoría trascendental, y tales dificultades son manifiestas también para los lectores y especialistas. *Razón y dogmatismo* aporta una excelente guía en este sentido. Como explica el autor, la síntesis de lo objetivo y lo subjetivo comienza por la intuición pura del tiempo. Kant da al tiempo un lugar central en tanto sentido interno, lo que es relevante para la constitución del yo trascendental. Pero, independientemente de ello, lo decisivo consiste en que la condición para que las categorías (conceptos puros que, por definición, no proceden de la experiencia) puedan ser aplicadas a la experiencia es precisamente el tiempo, lo cual no sucede de manera circunstancial, sino por la misma naturaleza de la temporalidad. Este es, sin duda, uno de los aspectos mejor tratados. En la interpretación de *Razón y dogmatismo*, el tiempo no es la duración ni el movimiento, sino una relación entre lo que está en movimiento y una conciencia que sirve de punto de referencia para establecer la medida del movimiento. Por ello, el tiempo no es posible sin la conciencia, como tampoco la conciencia es posible sin el tiempo, en esto radica su doble condición trascendental y objetiva. Como apunta: “el tiempo es la relación entre el movimiento al que están sometidos los objetos del mundo y el ahora que establece la conciencia, para diferenciar entre lo anterior y lo posterior, lo que crea las condiciones para que sea medido. Si desapareciera este último extremo de la relación, lo que existiría es el movimiento, pero no su medida” (p. 89).

Ahora bien, las categorías (como las de realidad, posibilidad, sustancia, etcétera) requieren del tiempo para referir a fenómenos, por sí solas no nos dicen nada acerca de objetos empíricos ni de fenómenos en general. No obstante, cuando la conciencia les agrega el tiempo, que encuentra en sí misma al constituirse como punto de referencia, pueden aplicarse al mundo fenoménico en cuanto esquemas o, con más precisión, en tanto esquemas trascendentales (p. 134). Los esquemas, explica Serrano, son empíricos o trascendentales, ambos conforman reglas de identificación para los fenómenos. En el caso de los primeros, la conciencia se forma una imagen que permite identificar objetos sensibles, funcionando como una regla de identificación, por ejemplo, un círculo amarillo con rayos como esquema del sol (pp. 132-133). En el caso de los segundos, en cambio, las reglas se aplican, por ejemplo, al “proceso de síntesis conceptual” (p. 135).

El resultado natural de todos estos planteamientos es la consideración de la conciencia como un elemento activo en el proceso de conocimiento y

constitución del mundo, en lo cual consistía el último de los hilos conductores señalados al inicio. “A partir de la unidad sintética se construye el orden de la experiencia y, con este, la unidad de la conciencia” (p. 175). Fichte también adopta esta perspectiva para asentar su concepción de la conciencia como *Tathandlung*, es decir, como “hecho-acción” o actividad por la que la conciencia se pone a sí misma.

El libro cierra con un capítulo dedicado a la moral kantiana, el cual presenta un debate en torno al formalismo que se le imputa. En principio, nuestro intérprete ve en la primera formulación del imperativo categórico un contenido implícito, el de la libertad, lo cual elimina el supuesto formalismo. Además, difiere de aquellas interpretaciones que hacen del imperativo una fórmula que resuelve, para el agente, la moralidad de la máxima de su acción. “Kant no considera que ese procedimiento funcione como un algoritmo que permita establecer de manera automática las normas susceptibles de adquirir una validez universal; por el contrario, dicho procedimiento remite a una deliberación abierta” (p. 269). Aunque polémica, esta interpretación es acorde con el enfoque pragmático desarrollado por Serrano en el resto de la obra: una conciencia que construye a través de la actividad epistémica su propia sustancialidad y que, en el campo moral, por lo demás, se asume como libre, no podría ser una conciencia que en cada caso encontrara resueltos, por la simple aplicación de una fórmula, los más complejos dilemas morales.

TIRSO MEDELLÍN: Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Nuevo León (UNAL), maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y doctor en Derecho Constitucional y Gobernabilidad por la UNAL. Profesor de Tiempo Completo en la UNAL, donde imparte clases de filosofía política y ética. Coordinó el libro *Diversidad y convergencia libertaria* (Monterrey, UNAL, 2019) y, junto con el doctor Rolando Picos Bovio, el libro *Pluralidad filosófica norteamericana* (México, Ediciones del Lirio, 2023). Es líder del Grupo de Investigación Identidad y Diferencia desde el Pensamiento Filosófico (Facultad de Filosofía y Letras, UNAL). Fue presidente fundador de la Comunidad Filosófica Monterrey, A. C.

TIRSO MEDELLÍN

ORCID.ORG/0000-0002-4700-2447
Universidad Autónoma de Nuevo León
Facultad de Filosofía y Letras
tirsoacademico@gmail.com

D. R. © Tirso Medellín, Ciudad de México, enero-junio, 2023.

