En este número:

PRESENTACIÓN

Homenaje a Osvaldo Guariglia

ARTÍCULOS

Carlos Pereda
Sobre el "giro argumentativo" en la teoría,
incluyendo la teoría de la práctica y los "giros argumentativos"
en las diversas prácticas humanas

Martín D. Farrell
Mostrando vínculos:
actualismo y posibilismo en filosofía moral

Manuel Reyes Mate
Cervantes y la justicia

María Isabel Santa Cruz
Justicia distributiva y justa medida en Platón

Carlos Thiebaut
La experiencia descoyuntada:
a propósito del bombardeo "moral" sobre las ciudades

Graciela Vidiella
¿Qué le aporta la neuroética a la ética?

BIBLIOGRAFÍA DE OSVALDO GUARIGLIA
Compilada por Alejandro Cassini y Julio Montero

CIF CENTRO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 44 | Nº1 | *Otoño 2018*

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Centro de Investigaciones Filosóficas - Buenos Aires - Argentina

Vol. 44
Nº1
Otoño 2018

ISSN 0325-0725

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

Vol. 44

Nº1

Otoño 2018

COMITÉ EDITORIAL

Alejandro Cassini | UBA | CONICET
Oscar Esquisabel | UNLP | CONICET
Mariano Garreta Leclercq | UBA | CONICET
Ricardo Ibarlucía | UNSAM | CONICET
Julio Montero | UBA | CONICET
Eleonora Orlando | UBA | CONICET

Secretario de redacción: **Juan M. Melone** | UBA | CONICET
Bibliográficas: **Adrián Ratto** | UBA | CONICET

CONSULTORES ACADÉMICOS

María Julia Bertomeu | Marcelo Boeri | Mario Bunge | Mario Caimi | Edgardo Castro | Carla Cordua | Eleonora Cresto | Marcelo Dascal | Ernesto Garzón Valdés | Jorge E. Gracia | Leiser Madanes | Carlos Ulises Moulines | Carlos Pereda Oswaldo Porchat Pereira | Mario Presas | María Isabel Santa Cruz Plínio Junqueira Smith | Ernesto Sosa | Carlos Thiebaut Roberto Torretti | Margarita Valdés

---

La ***Revista Latinoamericana de Filosofía*** aspira a que en ella colaboren todos aquellos estudiosos que quieran exponer ante sus colegas y el público en general el resultado de sus investigaciones dentro del ámbito de temas relacionados con la filosofía. Quiere ser, por lo pronto, una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas; su única condición previa es la de que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional, esto es, que apele a la razón como última instancia universalmente válida. Tanto como las tesis expuestas, interesan, pues, las razones que las sustentan. La *Revista Latinoamericana de Filosofía* da la bienvenida a toda colaboración que admita este punto de partida general.

rlf@retina.ar

La Revista Latinoamericana de Filosofía es una revista de acceso abierto que se encuentra indexada en las siguientes bases de datos: *EBSCO, Latindex* (Catálogo), *Repertoire bibliographique de la philosophie, SciELO* (Argentina), *The Philosopher's Index*. Se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: Pablo E. Pavesi, Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, C1428ATE, Buenos Aires. Copyright: Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley Nº 11.723.

ISSN 0325-0725

Diseño de cubierta e interiores: Verónica Grandjean
Corrección y armado: Marina Pérez

Mayo 2018

REVISTA LATINOAMERICANA de FILOSOFÍA

SUMARIO

PRESENTACIÓN

Homenaje a Osvaldo Guariglia _ 7

ARTÍCULOS

CARLOS PEREDA
Sobre el "giro argumentativo" en la teoría, incluyendo la teoría de la práctica y los "giros argumentativos" en las diversas prácticas humanas _ 9

MARTÍN D. FARRELL
Mostrando vínculos: actualismo y posibilismo en filosofía moral _ 17

MANUEL REYES MATE
Cervantes y la justicia _ 47

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ
Justicia distributiva y justa medida en Platón _ 63

CARLOS THIEBAUT
La experiencia descoyuntada: a propósito del bombardeo "moral" sobre las ciudades _ 85

GRACIELA VIDIELLA
¿Qué le aporta la neuroética a la ética? _ 103

BIBLIOGRAFÍA DE OSVALDO GUARIGLIA

Compilada por ALEJANDRO CASSINI y JULIO MONTERO _ 119

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

JOSÉ FERREIRÓS DOMÍNGUEZ Y ABEL LASSALLE CASANAVE (COORDS.)
El árbol de los números: cognición, lógica y práctica matemática (J. Seoane) _ 129

FOSCA MARIANI ZINI
La calomnie. Un philosophème humaniste: pour une préhistoire de l'herméneutique (G. Romero) _ 133

CLAUDIA HILB
Abismos de la modernidad: reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss (G. Sibilia) _ 136

GRISELDA GAIADA
"Deo volente": el estatus de la voluntad divina en la teodicea de Leibniz (R. Fazio) _ 140

COLABORADORES

CARLOS PEREDA es doctor en Filosofía y Lingüística por la Universität Konstanz (Alemania). Actualmente es investigador del SNI (Uruguay) y del PRIDE (México). Es miembro de la Academia Mexicana de Investigación Científica, de la International Society for the Study of Argumentation (Holanda), de Philosophers for Peace (Estados Unidos), de la International Development Ethics Association (Reino Unido), presidente de la Asociación Filosófica de México y representante del Consejo Directivo de la Sociedad Interamericana de Filosofía. Codirige la revista Theoria (México) y es miembro de los comités editoriales de Crítica (México), Tópicos (México), Isegoría (España), Enhordar (España) y del Comité Colaborador de la Revista Internacional de Filosofía Política (España y México). jcarlos@unam.mx

MARTÍN FARRELL es doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente dirige el doctorado en Derecho de la Universidad de San Andrés. En 1996 obtuvo el Premio Konex de Platino en Ética. Se desempeñó como Juez en la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Civil y Comercial Federal desde 1984 hasta el año 2012. Desde el año 1986 es investigador permanente del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio L. A. Gioja. Sus principales temas de investigación son la filosofía del derecho y la teoría moral utilitarista. Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas especializadas, así como diversos libros, entre los que cabe mencionar Una sociedad (relativamente) justa (2018), Filosofía del derecho y economía (2006), Ética en las relaciones internas e internacionales (2003) y Privacidad, autonomía y tolerancia (2000). mdfarrell@fibertel.com.ar

MANUEL REYES MATE es doctor por la Wilhelms-Universität de Münster (Renania del Norte-Westfalia) y la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente se desempeña como profesor de investigación del CSIC en el Instituto de Filosofía (España). Fue director del proyecto editorial Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, la plataforma académica desde la que se han organizado los Congresos Iberoamericanos de Filosofía y el programa "Pensar en español". En su investigación reciente ha abordado el tema "La filosofía después del Holocausto". Ha sido miembro de la Junta de Gobierno del CSIC y del Conseil Scientifique du Collège International de Philosophie (París) y es uno de los promotores de la Universidad Europea de la Cultura. reyes.mate@cchs.csic.es

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ es doctora en Historia de la Filosofía por la Universidad de París 1-Sorbonne, Profesora Emérita de la Universidad de Buenos Aires, directora de la Sección de Filosofía Antigua de esa misma universidad e Investigadora Superior del CONICET. Ha traducido y anotado a Platón, Aristóteles y Plotino para las principales editoriales de habla hispana. Entre sus publicaciones más recientes, cabe destacar el capítulo sobre Platón en la Ancient Philosophy: Textual Paths and Historical Explorations (Londres, 2017). maritasantacruz@gmail.com

CARLOS THIEBAUT es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense y diplomado en Sociología Política por el Instituto de Estudios Políticos de Madrid. Ha sido profesor en las Universidades Complutense y Autónoma de Madrid, y miembro del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Sus áreas de estudio principales son la filosofía moral y la política contemporánea. En la última década ha trabajado sobre las experiencias contemporáneas del daño y el trauma, indagando su dimensión social y los conceptos empleados en su elaboración. Entre los libros de su autoría, cabe mencionar Invitación a la filosofía: pensar el mundo, examinar la vida, hacer la ciudad (Bogotá, 2008) y De la tolerancia (Madrid, 1999). carlos.thiebaut@gmail.com

GRACIELA VIDIELLA es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es profesora consulta de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Publicó El derecho a la salud, Breviario de Ética (en coautoría con Osvaldo Guariglia), Ética y Los derechos fundamentales (ambos dirigidos a la enseñanza secundaria) y numerosos artículos en volúmenes colectivos y en revistas de la especialidad. Obtuvo el Premio Konex diploma al mérito en la especialidad Ética (2006). Actualmente sus temas de investigación se centran en la psicología moral, la racionalidad práctica y las éticas de la virtud. gravidiella@gmail.com

PRESENTACIÓN

Homenaje a Osvaldo Guariglia

El 2 de mayo de 2016 falleció en Buenos Aires Osvaldo Guariglia, una de las personalidades más destacadas de la filosofía argentina e hispanoamericana. Licenciado en Letras, obtuvo su doctorado en Filosofía por la Universidad de Tübingen (Alemania) con una beca de la Fundación Alexander von Humboldt. Desde el retorno de la democracia se desempeñó como investigador del CONICET, donde alcanzó la jerarquía de investigador superior, y como profesor titular de la Universidad Nacional de La Plata y la Universidad de Buenos Aires.

Fue director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), presidente de la Asociación de Filósofos de la República Argentina y profesor honorario de la Universidad Nacional de La Plata. En 1986 obtuvo el Premio Nacional de Filosofía y en 2006 recibió el Premio Konex de Platino por su trayectoria. Fue presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, institución que contribuyó ejemplarmente a afianzar y desarrollar, y donde se desempeñó, durante más de tres décadas, como coeditor de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* y como editor de la *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*.

Si bien sus preocupaciones iniciales se centraron en la filosofía antigua, especialmente en las obras de Anaximandro y Aristóteles, la reflexión sobre la ética

y la filosofía política adquirieron un lugar cada vez más protagónico en sus intereses. Su gran ambición filosófica fue la de elaborar un sistema de pensamiento que reconstruyera las normas morales más fundamentales en la tradición de Immanuel Kant y las proyectara sobre la vida política, generando un orden republicano y deliberativo, coronado con directrices para una distribución igualitaria de la riqueza.

En sus estudios más recientes, abordó la compleja problemática de la justicia internacional en un mundo en constante transformación, abogando por reglas de comercio justas que promovieran el desarrollo del sur global y generaran un clima propicio para el pleno respeto por los derechos humanos y la profundización de la democracia a escala planetaria.

Su legado a las futuras generaciones comprende una extensa obra, en la que se destacan sus libros *Ideología, verdad y legitimación* (1986), *Moralidad: Ética universalista y sujeto moral* (1996), *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud* (1997), *Una ética para el siglo XXI* (2002) y *En camino de una justicia global* (2010). Al momento de su muerte, trabajaba en el manuscrito de su último libro, *Democracia, república, oligarquía*, publicado póstumamente por la editorial Edhasa.

A lo largo de su dilatada carrera, Guariglia formó un gran número de discípulos y discípulas, muchos de los cuales ocupan en la actualidad destacados espacios académicos en universidades argentinas y del exterior. Su seminario sobre Filosofía Práctica, dictado en el Centro de Investigaciones Filosóficas, fue un foro para debatir ideas, pensar la realidad y estudiar a los grandes exponentes de la filosofía moral, que se mantuvo activo durante cuatro décadas. Por él pasaron algunas de las más reconocidas figuras de la filosofía contemporánea argentina, latinoamericana y europea.

En todos estos años de vida en democracia, Guariglia desempeñó un papel fundamental en la reconstrucción de las instituciones académicas, impulsando su modernización y bregando por la consolidación de una comunidad científica rigurosa, capaz de satisfacer los más exigentes estándares de producción. Su desaparición física es un motivo de profundo pesar para la filosofía argentina. Como todos los grandes maestros, vivirá por siempre en sus contribuciones filosóficas, su legado institucional y sus discípulos.

Este número monográfico de la *RLF* se edita como homenaje a la obra de Osvaldo Guariglia, una obra que abarcó la historia de la filosofía antigua, la ética y la filosofía política. Contiene un conjunto de artículos escritos por colegas y amigos que tratan diversos temas de la filosofía práctica, e incluye, además, una lista bibliográfica completa, o, al menos, todo lo completa que ha sido posible, de todas sus publicaciones.

COMITÉ EDITORIAL

Sobre el "giro argumentativo" en la teoría, incluyendo la teoría de la práctica y los "giros argumentativos" en las diversas prácticas humanas

CARLOS PEREDA
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen: Este breve artículo revisa el giro argumentativo que Guariglia propone para la política, prestando especial atención a su concepción de la razón pública, inspirada en las obras de John Rawls y Jürgen Habermas. Su argumento principal es que el intento de fijar restricciones al debate ciudadano interrumpe el flujo normal de la vida política. En su lugar, se esboza una concepción alternativa que comprende la política como un proceso de aprendizaje recíproco y constante experimentación abierto a las pasiones tanto como a los argumentos.

Palabras clave: debate público, razón pública, política deliberativa, restricciones argumentativas, procesos de aprendizaje político.

On the "Argumentative Turn" in Theory, Including the Theory of Practice and the "Argumentative Turns" in the Several Human Practices

Abstract: This brief article explores the argumentative turn that Guariglia suggests for politics, focusing in particular in his conception of public reason, inspired in the work of John Rawls and Jürgen Habermas. Its main argument is that an attempt to impose restrictions on the public debate interferes with the normal development of political life. Instead of this, the article sketches an alternative conception that understands politics as a process of reciprocal learning and permanent experimentation which remains constantly open not only to arguments but also to passions.

Key-words: public debate, public reason, deliberative politics, argumentative restrictions, processes of political learning.

1

Pocos pensadores en América Latina y, en general, en lengua española han defendido con tanto vigor como Osvaldo Guariglia una bienvenida concepción abierta, universalista de la moral, en contra de cualquier tentación –y cerrazón– parroquial o relativista. No obstante, en los escritos de Guariglia no solo admiramos ese vigor, sino también su claridad para ir presentando diversos argumentos que respaldan su posición. Su gran libro, *Moralidad: Ética universalista y sujeto moral* (Guariglia 1996), es un notorio ejemplo. En ese libro Guariglia presenta de manera sistemática su versión personal de lo que suele denominarse el "giro argumentativo" *teórico* acerca de la moral. Guariglia tiene en cuenta en particular los aportes de J. Habermas y J. Rawls a ese "giro", aunque a la vez, explora con gran originalidad varios problemas que no dejaron de preocuparle. Entre algunos de esos problemas merece la pena subrayarse la necesidad de no pasar por alto ciertas reglas de la argumentación, y de defender una moral universalista para respaldar un concepto normativo, denso, tanto de democracia y de ciudadanía, como de cosmopolitismo –esa puerta, desde los estoicos al menos, entreabierta al porvenir, aunque en la práctica apenas tímidamente entreabierta, y constantemente a punto de cerrarse con la aparición de nuevos nacionalismos–.

Sin embargo, otro rasgo que caracterizó y que quiero enfatizar de Guariglia –una actitud poco frecuente entre nosotros– es un segundo "giro argumentativo", ya no teórico sino *práctico*, en nuestras experiencias día a día no solo con nuestros colegas: su incansable capacidad para escuchar, tomar en

serio y discutir apasionadamente con sus interlocutores, incluyendo a los más críticos y corrosivos.

De esa capacidad, en parte son productos, entre otros, dos de sus libros posteriores, *La Ética en Aristóteles o la moral de la virtud* (Guariglia 1997) y, sobre todo, *Una ética para el siglo XXI: Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico* (Guariglia 2001). En el libro sobre Aristóteles, Guariglia despliega un inmenso conocimiento –también filológico– de la filosofía griega y, específicamente, de Aristóteles, poco comunes en pensadores que se suelen afiliar a la tradición kantiana. Pero me interesa más destacar que en ese texto, Guariglia no se deja encandilar por la falsa oposición –tan tontamente posmoderna– de Aristóteles *contra* Kant. En lugar de ello, y con razón, Guariglia invita a pensar provechosamente el universalismo kantiano haciéndole lugar a las virtudes como hábitos imprescindibles en la progresiva constitución y mantenimiento de los sujetos morales.

Por su parte, en el segundo de estos libros acerca de una ética para el siglo XXI, Guariglia retoma, refina y a veces corrige varias de sus propuestas anteriores. Para honrar el libro –como para honrar todos los libros de Guariglia– merecería discutirse paso a paso sus diversas propuestas[1]. Sin embargo, en esta ocasión solo me limitaré a discutir un poco el final del libro, que es una buena introducción a la obra tardía de Guariglia. Por otra parte, un buen ejemplo de esa obra son sus dos artículos "La democracia sitiada" y "La anomia y la teoría política de la oligarquía" recogidos en el volumen que él mismo compiló con un título perturbador, *¿El ocaso de la democracia?* (Guariglia 2014).

2

Leo ya, pues, con cierta minucia, la última sección del libro acerca de una ética para el siglo XXI, casi un apretado apéndice pero riquísimo en pensamientos. En sus páginas encontramos lo que podemos reconstruir como una propuesta para el siempre pospuesto –y, a la vez, siempre

[1] Por ejemplo, comenzaría por tachar la expresión "tiempo posmetafísico" –tan habermasiana– del título de ese libro. Lo haría a partir de variar ligeramente una cita que hace el mismo Guariglia al comienzo del capítulo I, del proemio de un diálogo perdido de Aristóteles, el *Protréptico*: "Ya sea que debamos filosofar, ya sea que no debamos filosofar, debemos filosofar". Sospecho que Aristóteles aceptaría sustituir en ese famoso *dictum* "filosofar" por "hacer metafísica". Pero con independencia de tal sospecha hay, creo, buenas razones para hacer esa sustitución, pues los compromisos metafísicos son tan problemáticos y difíciles de respaldar como inevitables.

anhelado– "giro argumentativo" en la política. ¿De qué se trata? Guariglia ofrece una descripción que pocos pondrán en duda acerca de lo que se entiende por "política" en la actualidad. Este entender la vida política es lo que comúnmente denominamos una mezcla entre las "políticas meramente instrumentales" con las "politiquerías de enredos y subterfugios" o simplemente "politiquerías" que tanto respaldan la actual *mala fama de la política*. A esa mezcla podemos denominarla "políticas de cálculo" para alcanzar o mantener el poder. En efecto, estamos ante políticas de cálculo cuando encontramos simplemente una

> lucha entre facciones contrarias, en la que únicamente hay lugar para los juegos estratégicos y los cálculos en torno a pérdidas y ganancias. En otros términos, se entiende que en la arena donde se desarrolla el juego político solamente hay lugar para las artimañas, las amenazas y las movidas por sorpresa, es decir, para todo el repertorio de cálculos englobado dentro de la teoría de la acción racional y la de los juegos. Un supuesto estricto de esta concepción de la política es que entre las partes –partidos, sindicatos, corporaciones empresariales, iglesias, etc.– no hay entendimiento posible (Guariglia 2001: 140).

A esta concepción de la política entendida como "políticas de cálculo", Guariglia –retomando sugerentes ideas del capítulo 8 de su libro *Moralidad: Ética universalista y sujeto moral*– le opone *políticas de deliberación* basadas en la persecución de un entendimiento apoyado en razones entre las partes en vistas a un bien común, y no en las luchas por engañar a las otras y a los otros para conseguir o mantener el poder. Esto es, en la política de deliberación estamos frente a las políticas propias de una concepción normativa de democracia como democracia participativa y deliberativa.

Guariglia establece, pues, una oposición radical entre las políticas de cálculo y las políticas de deliberación, incluso señalando que:

> existe una sima imposible de saltar entre la concepción de la democracia como mero juego estratégico entre partes autointeresadas, movidas por sus pasiones privadas, a la que hicimos referencia antes, y esta noción deliberativa, basada en el entendimiento y la colaboración mediante argumentos razonables que respetan los límites de un debate previamente reglado (Guariglia 2001: 142).

Este es el punto donde me arriesgo a comenzar una de esas discusiones que a Guariglia tanto le agradaban y que, lamentablemente, ahora tengo que proseguir explorando solo por mi propia cuenta. En algún momento de su argumentación, Guariglia indica que con políticas de deliberación y con una concepción de la democracia como deliberativa "se pretende presentar

una construcción sin duda ideal pero plausible" (Guariglia 2001: 141). No estoy seguro de ello. Sospecho que las argumentaciones en la vida pública de cualquier sociedad nunca han sido, no son y plausiblemente nunca serán las mismas que las argumentaciones en educados, rigurosos y hasta regimentados seminarios de filosofía sobre la *Ética Nicomaquea* o la Crítica de la razón práctica. E incluso, predeciblemente, en estas es raro que se encuentren ausentes las pasiones, los balbuceos, las falacias, los vértigos argumentales, los intereses académicos y no académicos (… y hasta los gritos, los enojos y los susurros). Los estudiosos que discuten sobre Aristóteles o Kant no dejan de ser animales humanos y, por lo tanto, animales políticos.

Por eso, con expresiones como "políticas de cálculo" y "políticas de deliberación" tal vez no se haga referencia a una oposición regida por la lógica del todo o nada –y por lo tanto a "una sima imposible de saltar"– sino a dos polos extremos. Pero ambos *no* son ideales a eludir o a alcanzar, sino ficciones del *continuum* de los procesos –siempre precarios y siempre mezclando cálculos con deliberaciones– de la política. No obstante, antes de elaborar un poco más esta conjetura sobre la vida práctica –sobre la moralidad, la legalidad y la política– regreso todavía a algunas reflexiones de Guariglia.

Luego de exponer su concepción de políticas de deliberación, Guariglia indaga dos vías para realizarlas a partir de dos preguntas: ¿qué temas son propios de la razón pública? Y, ¿qué restricciones impone la razón pública? Responde estas dos preguntas tomando en cuenta ante todo las propuestas que suelen vincularse con Habermas y Rawls.

Una propuesta para responder la primera pregunta –de inspiración habermasiana– consiste en promulgar que "a fin de sostener una propuesta en el escenario de la deliberación, es necesario que la misma incorpore intereses generalizables" (Guariglia 2001: 144). Según Guariglia, este procedimiento puramente formal tiene sus ventajas –no excluye en principio ningún tema de los asuntos sometidos a debate– y sus inconvenientes "porque los asuntos en cuestión quedan indefinidamente abiertos" (Guariglia 2001: 145). Otra propuesta también para responder la primera pregunta –de inspiración rawlsiana– establece límites bien precisos a los temas de los debates públicos que solo pueden ser "aquellos que abarcan los derechos subjetivos fundamentales de la constitución, por un lado, y por el otro, estrechamente conectadas con estos, las cuestiones de justicia" (Guariglia 2001: 146). Guariglia puntualiza con razón que estas limitaciones, si bien impiden que los debates públicos se desborden, con dificultad serán aceptables por los miembros de una sociedad plural.

Vayamos ya a la segunda pregunta, sobre las restricciones que deben imponerse a la razón pública. (Pero, ¿por quién?, ¿de manera absurda por la teoría o, quizá, poco previsiblemente, por la misma sociedad civil que

discute?) Respecto de estas posibles restricciones de nuevo encontramos dos vías. Señala Guariglia:

> Habermas ha intentado restringir en algún modo el círculo indefinido de los directamente interesados al diferenciar dos esferas distintas y complementarias de la discusión pública: por un lado, una más "débil" abierta a todos los que conforman una laxa "opinión pública", y por el otro, una más restringida que está compuesta por los representantes parlamentarios (Guariglia 2001: 148).

En contraste, Rawls entiende por "foro político público" a un ámbito al que pertenecen

> los jueces mediante sus fallos, especialmente los miembros de la Corte Suprema, los funcionarios políticos del Poder Ejecutivo o de los distintos niveles administrativos, los representantes parlamentarios y los candidatos, con sus voceros y asesores, sobre todo cuando se expresan mediante discursos públicos (Guariglia 2001: 148-149).

Sospecho que en ambos casos –con crecientes restricciones aunque con un común desesperado afán por normalizar o, más bien, por institucionalizar– se produce un régimen colonial respecto de la política –e indirectamente de la moral– por parte del derecho. Ya es tiempo, sin embargo, de retomar la conjetura sobre la vida práctica –sobre la moral, la legalidad y la política–.

3

Expresada muy brevemente, mi conjetura consiste en defender interacciones o, más precisamente, procesos de aprendizajes entre el ordenado y restrictivo "giro argumentativo" propuesto *desde* alguna teoría –por ejemplo, para la moral, la legalidad o la política– y el desordenado "giro argumentativo" que a menudo es propio de la espontaneidad de las diversas prácticas en donde intervienen argumentaciones, y su constante y con frecuencia apasionado revisarse, corregirse, innovarse.

También me gustaría expresar esta conjetura o, al menos, esbozarla, a partir de estos señalamientos en exceso esquemáticos: en tiempos recientes, en sus desarrollos, la filosofía política tiende a asumir una vía positiva para discutir sobre la práctica, por ejemplo, sobre la justicia. De esta manera, se diseñan las instituciones básicas de una sociedad. No obstante, en ocasiones parecería que ya se conoce hasta en los menores detalles cuál

debe ser ese diseño y solo se trata de realizarlo, lo que tiende a producir un vértigo prescriptivista de la teoría, en este caso, política, que elimina la posibilidad de aprender.

Más modestamente, considero que en las muchas prácticas vamos aprendiendo a revisar, corregir y modificar esos diseños tomando en cuenta también una vía negativa, que no se preocupa de diseñar o mapear las instituciones justas, sino de combatir de caso en caso las injustas. Entre otras consecuencias, esas interacciones entre las vías positivas y negativas permiten que un "giro argumentativo" de la política no implique reducirla a argumentaciones legales ya por completo articuladas y hasta fijas. Por ejemplo, en este tipo de "giros argumentativos" no se eliminan de la política los movimientos sociales, ni las pasiones y los intereses que agitan los diversos grupos, ni se prohíbe la irrupción de actores no previstos con propuestas inéditas. Esas nuevas propuestas, no pocas veces poco articuladas y hasta horriblemente confusas, en ocasiones vivifican de manera inesperada, y decisiva, la vida social. No cabe duda: mucho me agradaría discutir estos torpes apuntes con Osvaldo Guariglia y, así, continuar aprendiendo.

BIBLIOGRAFÍA

Guariglia, O. (1996), *Moralidad, ética universalista y sujeto moral* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Guariglia, O. (1997), *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud* (Buenos Aires: Eudeba).

Guariglia, O. (2001), *Una ética para siglo XXI: Ética y derechos humanos en un tiempo post-metafísico* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Guariglia, O. (2014), *¿El ocaso de la democracia?* (Buenos Aires: Prometeo).

Recibido: 10-2017; aceptado: 12-2017

Mostrando vínculos: actualismo y posibilismo en filosofía moral

MARTÍN D. FARRELL
Universidad de San Andrés

Resumen: Supongamos que usted es un profesor universitario y un colega le pide que reseñe un reciente libro de su autoría. Usted sabe que puede hacer el trabajo mejor que nadie. Pero sabe también que dada su tendencia a la vagancia probablemente nunca lo haga. La pregunta que se presenta es si desde un punto de vista moral usted debería aceptar la propuesta. La respuesta mayormente aceptada sostiene que sí: usted debe aceptar la propuesta y escribir la reseña. En el debate especializado esta postura es usualmente designada como "posibilismo". En contra de esta postura, el artículo defiende la perspectiva "actualista", según la cual a la hora de determinar los deberes morales de un agente no debemos considerar lo que sería capaz de hacer en caso de proponérselo, sino más bien lo que es más probable que haga dada la información disponible.

Palabras clave: utilitarismo, deontologismo, objetivismo, subjetivismo, obligaciones.

Exploring Connections: Actualism and Possibilism in Moral Philosophy

Abstract: Imagine that you are a university professor and one of your colleagues asks you to write a critical review of his recently published book. You know that you can do the review better than anyone else. However, you also know that because you are lazy you will never complete the work. This raises a fundamental moral question, namely: should you accept your colleague's proposal? The most common answer is that you should do it. In the specialized literature, this view is normally named as "possibilism". Contrary to this account, this article argues for "actualism". According to this conception, when it comes to working out an agent's moral duties, we must not take into account what s/he is able to do as a matter of capacity, but rather what the agent will most probably do in view of the information available to us.

Keywords: utilitarianism, deontologism, objectivism, subjectivism, moral obligations.

¡Qué bien puede usted conocer a un utilitarista por la naturaleza de sus preguntas!
Anthony Trolloppe

1. Introducción: acercándome al tema

La discusión acerca de los méritos eventuales del actualismo y del posibilismo tiende a vincularse con otros temas filosóficos. Así, por ejemplo, se la relaciona con la discusión entre deontologistas y consecuencialistas, y con la discusión entre un tipo de objetivistas y subjetivistas. Sin olvidar estas cuestiones, voy a intentar aclarar más el tema acercándolo también a otras discusiones, tales como la que mantienen internalistas y externalistas en materia de razones morales. En otras palabras: a la dimensión ética que subyace a este debate voy a agregar la dimensión metaética, y a mostrar que ella tiene una importancia decisiva para el tema en examen.

No me siento cómodo con el término "actualismo" pero no encuentro otro mejor. A favor de él cuenta el ser la traducción literal de *actualism*. Podría haber intentado con el término "realismo" pero tiene una acepción filosófica distinta. Entiendo por consecuencialismo la teoría ética que sostiene que lo bueno tiene prioridad sobre lo correcto, y que lo correcto consiste simplemente en maximizar lo bueno. Entiendo a su vez por

deontologismo la teoría ética que sostiene que lo correcto tiene prioridad sobre lo bueno, y que lo bueno sólo puede perseguirse dentro de los límites impuestos por lo correcto. Entiendo aquí por objetivismo la teoría ética que sostiene que uno debe realizar un acto si y solo si este es, de hecho, la mejor opción que uno tiene. Entiendo por subjetivismo la teoría ética que sostiene que uno debe realizar un acto si y solo si uno cree que es la mejor opción que uno tiene (véase Zimmerman 2014: 2, 7). Desgraciadamente, los términos "objetivismo" y "subjetivismo" se emplean con acepciones diferentes en filosofía moral, y esto complica las cosas. Cuando hay una posibilidad de confusión, aclaro el significado del término. Entiendo por externalismo la teoría que sostiene que las razones morales son externas al agente moral y no dependen de su motivación. Por último, entiendo por internalismo la teoría que sostiene que las razones morales son internas al agente moral y dependen de su motivación.

2. Introduciendo la terminología

Arranco con un ejemplo que no tiene implicancias morales sino prudenciales. Utilizar un enjuague bucal es bueno para las encías, pero supongamos que yo tengo un problema: cada vez que utilizo el enjuague bucal siento la compulsión de tragarlo después de haberlo utilizado; ingerir enjuague bucal –a su vez– es muy malo para el estómago. Preocupado por esta situación consulto con mi médico y mi odontólogo y –como ya se habrán imaginado– los dos coinciden en su consejo: que no use enjuague bucal, porque su uso es perjudicial para mí.

Pasemos ahora al ámbito moral para examinar otro tipo de ejemplos. Aunque el tema se debatió con anterioridad a ellos, los que introdujeron la terminología actual fueron Jackson y Pargetter (1986) y conviene comenzar precisando la misma.

El *actualismo* es el punto de vista que sostiene que los valores que cuentan para determinar cuál opción es la mejor –y debería por lo tanto ser llevada a cabo– son los valores de lo que *sería el* caso si el agente llevara a cabo esa opción, donde "lo que sería el caso" incluye lo que el agente haría de hecho, simultánea o subsiguientemente.

El *posibilismo*, por su parte, sostiene que solo es necesario prestar atención a lo que es posible para el agente de ser llevado a cabo (véase Jackson y Pargetter 1986: 233). En rigor, hay dos maneras de interpretar el posibilismo: a) el posibilista sabe que la acción del agente es posible para él, pero también sabe que es altamente probable que no la lleve a cabo, y b) el posibilista sabe que la acción del agente es posible para él, pero también

sabe que sin lugar a dudas no la llevará a cabo. Es mucho más fácil defender la versión a) que la versión b), de donde voy a entender al posibilismo en la primera de estas versiones. Si aun así el actualismo resulta más atractivo, *a fortiori* él será más atractivo que la versión b) del posibilismo.

Como puede verse, mi médico y mi odontólogo son actualistas. La mejor opción disponible para mí, desde luego, es enjuagarme la boca, y luego escupir el líquido: de esa forma protejo mis encías y no estropeo mi estómago. Nadie discute que esta es una opción posible, y es la opción que elige la inmensa mayoría de las personas que se lavan los dientes, de modo que esta es la mejor opción para el posibilista. Pero, de hecho, yo no voy a hacer eso: yo voy a enjuagarme la boca y luego voy a tragarme el líquido. La ventaja para mis encías está más que compensada por la desventaja para mi estómago, por lo que los actualistas me aconsejan que no me enjuague la boca.

Es útil distinguir aquí entre el valor intrínseco de una acción (enjuagarse la boca, por ejemplo) de su valor derivativo, que es el que proviene de su relación con posibles actos posteriores del agente (tragarse el enjuague bucal, por ejemplo). En este caso, una conclusión adecuada consistiría en decir que lo que debemos valorar es una secuencia de acciones, cuyo valor es una función del valor de los actos que la componen (véase Goldman 1976: 460-461). La secuencia "enjuagarse la boca/tragarse el enjuague bucal" tiene un valor negativo, puesto que el valor intrínseco de enjuagarse está más que compensado por el disvalor de tragar el líquido.

Ya he dicho que este no es un ejemplo moral; entre otras cosas, solo me involucra a mí, y aunque hay quienes sostienen que un agente puede comportarse de un modo inmoral respecto de si mismo, los ejemplos morales más frecuentes envuelven a más de un individuo. Voy entonces al ya clásico ejemplo de Jackson y Pargetter.

> El profesor Demorón recibe una invitación para hacer el comentario bibliográfico de un libro. Él es la persona más capacitada para hacerlo, y tiene tiempo disponible. Lo mejor que puede pasar es que él diga que sí, y que escriba el comentario cuando le llegue el libro. Pero supongamos que también es el caso que si Demorón dijera que sí, de hecho él no escribiría el comentario. No por incapacidad o por interferencia externa, sino porque pospondría la tarea, lo que ha ocurrido en el pasado. De modo que, aunque lo mejor que podría ocurrir es que Demorón dijera que sí, y luego escribiera el comentario, lo que pasaría de hecho si dijera que sí es que no escribiría el comentario. Supongamos que esto es lo peor que podría pasar, porque el libro no sería comentado, o el comentario se retrasaría largamente. (Jackson y Pargetter 1986: 235)

¿Debe aceptar Demorón la invitación a escribir el comentario? Los posibilistas dicen que sí, puesto que es perfectamente posible aceptar y escribirlo, lo que constituye la mejor opción. Los actualistas dicen que no, porque de hecho no lo escribiría, y este es el peor resultado posible. Adviértase que cuando los actualistas recomiendan que Demorón diga que no al mismo tiempo no lo están elogiando cuando lo hace, sino que lo critican por su conducta: él tiene que decir que no porque, a pesar de ser capaz de escribir el comentario, de hecho no lo haría, y eso es criticable (véase Jackson 2014: 635). Demorón, por otra parte, puede ser criticado aunque carezca de la motivación necesaria para escribir el comentario.

Téngase en cuenta que –hasta aquí– podría invocarse una absoluta neutralidad entre el consecuencialismo y el deontologismo, y sostenerse que está abierto a quien decide la forma de establecer qué es "lo mejor", teniendo o no en cuenta a las consecuencias, por caso.

Yo voy a abandonar ahora la neutralidad y a invocar consideraciones consecuencialistas, las que inclinan a decidir en favor del actualismo; téngase en cuenta que este es un caso de ética aplicada, y que hay que hacer explícita cuál es la ética normativa que va a aplicarse al mismo. De hecho, Demorón no va a escribir el comentario, de donde nos encontramos frente a dos estados posibles de cosas: en el estado 1, Demorón promete y no cumple, y en el estado 2, Demorón no promete.

El ejemplo asegura que 2 es mejor que 1, y 2 es la solución actualista, que es la que el consecuencialismo propicia. Este es el primer vínculo que deseo mostrar aquí, y es el que existe entre el actualismo y el consecuencialismo: el partidario del consecuencialismo está naturalmente dispuesto a optar por la solución actualista; aunque no descarto totalmente versiones posibilistas del consecuencialismo, creo que la reacción espontánea del consecuencialista es –en principio– inclinarse hacia el actualismo.[1]

Por supuesto que el consecuencialista comparte con el actualista su crítica a Demorón, dado que Demorón está en condiciones de producir un resultado mejor, el de prometer escribir el comentario y hacerlo. El consecuencialista sostiene que Demorón debería hacer un esfuerzo para convertirse en una persona mejor, en una persona que produce mejores consecuencias. Pero dado que, en el momento en que debe prometer él no es una persona de ese tipo, lo que debe hacer es abstenerse de formular la promesa.

El deontologismo no proporciona aquí una solución decisiva: De-

[1] En la sección 7, sin embargo, examino muy brevemente un intento de construir un consecuencialismo posibilista y en la última sección analizo una posibilidad mucho más relevante.

morón no está obligado a prometer, pero, una vez que prometió, está obligado a cumplir su promesa. Como al deontologista no le preocupan especialmente las consecuencias, el resultado del incumplimiento no incide en lo correcto o incorrecto de la promesa de Demorón. Él solo se comporta incorrectamente para el deontologista cuando no cumple luego de haber prometido.

Pero no estoy diciendo que el deontologista esté obligado a prometer, sencillamente porque no encuentro ningún argumento decisivo para ello (y, como veremos en la última sección, un deontologista internalista no estaría obligado a prometer.) Muchas veces prometer algo es necesario para cumplir con un deber deontológico, por ejemplo por cuestiones de coordinación, pero en este caso prometer tiene solo un valor instrumental. Tampoco necesito mostrar que el deontologista prometería: lo que tengo que mostrar es que el consecuencialista no lo haría. Lo único que digo –cautelosamente– es que resulta más probable que prometa un Demorón deontologista que un Demorón consecuencialista.

3. Reconociendo precedentes

Desde luego que no soy el primero en vincular el actualismo con el consecuencialismo, y el precedente es incluso anterior al ejemplo de Jackson y Pargetter. En 1976 John Howard Sobel encaró el problema y propuso para resolverlo un principio que permitiera al agente identificar la mejor vida que él pudiera asegurar, y llevar luego a cabo la acción subsiguiente. Supongamos que

> el señor Goloso enfrenta estas alternativas: 1) beber leche en t_1, y seguir bebiendo leche en t_2; 2) comer aceitunas en t_1, y seguir comiendo aceitunas en t_2, y 3) beber leche en t_1, y comer aceitunas en t_2. Lo mejor para la salud de Goloso es la secuencia 1, puesto que la leche lo fortificará, y la peor secuencia es la 3, puesto que la combinación lo hará vomitar. La secuencia intermedia es la 2, que no lo fortifica pero que tampoco lo daña. Pase lo que pase, Goloso sabe que él va a comer aceitunas en t_2.

Por razones utilitaristas, Sobel le recomienda entonces la secuencia de acciones 2; de lo contrario, el agente estaría ignorando su propia acción pasada (beber la leche), y esto sería irrazonable para un utilitarista interesado en producir las mejores consecuencias (véase Sobel 1976: 197, 199, 201).

Cuando en t_1 va a producirse la primera acción de la secuencia, Sobel concede relevancia a la acción futura, esto es, a la acción que va a ocurrir en t_2: es muy bueno beber leche, pero hay que tener presente que esto va a ser

seguido por el error de comer aceitunas. Uno puede sostener que las imperfecciones del agente en relación a errores futuros no deben pasarse por alto, y que cuando hay que decidir cómo actuar ellas ciertamente deben ser tomadas en cuenta. Esto no es autoindulgencia, dice Sobel, sino parte del realismo que torna atractivo al utilitarismo de actos (véase Sobel 1976: 202, 206, 208).

Es verdad que beber leche en t_1, lo cual es una buena acción, me permitiría realizar otra buena acción en t_2, que es seguir bebiendo leche, pero no puedo tomar en cuenta esta circunstancia si, de hecho, no voy a beber leche en t_2. ¿Qué debo hacer, entonces, cuando he dejado de lado alguno de mis deberes? Chisholm (1963) denomina a estos casos "imperativos contrarios al deber": aunque hemos dejado de lado alguno de nuestros deberes, todavía es razonable creer que yo debería comportarme lo mejor posible en la situación a la que me ha conducido mi negligencia. Y Chisholm acepta que algunos de nuestros comportamientos negligentes pueden absolvernos de algunos de nuestros deberes: yo debo cumplir con mi compromiso y comprar las entradas, pero si no voy a ir al espectáculo, entonces no tiene sentido que compre las entradas (véase Chisholm 1963: 33).

En un artículo posterior ya citado, Sobel (1982) recuerda que lo que importa son las consecuencias reales, esto es, cómo funcionará realmente la acción que va a ser evaluada. Realismo es la clave, dice: cuando pretender lo mejor no va a funcionar, el agente no debería hacerlo. También formula una observación adicional, sin embargo, respecto de la que voy a discrepar: señala que sus afirmaciones se deben entender como principios de elección racional y no como principios morales. No lo acompaño en esto, y entiendo aquí el consecuencialismo como una teoría de ética normativa; de todas formas, los preceptos actualistas van a recomendar las mismas acciones, se los entienda de una u otra manera. Reconociendo que las normas morales deben tener relevancia práctica, tal vez la solución consista en distinguir entre un consecuencialismo objetivo y uno subjetivo y adherir al segundo de ellos, aunque este no es un tema que voy a perseguir aquí.[2]

4. Enfrentando la primera objeción

Para poder elegir al actualismo, que es –como dije– mi alternativa favorita, hay que enfrentar –y solucionar– tres problemas que voy a considerar por separado.

[2] Véase Sobel 1982: 114, 123 y 126; véase también Bergstrom 1996.

El primero de ellos es el siguiente: ¿en qué sentido es posible que el profesor Demorón escriba su comentario y en qué sentido tal cosa no es posible? ¿Cuál es el alcance del "pase lo que pase" que invoca Goloso? Jackson y Pargetter sostienen que la imposibilidad de Demorón se basa en que nosotros sabemos que él no escribirá el comentario, que se trata aquí de un hecho empírico, el cual depende del tipo de persona que él es (véase Jackson y Pargetter 1986: 237, 241 y 246). Pero parece claro que esto no resulta suficiente para responder la pregunta planteada. Porque, por una parte, para los posibilistas las opciones relevantes son las que están disponibles para el agente; pero, por la otra, es difícil negar que existen acciones futuras del agente que no se encuentran bajo su control deliberativo (véase Ross 2013).

Holly Goldman piensa que un agente moral tiene la capacidad en t_1 de realizar el acto *A* en t_n si y solo si (a) existe una secuencia de actos tal que el agente tiene la capacidad en t_1 de realizar el primer acto de la secuencia y, (b) si fuera a realizar ese acto, entonces tendría la capacidad en un tiempo posterior de realizar el segundo acto, y así sucesivamente (véase Goldman 1978: 193).

Demorón tiene la capacidad en t_1 de prometer escribir el comentario, y si así lo hace, tiene la capacidad en t_2 de escribirlo, y tiene esa capacidad aunque en t_2 no desee ejercerla. El problema, sin embargo, es más complejo, y la propia Goldman lo advierte. Porque de nada sirve prescribir una acción futura en t_1 a menos que el deseo del agente de realizar esa acción fuera seguido de su realización, esto es, a menos que sea verdadero que si el agente desea realizar *A* en t_1 así lo hará; su capacidad en t_1 depende entonces de que él tenga en t_2 un deseo lo suficientemente fuerte de hacer *A* (véase Ross 2013). Y, en esta acepción, Demorón no tiene la capacidad de escribir el comentario. Tiene el deseo de hacerlo cuando efectúa la promesa, pero no lo tiene cuando hay que escribir el comentario, y él sabe que no lo tendrá al momento mismo de prometer, por lo que no es posible que lo escriba.

En un trabajo previo Goldman (1976) ya había recordado que los deseos e intereses del agente podían desviarlo del mejor curso de acción, incluso aunque él supiera lo que hacía. Ella presenta una sugerencia interesante respecto de la posibilidad de actuar: supongamos que la corrección o incorrección de un acto que podríamos realizar depende de los actos que realicen otras personas. En ese caso, siempre tomamos en cuenta la posibilidad de que esas otras personas actúen de forma indeseable, y planeamos de acuerdo a eso nuestra propia actividad. Pero, pregunta Goldman, ¿por qué tratar nuestras propias debilidades de manera distinta a las debilidades de otros, cuando no estamos en posición de modificarlas? El posibilista debería explicar por qué es inaceptable este razonamiento cuando las dos acciones

corresponden al mismo agente.[3] El agente *x* toma en cuenta los actos futuros del agente *y*, pero el agente *x* en el tiempo 1 también debería tomar en cuenta los actos del propio agente *x* en el tiempo 2.

El problema radica aquí en la psicología de Demorón y –empleando el lenguaje de Douglas Portmore– en sus actitudes de trasfondo: lo que yo puedo llevar a cabo a partir de mis intenciones iniciales depende de mis actitudes de trasfondo. Esto es lo que permite distinguir entre lo *posible* y lo *escrupulosamente asegurable*, donde lo segundo depende no solo de las intenciones del agente sino de sus actitudes permisibles de trasfondo. Aunque sea de algún modo posible para Demorón escribir el comentario, esto no es escrupulosamente asegurable, dadas sus actitudes de trasfondo (véase Portmore 2011: 164-165). El profesor Demorón, entonces, debería considerar su futura renuencia a escribir el comentario como inalterable y esa inalterabilidad debe incidir en su respuesta. En el ejemplo de Jackson y Pargetter, el escribir el comentario parece estar fuera del control de Demorón, y aunque él podría intentar modificar su carácter, esto carecería de sentido si él mismo no cree tener posibilidades de éxito (véase Carlson 1999: 262 y 265).

Otra manera de describir la situación en la que se encuentra Demorón es esta: teniendo en cuenta el carácter y la disposición de un individuo, piensa Mill, podemos inferir infaliblemente el modo en el cual ese individuo se comportaría; si conocemos perfectamente a la persona, y conocemos también todos los incentivos que actúan sobre ella, podemos predecir su conducta con tanta certidumbre como podemos predecir cualquier evento físico. Pero esto no implica ningún determinismo fuerte, puesto que Mill agrega que no nos sentimos menos libres por el hecho de que quienes nos conocen íntimamente están seguros respecto de cómo actuaremos en un caso particular. Podemos ser libres a pesar de que otra persona pueda tener la certidumbre perfecta acerca de cómo usaremos esa libertad (véase Mill 2006, libro VI, capítulo II, sección 3). Aunque retenga su libertad de actuar de otra forma, quienes conocen a Demorón saben la forma en que de hecho actuará acerca del comentario bibliográfico.

Es aceptable decir que en alguno de los sentidos que acabo de examinar el profesor Demorón no puede escribir su comentario bibliográfico, y que yo no puedo enjuagarme la boca sin tragarme a la vez el líquido dental. En lugar de hablar de imposibilidad, sin embargo, tal vez sería más adecuado interpretar el tema de manera probabilística: decir que Demorón no va a escribir su comentario es decir que, basándonos en los hechos presentes, es

[3] Véase Carlson 1999: 263. Enseguida mostraré que este ejemplo también puede utilizarse en contra del actualista.

altamente improbable que lo haga. Esta interpretación tiene la ventaja de que reconoce que Demorón puede escribir el comentario; lo que ocurre es que hay muchas cosas que Demorón no hará incluso aunque podría hacerlas (véase Lewis 2009: 333). De este modo, queda claro que aquí no está en juego el principio "deber implica poder".

Lo que el párrafo anterior muestra es mi adhesión a una variante del consecuencialismo subjetivista. Como es sabido, puede distinguirse entre el consecuencialismo objetivista (haz lo que de hecho producirá las mejores consecuencias) y el consecuencialismo subjetivista (haz lo que creas que producirá las mejores consecuencias). Yo no solo prefiero la variante subjetivista –como sugerí en la sección 3– sino que ni siquiera encuentro inteligible la variante objetivista, porque proporciona un consejo moral prescindiendo de las condiciones epistémicas del agente.

Dentro del subjetivismo, encuentro atractiva la versión de Jackson, la cual sugiere recomendar la acción esperablemente correcta: cuando hablamos de lo que el agente debería subjetivamente hacer, hablamos del curso de acción que tiene el mayor valor moral esperado (véase Jackson 2014: 641-642). La idea del mayor valor moral esperado, a su vez, es muy semejante a la idea de tomar en cuenta las probabilidades antes de decidir y esto es lo que he estado sugiriendo. Consideremos este ejemplo de Goble:

> El doctor Complicado puede tratar a un paciente de varias maneras. Darle dos dosis de la medicina *A* en días sucesivos produce el mejor resultado, darle dos dosis de la medicina *B* produce buenos resultados, pero no tan buenos como el tratamiento anterior, y darle una dosis de *A* y una de *B* produce resultados muy malos. Todas las formas de tratamiento son posibles para el doctor Complicado, pero la primera es extremadamente improbable; aunque la primera dosis de *A* se encuentra disponible, obtener la segunda es altamente improbable (la probabilidad es una en un millón) mientras que las dosis de *B* son fáciles de obtener. (Goble 1996: 325)[4]

El ejemplo anterior tiene la misma estructura que el del profesor Demorón. Es verdad que el problema de Demorón residía en su propio carácter, mientras que el de Complicado reside en la escasa provisión de medicamentos; pero ambos se enfrentan con una probabilidad, que puede o no incidir en la elección.

Los posibilistas le dicen a Complicado que administre el remedio A

[4] El nombre del médico del ejemplo fue puesto por mí.

el primer día, puesto que es lo mejor que puede hacerse, mientras que los actualistas le dicen que administre B, por la extrema improbabilidad de conseguir la segunda dosis de A.

Aplicado al caso de Demorón, el probabilismo le dice que no prometa, y le dice a Complicado que administre el remedio B. Estoy de acuerdo con esta manera de examinar la situación de Demorón y de Complicado, pero disiento de Goble acerca de su alcance. Él piensa que el probabilismo es una alternativa diferente al actualismo y al posibilismo, y yo pienso que es solo una manera –adecuada, por cierto– de interpretar al actualismo. No persigo más el tema porque es periférico aquí para mis propósitos.

La situación de Complicado se asemeja a la de un ejemplo que examina Raz. Él sostiene –creo que con acierto– que tenemos razones para adoptar y perseguir un plan solo si, y en tanto si, es adecuado y tiene perspectivas de facilitar exitosamente la realización de la acción que ese plan pretende facilitar. El hecho de que el plan hubiera resultado efectivo bajo circunstancias ligeramente distintas carece de importancia. Y el ejemplo es el siguiente:

> Si el señor Cariñoso tiene una razón para visitar hoy a su abuela, que vive en la Isla de Pascua, también tiene una razón para comprar un pasaje de avión para llegar hoy allí, pero solo tiene esta razón si su abuela estará allí hoy, y si es posible llegar hoy allí en avión. Si hay una huelga de pilotos, no hay razón para continuar con el plan de volar a la isla, y –en consecuencia– no hay razón para comprar el pasaje. Esa acción no facilitará su visita, incluso aunque todavía él tenga una razón para ver hoy a su abuela. (Raz 2005: 6-7)[5]

Como puede verse, Raz propone para Cariñoso una solución de índole actualista.

5. Analizando cambios en el agente

Pero supongamos que hubiera algún medio de hacer posible estas cosas para Demorón y Complicado. Mi médico y mi odontólogo, por ejemplo, me recomiendan un tratamiento psicológico que me permite ir acercándome a la alternativa de enjuagarme la boca sin tragar el líquido. Algunos autores han interpretado estos casos como una defensa del posibilismo, pero yo no estoy de acuerdo con esta interpretación.

—

[5] El nombre del nieto fue puesto por mí.

Consideremos el caso que propone Persson, quien piensa que él estaría a favor del posibilismo si la decisión original del profesor Demorón pudiera influir en su decisión posterior: la promesa de Demorón robustecería su decisión de escribir el comentario bibliográfico, proporcionándole así una razón adicional para hacerlo (véase Persson 2013: 182 y 185).

Persson cree que cuando un agente delibera él supone que lo que luego hará es una consecuencia de lo que en ese momento decide, y por eso defiende la idea de que cuando nuestra conducta futura es decidible en el presente por nosotros, deberíamos aceptar el posibilismo (véase Persson 2013: 187-188). Pero en estas circunstancias, en las que el cambio de actitud es posible, la recomendación actualista sería la misma que la recomendación posibilista. El actualista no es un perverso que desea que Demorón no escriba su comentario, sino alguien preocupado por el destino final del comentario bibliográfico que busca las mejores consecuencias posibles: si Demorón decide escribir, y escribe, en parte porque se comprometió a hacerlo, el actualista estaría más que satisfecho y le aconsejaría prometer hacerlo.

Sin embargo, el propio Persson reconoce que Demorón podría concluir que su intento de resistir a su haraganería está condenado al fracaso, y que esa proclividad de su carácter es irresistible (véase Persson 2013: 188). En esta situación, Persson mismo acepta que Demorón debe negarse a escribir el comentario, puesto que sicológicamente él no puede hacerlo. Y esto es precisamente lo que el actualismo le recomienda a Demorón que haga.

Pero creo que el actualismo no se está refiriendo a algo tan fuerte como la incapacidad psicológica total de hacer algo, ni a lo inevitable de esta incapacidad del agente; me parece que el actualismo acepta también una incapacidad menor, la cual podría provenir, por ejemplo, de fuertes deseos del agente. Porque supongamos que es inevitable que Demorón se absenga de escribir su comentario y que es inevitable que Goloso se coma la aceituna. En esas circunstancias, tales alternativas estarían fuera del alcance de Demorón y de Goloso, no serían alternativas *posibles* para ellos, de donde precisamente el posibilismo no podría recomendárselas. En casos de este tipo, conflagrarían las recomendaciones del actualismo y del posibilismo (véase Curran 1995: 76 y 81).[6]

Otros autores, a su vez, han defendido el posibilismo de una manera tal que también resulta compatible con el actualismo. Adaptando su ejemplo al caso que estamos analizando aquí, Graham sostiene que si Demorón es capaz de realizar la acción diacrónica compleja de comprometerse a escribir

[6] Por eso mismo sugerí en la sección anterior reemplazar "imposible" por "altamente improbable".

el comentario bibliográfico y escribirlo, y está obligado a hacer lo mejor que puede hacer, todos los que admiten la posibilidad de acciones complejas temporalmente diacrónicas y de obligaciones morales respecto de ellas deben coincidir en que Demorón está moralmente obligado a prometer escribir el comentario y a escribirlo.

Esta semeja ser una versión ortodoxa del posibilismo, pero Graham se pregunta de inmediato cómo Demorón puede hacer esto con la conciencia tranquila, dado que él sabe que no va a escribir el comentario. Concluye entonces que Demorón, aunque está moralmente obligado a prometer, no lo hará si es una persona moralmente consciente (véase Graham 2010: 113-114). No sostengo que Graham está proponiendo una mera cuestión de palabras (aunque da la impresión de hacerlo), pero lo cierto es que en el ámbito estricto de las acciones esta versión del posibilismo colapsa en el actualismo, puesto que ella aconseja que Demorón no se comprometa a escribir el comentario.

6. Enfrentando la segunda objeción

Paso a entenderme ahora con el segundo problema que enfrenta el actualismo, el cual es ciertamente más grave que el primero. Si lo mejor que puede ocurrir en el mundo es que el profesor Demorón prometa escribir el comentario bibliográfico y luego lo escriba, parece extraño que Demorón pueda escapar a su obligación de prometer escribirlo simplemente porque es consciente de que él es un haragán incumplidor. No debería ser tan fácil librarnos de nuestras obligaciones tal como los actualistas permiten hacerlo.

Jackson y Pargetter advirtieron el problema: no se debe permitir que el simple hecho de que alguien no haría algo muestre que no podría o no debería hacerlo. La respuesta de ellos consiste en reconocer que Demorón cumple con algunas de sus obligaciones, pero no con todas ellas: podría haberlo hecho mejor, pero también podría haberlo hecho peor. Él hace una cosa que debía hacer, esto es, decir que no escribirá el comentario; y fracasa en hacer una cosa que debería hacer, esto es, decir que sí y escribir luego el comentario (véase Jackson y Pargetter 1986: 240-241). La explicación es correcta, pero el argumento todavía no es suficiente para justificar al actualista, que sigue impresionándonos como alguien que sostiene un punto de vista demasiado tolerante respecto de la imperfección moral, esto es, como alguien que considera sus propias acciones futuras como si pertenecieran a otra persona (véase Carlson 1999: 261-265). Y si bien en la sección 4 examiné la idea de Goldman en el sentido de que esta podría ser una excusa aceptable, sigue presentándose en muchos aspectos como un obstáculo para el actualismo.

Porque no parece moralmente aceptable la idea de que si fracasa en hacer algo que puede, y debe, hacer (en este caso escribir el comentario bibliográfico), Demorón puede sin embargo convertir en verdadero el mandato de que debe hacer algo más sencillo (en este caso, negarse a escribir el comentario). Esta actitud socavaría la institución de las promesas, puesto que si nos rehusamos a hacer un esfuerzo para cumplir promesas exigentes, convertimos en verdadero el enunciado de que no debimos haber prometido, ni deberíamos prometer muchas veces en el futuro.

En realidad, lo que se espera del agente es que si él prevé que es probable que se comporte de una manera objetable en el futuro actúe ahora de modo de sobreponerse a esa debilidad de carácter que lo conduciría a actuar de una manera no deseable. Prescribir ahora un acto indeseable (rehusarse a escribir el comentario bibliográfico) porque de lo contrario el agente realizaría después un acto aún más indeseable (no escribir el comentario bibliográfico) parecería equivaler a resignarse al carácter débil del agente. No podemos excusar a los agentes sencillamente porque su carácter moral es defectuoso: por el contrario, se supone que esperamos que si el agente comprende que va a comportarse de una manera incorrecta en el futuro, realice un esfuerzo para sobreponerse a esa debilidad de carácter (véase Goldman 1976: 481-482). En otras palabras: los críticos del actualismo piensan que el agente no debería tomar como dadas aquellas acciones futuras que están bajo su control deliberativo actual, porque de lo contrario podría evitar la obligación de adoptar un curso de acción mejor invocando solo su fracaso en tener la intención que en rigor él debería tener (véase Portmore 2011: 204-206).

Nuestra recomendación respecto del acto inmediato que debe realizar el profesor Demorón (prometer escribir el comentario) no debería entonces tener en cuenta el hecho de que él no desea realizar algún acto futuro deseable, el cual, sin embargo, se encuentra dentro de su poder: la existencia de una motivación a no escribir el comentario no le debería proporcionar a Demorón una excusa para seguir un curso de acción indeseable (véase Goldman 1978: 200 y 204).

Este es el problema grave que enfrenta el actualismo, y me parece que para resolverlo es necesario recurrir a la metaética y, específicamente, al internalismo en términos de razones morales. A eso voy.

7. Introduciendo el internalismo de las razones morales

Hasta este momento, implícitamente hemos estado suponiendo que el profesor Demorón es (o, al menos, debería ser) externalista en términos metaéticos, y consecuencialista en términos de ética normativa. El profesor Demorón cree que las razones morales son externas al

agente moral, y que ellas no dependen de su motivación. Por una parte, Demorón está motivado a prometer, pero sabe también que él no está motivado a cumplir con la promesa. Como es un consecuencialista, reconoce que prometer y no cumplir produce el peor estado de cosas posible, de donde decide no prometer. Pero la obligación de prometer escribir el comentario bibliográfico y de escribirlo sigue existiendo, porque para los externalistas la existencia de estas obligaciones no dependen de la motivación de Demorón.

El problema que enfrenta Demorón es tan antiguo como la filosofía de Aristóteles: es el problema de la debilidad de la voluntad, e invocar la debilidad de la voluntad no excusa al agente respecto del cumplimiento de sus obligaciones. Si nos preguntamos desde esta perspectiva qué es lo que *debe* hacer Demorón, el posibilista tiene razón: Demorón debe prometer escribir el comentario, y luego escribirlo. Si no lo hace, no solo es un inmoral sino que es también un sujeto irracional, que conoce sus razones pero no actúa de acuerdo a ellas.

Esta es la actitud que adopta Van Someren: él declara estar interesado en las razones normativas, no en las razones motivadoras. Supone que las razones normativas para actuar son proporcionadas por los hechos que se vinculan con la situación del agente, por aquellos hechos o verdades que cuentan en favor o en contra de un curso de acción. Claramente, esta es una posición externalista en materia de razones morales, y, en consecuencia, no debe extrañarnos que Van Someren defienda al posibilismo. Lo que sí debe extrañarnos es que caracterice su posición como consecuencialista, aunque el tema se aclara cuando precisa que se trata de una variedad del consecuencialismo objetivista (véase Van Someren Greve 2013: 484-485).

Pero supongamos que Demorón es un internalista (y que nosotros también lo somos). Entonces Demorón cree que las razones morales son internas al agente moral, y que dependen de la motivación del agente. Demorón tendría en apariencia una razón para prometer escribir el comentario, puesto que está motivado a prometer, pero él también sabe que no está motivado a cumplir, de donde examina la secuencia de acciones "prometer y luego no cumplir" y arriba a la decisión consecuencialista de no prometer.

El Demorón externalista tenía la obligación de prometer, puesto que los externalistas piensan que la existencia de razones morales es condición necesaria de la existencia de obligaciones morales (aunque no sea siempre condición suficiente). Pero el Demorón internalista no tenía ninguna obligación, puesto que los internalistas piensan que la existencia de la motivación es siempre condición necesaria de las existencia de obligaciones morales. Nadie puede acusar desde esta óptica a Demorón de padecer de debilidad de la voluntad y de descuidar sus obligaciones morales: si Demorón no está motivado, Demorón no tiene razones morales, y si no tiene razones morales

tampoco tiene obligaciones morales. No hay lugar aquí para la debilidad de la voluntad. Este aspecto de la cuestión, como veremos en la sección 9, es importante para responder la objeción que plantea Kiesewetter (2015).

Creo que la mejor opción para el actualista –si no la única– consiste en endosar el internalismo en términos de razones morales; si acepta la posición externalista no puede dar cuenta de la objeción de que el agente deja de lado a su antojo sus obligaciones morales: el externalismo conduce a la posición posibilista, mientras que el internalismo conduce a la posición actualista, y este es el segundo vínculo que quiero mostrar.

La creencia en las razones morales internas proviene de la creencia en la subjetividad de los valores; la secuencia es esta:

valores subjetivos > razones morales internas.

A su vez, la creencia en el actualismo proviene de la creencia en las razones morales internas, de donde una secuencia más completa es ahora:

valores subjetivos > razones morales internas > actualismo

Esta acepción del subjetivismo, como es obvio, no es la misma que empleé en las secciones 1, 2 y 4; aquí significa que el valor reside en el sujeto.

En este caso, Demorón carece de razones para escribir el comentario, y si carece de razones morales carece también de obligaciones morales, puesto que las razones morales son el sustento de las obligaciones morales. Es por su resistencia a aceptar al internalismo que algunos autores sostienen que la obligación de Demorón de escribir el comentario no ha desaparecido, ni ha sido desplazada, posición que es difícil de reconciliar con el actualismo (véase Louise 2009: 329).

Pero todavía queda una objeción pendiente que también el internalismo puede disipar. Puesto que Demorón no está motivado, no tiene una razón moral, y si no tiene una razón moral tampoco está obligado a prometer escribir el comentario bibliográfico, ni a escribirlo. Ahora bien: aunque Demorón dejó de ser un externalista en términos de razones morales, todavía estamos suponiendo que sigue siendo un consecuencialista. En tanto consecuencialista, el propio Demorón podría pensar que hubiera sido mejor en términos de la maximización de lo bueno que él hubiera prometido escribir el comentario y que lo hubiera escrito, y yo –como consecuencialista– pienso lo mismo. ¿No existe alguna manera de modificar la actitud de Demorón?

Hay una manera de intentarlo, al menos. Un internalista tan destacado como Bernard Williams nos dice que hay razones cuando el agente está

motivado, pero que también las hay cuando él lo estaría luego de reflexionar atentamente sobre el contenido de su conjunto motivacional subjetivo. Al reflexionar, el agente puede advertir que algún elemento de su conjunto motivacional está basado en falsas creencias, o puede advertir que ignoraba algún hecho tal que, de conocerlo, le produciría un deseo, de donde en realidad él tenía una razón aunque no lo supiera. Este proceso deliberativo indica entonces que el conjunto motivacional no es algo estáticamente dado, sino que se pueden agregar a él nuevas acciones, respecto de las cuales también existen razones internas (véase Williams 1981a: 102-105).

Es posible, así, conversar con Demorón, aconsejar a Demorón, discutir con él, instarlo a reflexionar y a descubrir nuevas razones que están, aunque él todavía lo ignora, dentro de su conjunto motivacional. Podemos tener la esperanza, pues, de convertir a Demorón en un mejor agente moral, al menos desde el punto de vista consecuencialista. Pero esto es todo lo que podemos hacer. ¿Cuánto tiempo y esfuerzo estamos dispuestos a emplear en esta actividad? Yo creo que la respuesta depende de dos variables:

a) La gravedad de lo que está en juego es una de ellas: el caso que envuelve una vida humana es mucho más importante que el caso que envuelve un comentario bibliográfico, por ejemplo, puesto que en aquel están en juego razones morales de más peso.

b) La diferencia entre la mejor opción y la segunda opción: si la alegada falta de motivación produce una enorme diferencia entre uno u otro resultado, por ejemplo.

Cuanto más grave sea lo que está en juego, y cuanto mayor sea la diferencia entre las opciones, más tiempo estaremos dispuestos a emplear para conseguir cambios motivacionales en el agente.

8. Enfrentando una última objeción

Resta una última objeción, que dividiré en dos partes. A la primera parte no le asigno la importancia de las anteriores. El profesor Demorón debe prometer escribir el comentario bibliogáfico (*A*) y debe escribir ese comentario (*B*). Hay un principio de la lógica deóntica que nos dice que si Demorón está obligado a hacer *A* y *B*, entonces está obligado a hacer *A*, de donde Demorón debe prometer escribir el comentario, sin que importe si luego va a escribirlo o no. En otras palabras: la obligatoriedad se distribuye a través de la conjunción lógica, de donde "*x* está obligado a hacer *A* y *B*" implica que "*x* está obligado a hacer *A* y *x* está obligado a hacer *B*" (véase Neri Castañeda 1968: 141-142).

Insisto en que no se trata de una objeción fuerte. Jackson y Pargetter

se entienden con ella de este modo: puesto que Smith está gordo, debe dejar de fumar y comer menos, pero puede no ser verdadero que Smith deba dejar de fumar, porque si lo hace podría compensarlo comiendo más; es muy claro que Smith debe dejar de fumar y comer menos, pero es mucho menos claro que simplemente debe dejar de fumar (véase Jackson y Pargetter 1986: 247). Igualmente, entonces, es muy claro que Demorón debe prometer y cumplir, pero no es tan claro que debe sólo prometer.

Persson disiente de esta propuesta y piensa que el principio deóntico que he mencionado es incontestable; más aún: piensa que Demorón no sabría qué hacer si se le dice que debe hacer *A* y *B*, pero que no es el caso que debe hacer *A* (véase Persson 2013: 183). Creo que el consecuencialismo le ofrece una salida. Demorón está obligado a maximizar la felicidad general (*FG*). La conjunción de *A* y *B* maximiza la felicidad general; pero *A*, en ausencia de *B*, la minimiza. *FG* obliga a una secuencia de acciones, *A* y *B*, pero prohíbe *A* en ausencia de *B*, y se lo hace saber a Demorón con toda claridad.

O tal vez la solución se encuentre recurriendo a las obligaciones condicionales. Veamos este ejemplo de Greenspan: supongamos que el agente está obligado a acudir en ayuda de su vecino necesitado y también está obligado a avisarle que partió en su ayuda. Pero si el agente no va a ayudar a su vecino, sería mucho peor avisarle que partió en su ayuda. Greenspan razona de esta manera:

> Si sería extraño para el agente considerar sus propios planes e intenciones contrarios al deber como fijos, podríamos enfocarnos en cambio en sus rasgos o tendencias. "Yo sé lo haragán que soy", dice el agente. "Nunca conseguiré la energía suficiente como para ir a ayudar. De modo que mejor me abstengo de decir que estoy yendo". Esto suena como suficientemente plausible. (Greenspan 2008: 267)

No estoy diciendo que el principio lógico sea idéntico en ambos casos: lo que digo es que el razonamiento moral sí es idéntico en ambos casos. Porque lo que dice Demorón es: "Yo sé lo haragán que soy. Nunca conseguiré la energía suficiente como para escribir el comentario. De modo que mejor me abstengo de prometerlo". Y mi conclusión es idéntica a la de Greenspan: esto suena como suficientemente plausible.

McKinsey ofrece otra solución, aunque yo no la encuentro muy satisfactoria. El agente tiene una obligación primaria de prometer escribir el comentario y luego hacerlo; pero si no lo hará, tiene una obligación secundaria de no prometer. Esta idea parecería evitar el conflicto de obligaciones, pero en rigor no lo hace, ya que McKinsey no cree que ambas obligaciones tengan un nivel diferente, puesto que sostiene que

> al decir que una obligación es secundaria… no significo que es menos una obligación que si fuera primaria. Desde mi punto de vista, le corresponde tanto a una persona cumplir con sus obligaciones secundarias como cumplir con las primarias… de modo que decir que la obligación de una persona es secundaria no significa que tiene una importancia secundaria; significa en cambio que es una obligación que la persona tiene porque ha fracasado en una o más de sus obligaciones primarias. (McKinsey 1979: 391)

No existe entonces un nivel diferente entre las obligaciones sino, a lo sumo, un orden cronológico entre ellas: las obligaciones primarias son las que aparecen temporalmente primero. Pero si el nivel de las obligaciones es el mismo, McKinsey necesita un argumento para establecer cuándo es admisible dejar de lado la obligación que aparece primero, de modo que –sin diferencia de niveles– no hay una solución satisfactoria a la dificultad que estamos enfrentando.

Podría explorarse también la sugerencia de Prawitz de relativizar la noción de "deber" atendiendo a los distintos periodos de tiempo: es el caso de que A_1 y A_2 deben llevarse a cabo en t_1, pero que en t_2 debe llevarse a cabo B_2. Alguien podría sostener que en un sentido absoluto debería haberse llevado a cabo A_2, pero, como recuerda Prawitz,

> cuando queremos hallar si una acción A realmente debería llevarse a cabo, no estamos interesados en la cuestión de si A debería llevarse a cabo en un sentido ideal absoluto; lo que queremos saber es si A debe llevarse a cabo en relación al intervalo de tiempo T de A. (Prawitz 1970: 121)

En otras palabras: no estamos interesados en el deber absoluto de Demorón de prometer en t_1, sino en el deber eventual de Demorón de prometer en t_1 sabiendo que no va a cumplir con su promesa en t_2.

De todas formas, no persigo mucho más este tema porque no creo que la lógica deóntica nos ayude con nuestro problema; voy a seguir suponiendo, pues, que el argumento consecuencialista acerca del asunto, que proporcioné en esta misma sección, es aquí suficiente. Como dice Sobel, las leyes de la lógica deóntica no pueden resolver nuestro problema. En cambio,

> uno debería desear resolver el problema, el problema presuntamente sustantivo… y después mirar a las llamadas leyes para saber cómo se han desempeñado. En ninguna parte está escrito con autoridad que el deber tiene que distribuirse entre conjunciones; aquí no tenemos "leyes" sino "lindos problemas". (Sobel 1976: 204-205)

Y Chisholm tiene una opinión similar: la lógica deóntica va a ser utilizada por personas que no son moralmente perfectas, de donde ella debería ser capaz de entenderse con los imperativos contrarios al deber; muchos de nosotros necesitamos un modo de decidir, no solo lo que debemos hacer, sino también lo que debemos hacer cuando hemos fracasado en hacer algo que deberíamos haber hecho. Pero, recuerda Chisholm, las lógicas deónticas de las que él tiene noticia no pueden aplicarse en estas situaciones (véase Chisholm 1963: 33 y 36). Si existe un conflicto entre la solución propuesta por la filosofía moral y los principios de la lógica deóntica, Chisholm no vacila en culpar a esta última. Como dice Woodard, el primer requerimiento de una lógica deóntica satisfactoria es que ella no distorsione las razones prácticas subyacentes (véase Woodward 2009: 226).

Con todo, no quiero ser excesivamente severo respecto de la utilidad de la lógica deóntica. Tal vez el error consista en intentar aplicar a estos casos principios tales como el de la distribución de la conjunción, en lugar de otros principios de la lógica deóntica que puedan reconstruir estos ejemplos.[7]

9. Estudiando una variante más atendible de la última objeción

Como he dicho, es conveniente dividir la última objeción en dos partes, por eso en la sección 8 examiné la primera de ellas, que invocaba el principio de distribución de la conjunción. Para responderla, bastaba con invocar aquí la insuficiencia de la lógica deóntica para frustrar las conclusiones del actualismo y estoy dispuesto a emplear la misma estrategia respecto del principio de aglomeración. Este principio dice:

> "Si *A* debe hacer *x* y *A* debe hacer *y*, entonces *A* debe hacer *x* e *y*".

Pero no ocurre lo mismo con una objeción lógica de más peso, esto es, con el principio de satisfacibilidad conjunta que invoca Kiesewetter (2015). El principio en cuestión dice así:

> "Si *A* debe hacer *x* y *A* debe hacer *y*, entonces es posible para *A* hacer *x* e *y*". (Kiesewetter 2015: 930)

Esto es: si Demorón debe prometer escribir el comentario, y De-

[7] Dejo esta tarea, obviamente, para los expertos en lógica deóntica.

morón debe escribirlo, entonces Demorón puede prometer escribir el comentario y escribirlo. Sin embargo, el actualismo reconoce que Demorón debería prometer y escribir, pero sostiene a la vez que no puede escribir. En este caso, no me parece suficiente decir que la lógica deóntica carece de relevancia para nuestro razonamiento moral. Hay tres alternativas disponibles para responder a esta objeción, las que consideraré a continuación.

a) Una de ellas consiste en rechazar el principio invocado, pero no para todos los casos sino solo para algunos de ellos, que es la estrategia que emplea Bernard Williams. Recordemos que el principio de satisfacibilidad conjunta surge de la conjunción de dos principios: el principio de aglomeración y el de deber implica poder. Williams se centra en el principio de aglomeración y sostiene que cuando el agente advierte una situación de conflicto entre *x* e *y* no piensa que debe hacer *x* e *y*, puesto que hay casos en los que aquello que se sostiene separadamente para ambas acciones no se sostiene en cambio para ambas consideradas conjuntamente. En realidad, dice Williams,

> del hecho mismo de que puede haber dos cosas, cada una de las cuales debo hacer y cada una de las cuales puedo hacer, pero que no puedo hacer ambas, muestra la debilidad del principio de aglomeración. (Williams 1993a: 181-182)

Cuando se refiere al deber propio del razonamiento práctico, Williams (1993) advierte que este tipo de deber está fuertemente gobernado por la realidad. En el sentido práctico, "*A* debe hacer *x*" está relativizado por los propósitos, proyectos y objetivos del agente, de modo tal que si una pretensión de este tipo se basa en la suposición de que *A* tiene un objetivo que en realidad no tiene, entonces la pretensión es incorrecta.

Pero Kiesewetter no quedaría convencido por estos argumentos, porque piensa, entre otras cosas, que incluso si el principio de satisfacibilidad conjunta fuera inválido respecto de obligaciones morales, esa invalidez no alcanzaría al sentido de "deber" que él utiliza (véase Kiesewetter 2015: 932). Esto nos conduce, como segunda alternativa, a examinar ese sentido de deber.

b) Kiesewetter entiende la noción de "deber" como el concepto que decide las conclusiones en una deliberación práctica. Es el sentido en el cual creer que uno debe hacer *x* compromete a intentar *x*, porque sería acrático abstenerse de intentar lo que uno debe hacer (véase Williams 1981b: 119-120). La mención de la acracia nos da la pista para interpretar la metaética que subyace en la posición de Kiesewetter. Como dije en la sección 7, no hay lugar para la debilidad de la voluntad en una concepción internalista, de donde Kiesewetter está defendiendo al externalismo de las razones morales.

En esa misma sección me preocupé por mostrar el vínculo entre razones morales externas y posibilismo y entre razones morales internas y actualismo. Creo que tenía razón y Kiesewetter es un ejemplo de ello: su externalismo lo ha conducido –como era de esperar, y como veremos en la sección 9– a su posibilismo.

c) La última alternativa consiste en examinar la solución misma al problema del profesor Demorón que sugiere Kiesewetter. Él nos dice que Demorón debe aceptar la invitación y debe escribir el comentario, pero también se debe asegurar de que si no va a escribir el comentario, entonces rechazará la invitación. El deber, en este caso, abarca la acción compleja de asegurar la verdad de este último condicional (véase Kiesewetter 2015: 934).

Es curioso que Kienewetter piense que esta solución no implica adherir al actualismo (véase Kiesewetter 2015: 937). Es cierto que Demorón puede convertir el condicional en verdadero falsificando su antecedente, esto es, escribiendo el comentario, pero ya sabemos que no va a hacerlo, de donde lo único que está a su disposición es no prometer. No prometer, como también sabemos, es la solución actualista, de donde –en términos de resultados– la solución de Kienewetter es actualista: el posibilismo lo conduce a prometer, en todos los casos. Los consecuencialistas juzgan a las acciones por sus resultados, y eso los conduce hacia el actualismo; la acción que en definitiva va a realizarse de acuerdo a la sugerencia de Kienewetter es la que recomendaría un consecuencialista actualista. Es lo mismo que ocurre con la solución que propuso Graham y que examiné en la sección 5.

10. Anticipando las conclusiones

Resumo entonces mi propósito y mis conclusiones. He presentado la situación que enfrenta el profesor Demorón, y las opciones que están a su alcance: mis simpatías consecuencialistas (e internalistas) me han inclinado por la solución que propicia el actualismo. Demorón tiene dos alternativas posibles: no prometer, o prometer y no cumplir y el mejor estado de cosas posible lo ofrece sin duda la primera alternativa.

No estoy seguro de que el deontologismo obligue a Demorón a prometer; el deontologismo se preocupa por lo bueno, aunque lo entienda como subordinado a lo correcto, de donde tal vez considere que Demorón debe prometer escribir el comentario, lo cual lo obligaría –de acuerdo al deontologismo– a cumplir después con la promesa. Pero sí estoy seguro de que es el consecuencialismo el que resalta el rasgo preferible de la posición actualista, porque esta es la posición que produce las mejores consecuencias.

Si todavía no he convencido al lector de las bondades del actualismo,

le propongo que examine la cuestión desde la perspectiva de quien debe dar un consejo moral. Supongamos el siguiente caso, que constituye una ligera variante del caso del doctor Complicado:

> El doctor Extraño enfrenta tres alternativas respecto de su paciente. El mejor tratamiento consiste en darle el remedio *A* el lunes y, nuevamente, el remedio *A* el martes. Un buen tratamiento, aunque no tan bueno como el anterior, consiste en darle el remedio *B* el lunes, y, nuevamente, el remedio *B* el martes. Un tratamiento horrible consiste en darle el remedio *A* el lunes y el remedio *B* el martes. El doctor sabe todo esto, y también sabe que el martes le dará al paciente el remedio *B*. El domingo el doctor nos consulta qué debe hacer el lunes.

Como puede verse, el problema que enfrenta el doctor Extraño tiene la misma estructura que el problema que enfrentó el señor Goloso, pero con estas dos diferencias: a) la conducta de Goloso solo lo afectaba a él, mientras que la conducta de Extraño va a afectar a un tercero, de donde el ejemplo de Goloso contaría como prudencial y el de Extraño como moral; y b) Goloso va a decidir él mismo, mientras que Extraño pide consejo a un tercero. (Respecto del punto b) hay autores que distinguen entre los casos de consejo y de autodeliberación, pero yo los considero semejantes (véase Louise 2009: 336).

Fred Feldman, quien diseñó el ejemplo anterior, nos dice que le aconsejemos al doctor darle al paciente el remedio *B* el lunes, y señala también que al decirle a Extraño que debe dar dos dosis de *B* si quiere hacer lo que él debe hacer no le estamos diciendo algo verdadero. Pero, dice Feldman, nosotros no podemos lograr que Extraño perciba que debe administrar *A*, puesto que no va a administrar las dos dosis de *A* digamos lo que le digamos. Entonces, no hay ningún mundo accesible a nosotros, como consejeros morales, en el cual le aconsejamos dar dos dosis de *A* y él nos haga caso; en el mejor mundo accesible a nosotros, le aconsejamos al médico dar dos dosis de *B*, y el médico sigue nuestro consejo, de donde le debemos decir –falsamente– que él debe administrar *B* (véase Feldman 1986: 55-57).[8] Dejemos momentáneamente de lado el tema de la verdad del consejo, del cual me he ocupado antes para mostrar que la metaética cognitivista que exhibe aquí Feldman complica la solución que él prefiere; centrándonos en la solución que propone, lo que Feldman nos dice es que en nuestro rol de consejeros morales debemos ser actualistas, y esto parecería ser difícil de discutir.

—

[8] El nombre del médico del ejemplo fue puesto por mí.

Recapitulemos ahora. Tal vez lo original de este trabajo resida en los vínculos que establece entre distintas posiciones en filosofía moral.[9] Es muy claro que el internalismo en términos de razones morales se vincula con la creencia en valores morales subjetivos. Yo he mostrado que el internalismo también se vincula con el actualismo, pues este necesita de aquel para explicar por qué puede dejarse de lado la supuesta obligación de prometer que pende sobre Demorón y compañía. Y he mostrado asimismo la vinculación que existe entre el actualismo y el consecuencialismo (como ya lo había hecho Sobel, desde luego), puesto que el atractivo de la solución que sugiere el primero parece depender de la adhesión a la teoría ética que defiende el segundo.

El actualismo, pues, se vincula con el subjetivismo moral –"subjetivismo moral" e "internalismo" son aquí intercambiables, aunque también puede verse al subjetivismo como el origen del internalismo–. El objetivismo moral, en cambio, como ya he explicado en la nota 3, cree que Demorón debe realizar aquella acción que representa, de hecho, su mejor opción; en las circunstancias de Demorón, entonces, él debe prometer –"objetivismo moral" y "externalismo" son aquí intercambiables, aunque también puede verse al objetivismo como el origen del externalismo en materia de razones–. El subjetivismo, por el contrario, cree que Demorón debe realizar aquella acción que él cree que es su mejor opción: en las circunstancias en las que se encuentra Demorón, él no debe prometer.

Zimmerman ha criticado al subjetivismo moral (ahora en la acepción que especifiqué en la nota 3) sobre la base de que él precluye la posibilidad de que realicemos una investigación conciente respecto de nuestras creencias, pero no creo que esta sea la actitud que se sigue de la posición subjetivista (véase Zimmerman 2014: 27). Lo que nos dice ese subjetivismo es que actuemos en base a nuestras creencias, y todos coincidiríamos en que es mejor que nuestras creencias tengan cierto fundamento, el que bien puede provenir de una investigación acerca de ellas y de sus fundamentos.[10] Holly Smith piensa que los problemas de reunir información aquejan solo a las versiones deontológicas del subjetivismo, que no son desde luego las que he estado defendiendo aquí. Adquirir información en una versión con-

[9] "Estar vinculado" es una relación ambigua, en este caso deliberadamente ambigua. No quiero comprometerme aquí con una relación más fuerte, como la de implicación, por ejemplo. Si alguien lo encuentra objetable, invoco el precedente de Wittgenstein cuando habla del "parecido de familia".

[10] De toda forma, es abrumadoramente probable que Demorón no escriba el comentario y la probabilidad es lo que importa en teoría del propio Zimmerman.

secuencialista, dice Smith, es a menudo solo un modo de llevar a cabo las mejores consecuencias: es un caso especial de nuestro deber de maximizar el bienestar (véase Smith 2014: 16).

El subjetivista debe realizar el acto que él cree que es su mejor opción; no está pensando en términos objetivos, esto es, no está pensando que en los hechos es la mejor opción. Está pensando en lo que es para él la mejor opción, y esta posición lo asimila a la creencia en valores subjetivos. El subjetivismo, entonces, intenta establecer conexiones firmes entre la corrección del acto y la voluntad del agente (véase Mason 2014: 192).

El actualismo, entonces, se vincula con el internalismo en materia de razones, con el consecuencialismo ético y con el subjetivismo moral –aquí "subjetivismo" se entiende como origen del internalismo–. Quiero mostrar brevemente ahora que el posibilismo parece estar vinculado con los valores objetivos, con el externalismo en materia de razones, con el deontologismo ético y con el objetivismo moral; pongo especialmente énfasis en el "parece" porque los argumentos distan de ser decisivos, e insisto en que no son tampoco necesarios para mostrar mi tesis central.[11] (No descarto por completo la idea de un objetivismo actualista, pero la reacción espontánea del objetivista es otra). No es necesario expandirme sobre este tema, pues su demostración se limita a mostrar lo contrario de lo que acabo de exhibir.

Si los valores morales son objetivos, las razones morales son externas al agente. Demorón es un deontologista que se preocupa por lograr lo bueno dentro de los límites impuestos por lo correcto, y sabe que lo bueno se obtiene prometiendo escribir el comentario bibliográfico, y escribiéndolo. Esta es de hecho su mejor opción, y él no puede simplemente dejar de lado esta obligación por el hecho de ser un haragán incumplidor. Para los que creen todo esto, el posibilismo proporciona la solución que buscan, puesto que Demorón debe prometer escribir ese comentario.

Me parece que esta es la idea subyacente en Vessel cuando critica la posición de Portmore que he descripto en la sección 3. En efecto, Vessel sostiene que la idea de Portmore

> implica que el vicioso está moralmente excusado de realizar el esfuerzo que requiere el perseguir los mejores cursos de acción disponibles para ellos y para los otros. El virtuoso, del otro lado, está casi siempre requerido a sacrificar lo que sea necesario para perseguir el mejor curso de acción dispo-

[11] En el artículo ya citado Peter Graham (2010) vincula el posibilismo con el objetivismo.

> nible para él […]. Tener un carácter moral defectuoso puede excusar a una persona respecto de hacer lo que es mejor para ella y para los otros. (Vessel 2016: 174 y 176)

Aquí están presentes, como puede advertirse, los rasgos deontológicos en la ética normativa y los rasgos objetivistas en metaética a los que me he estado refiriendo. Aparece, así, el clamor deontológico respecto del "mejor curso de acción", sin considerar las consecuencias de esa acción: es el clamor de hacer justicia aunque perezca el mundo. Por eso mismo Vessel dice que

> Cuando el acto de un agente está bajo evaluación, sus fracasos morales futuros y todos los eventos que resulten causalmente de esos fracasos no deberían registrarse como rasgos relevantes (Vessel 2016: 178)

Y estas ideas se exponen con el trasfondo implícito de que lo "mejor" y lo "virtuoso" son objetivamente comprobables. Vessel, desde luego, recomienda entonces el posibilismo como la mejor opción, lo que no debería extrañarnos. Es interesante mostrar, sin embargo, que las intuiciones morales del sentido común acompañan en este caso a los consecuencialistas. Veamos para mostrarlo un último ejemplo:

> El señor Indeciso enfrenta tres alternativas: a) prometer casamiento a la señorita Querible en t_1 y casarse con ella en t_2; b) prometer casamiento a la señorita Querible en t_1 y no casarse con ella en t_2; c) no prometer casamiento a la señorita Querible en t_1 y no casarse con ella en t_2. La mejor alternativas es la a), puesto que Indeciso y Querible serían muy felices casados. La peor alternativa es la b), puesto que la promesa de Indeciso induciría a Querible a rechazar la propuesta matrimonial del señor Fiable, quien, si bien no la haría tan feliz como Indeciso, le produciría mucho más felicidad que quedarse soltera. Indeciso sabe que no se va a casar, lo prometa o no.

Me parece que no necesito mostrar que la moral del sentido común es actualista en este tipo de casos. Uno de sus preceptos más conocidos, como sabemos, es: "No prometas lo que no vas a cumplir". Este es uno de los pocos casos en los que puedo recurrir a la moral del sentido común para defender al consecuencialismo. Y no lo he desaprovechado.

Pero no quiero dar la impresión de que la distinción actualismo/posibilismo constituye una clasificación exhaustiva, porque existe asimismo una alternativa moderada. Aunque no se le suele prestar atención en las discusiones sobre el tema, Woodard la presenta de esta forma: la versión moderada reconoce dos tipos de razones para el agente: las razones *A* y las ra-

zones *P* (obviamente, las primeras son las razones del actualista y las segundas son las razones del posibilista).

Las razones *A* dependen de las respuestas que el agente daría respecto de la opción a considerar, mientras que las razones *P* dependen de la mejor respuesta que el agente podría dar respecto de esa opción. Por supuesto, los actualistas piensan que solo hay razones *A* y los posibilistas piensan que solo hay razones *P*, mientras que los moderados piensan que existen ambos tipos de razones. Pero si se acepta la existencia de la posición moderada, dice Woodard, el posibilismo impresiona como una posición gratuitamente extremista, puesto que es mucho más plausible pensar que no hay razones *P* que pensar que no hay razones *A* (véase Woodard 2009: 224). Si se hace explícita la posición moderada, esta cuenta entonces como otro argumento en favor del actualismo.

Derek Baker defiende una alternativa moderada, después de sostener que tanto el actualismo cuanto el posibilismo producen resultados absurdos, puesto que son inconsistentes con sólidos principios morales. Pero él reconoce que los propios principios de la moral del sentido común padecen de inconsistencia, de donde no podemos aceptarlos de manera deferente (véase Baker 2012: 641-643). Yo creo, por mi parte, que una teoría ética no debe consistir en una simple descripción de la moral del sentido común, del tipo que desarrolló David Ross, por ejemplo. Si la teoría está respaldada por argumentos sólidos y buenas razones, entonces cualquier discrepancia con la moral del sentido común no debería conducir a la reformulación de la teoría sino a un intento de modificar la moral del sentido común. Sin embargo, hay casos en los que una teoría se enfrenta, en algunas circunstancias, con sólidas intuiciones morales. En estos casos, no creo que haya que aplicar la idea rawlsiana del equilibrio reflexivo sino que hay que hacer otra cosa: hay que reconocer que ciertos contraejemplos ponen límites al alcance de la teoría, la cual no debe utilizarse para resolverlos. La teoría sigue siendo la misma, y lo que cambia es su alcance.

Baker no intenta adaptarse a la moral del sentido común, sino que propone modificar nuestra idea de la agencialidad. El problema que enfrenta a actualistas y posibilistas es el del grado de libertad que tiene el agente para realizar la segunda acción de la secuencia, como hemos visto, y Baker sugiere que tal vez la libertad se presente en grados. Él opta por un modelo platónico de libertad parcial, que trata al autocontrol como si fuera una habilidad imperfecta. Existe una libertad estricta, que es la libertad completa: el agente es estrictamente libre de hacer *X*, y tiene la garantía de que hará *X* si intenta hacerlo. Y existe también una libertad parcial, que es más flexible: el agente tiene una razonable chance de hacer *X* si intenta hacerlo (véase Baker 2012: 651). Supongo que actualistas y posibilistas coincidirían en que Demorón no tiene

una libertad estricta; la diferencia entre ambas posturas residiría en que los actualistas le niegan también la posesión de libertad flexible, que los posibilistas querrían concederle. Pero esta, en el fondo, es una cuestión fáctica: si Demorón tiene una chance razonable de llevar a cabo la segunda acción de la secuencia, las soluciones actualistas y posibilistas sin duda coincidirían. Más que un progreso teórico, entonces, creo que Baker está formulando una recomendación para que extrememos el control fáctico de la situación, lo que nadie discute.

Presentadas ahora todas las alternativas, sigo prefiriendo –como dije desde el comienzo– la solución que ofrecen los actualistas y espero que los argumentos consencuencialistas e internalistas que acabo de exponer hayan resultado convincentes.

11. Conclusión

Lo que he mostrado en la sección 2 es un vínculo entre el consecuencialismo y el actualismo, y lo que he mostrado en la sección 6 es un vínculo entre el internalismo y el actualismo. Esto es: he mostrado un vínculo proveniente de la ética normativa y uno proveniente de la metaética. A su vez, en la sección 10 he mostrado un vínculo (más tenue) entre el deontologismo y el posibilismo y un vínculo entre el externalismo y el posibilismo; nuevamente, un vínculo que proviene de la ética normativa y otro que proviene de la metaética. Ahora quiero completar las cosas.

Partamos de la metaética. Un internalista metaético tiene al menos dos opciones en ética normativa: puede ser consecuencialista o deontologista. Si es consecuencialista, podemos predecir confiadamente que también será actualista, lo que espero haber mostrado. Pero, ¿qué ocurre si se trata de un internalista deontologista? Esta posibilidad no la he examinado hasta aquí, ya que solo analicé el ejemplo de un deontologista externalista. Si el internalismo se vincula con el actualismo y el deontologismo se vincula con el posibilismo, ¿hacia dónde se inclina un internalista deontologista? ¿Quién triunfa en este caso, su ética o su metaética? Yo diría que prevalece su metaética. Si el profesor Demorón fuera un deontologista internalista sabría que no tiene la obligación de prometer si no está motivado a cumplir con la secuencia "prometer/escribir el comentario", de donde no prometería, porque también los deontologistas se preocupan por lo bueno, aunque lo subordinen a lo correcto, y él sabe que no prometer promueve el mejor resultado posible.

¿Y qué ocurre en el caso de un externalista? Un externalista metaético también tiene dos opciones, y ya he examinado la opción del externalista deontologista. Pero, ¿qué ocurre si se trata de un externalista consecuencialista? Su externalismo lo conduce al posibilismo y su consecuencialismo lo

conduce al actualismo. ¿Quién triunfa en este caso, su ética o su metaética? Me temo que en este caso vuelva a triunfar su metaética, puesto que sin el internalismo no se puede resolver la objeción que examiné en la sección 6, e intenté superar en la sección 7, respecto de dejar de lado obligaciones morales. En otras palabras: en los dos casos, la decisión final depende de la metaética.

Originalmente, el tema del actualismo y del posibilismo se vinculó con la ética normativa, para mostrar que el consecuencialismo conducía al actualismo. Yo amplié ese espectro y lo vinculé con la metaética, para mostrar que el internalismo conducía al actualismo. Los dos casos fáciles, entonces, son los casos convergentes:

a) internalismo/consecuencialismo, lo que conduce al actualismo; y

b) externalismo/ deontologismo, que conduce (más tenuemente) al posibilismo.

Los dos casos difíciles son los no convergentes:

c) internalismo/deontologismo, que conduce al actualismo, y

d) externalismo/consecuencialismo, que conduce al posibilismo.

Si no estoy equivocado, pues, la vinculación que más importa para resolver el problema del actualismo y el posibilismo no es la vinculación ética sino la vinculación metaética.

BIBLIOGRAFÍA

Baker, D. (2012), "Knowing Yourself – And Giving Up On Your Own Agency in the Process", *Australasian Journal of Philosophy*, 90: 641-656.

Carlson, E. (1999), "Consequentialism, Alternatives, and Actualism", *Philosophical Studies*, 96: 253-268.

Chisholm, R. (1963), "Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic", *Analysis*, 24: 33-36.

Curran, A. (1995), "Utilitarianism and Future Mistakes: Another Look", *Philosophical Studies*, 78: 71-85.

Eggleston, B. y Miller, D. E. (2014) (comps.), *The Cambridge Companion to Utilitarianism* (Cambridge: Cambridge University Press).

Feldman, F. (1986), *Doing the Best We Can* (Dordrecht: Reidel).

Goble, L. (1996), "Utilitarian Deontic Logic", *Philosophical Studies*, 82: 317-357.

Goldman, A. I. y Kim, J. (1978) (comps.), *Values and Morals* (Dordrecht: Reidel).

Goldman, H. (1976), "Dated Rightness and Moral Imperfection", *The Philosophical Review*, 85: 449-487.

Goldman, H. (1978) "Doing the Best One Can", en Godman y Kim (1978: 185-214).

Graham, P. (2010), "In Defense of Objectivism about Moral Obligation", *Ethics*, 121: 88-115.

Greenspan, P. (2008), "Conditional Oughts and Hypothetical Imperatives", *The Journal of Philosophy*, 72: 259-276.

Jackson, F. (2014), "Procrastinate Revisited", *Pacific Philosophical Quarterly*, 95: 634-647.

Jackson F. y Pargetter, R. (1986), "Oughts, Opinions, and Actualism", *The Philosophical Review,* 95: 233-255.

Kiesewetter, B. (2015), "Instrumental Normativity: In Defense of the Transmission Principle", *Ethics*, 125: 921-946.

Louise, J. (2009), "I Won't Do It!: Self-Prediction, Moral Obligation and Moral Deliberation", *Philosophical Studies*, 146: 327-348.

Mason, E. (2014), "Objectivism, Subjectivism, and Prospectivism", en Eggleston y Miller (2014: 177-198).

Mckinsey, M. (1979), "Levels of Obligation", *Philosophical Studies*, 35: 385-395.

Mill, J. S. (2006), *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (Indianapolis: Liberty Fund).

Neri Castañeda, H. (1968), "A Problem for Utilitarianism", *Analysis*, 28: 141-142.

Persson, I. (2013), *From Morality to the End of Reason* (Oxford: Oxford University Press).

Portmore, D. (2011), *Commonsense Consequentialism* (Oxford: Oxford University Press).

Prawitz, D. (1970), "The Alternatives to an Action", *Theoria*, 36: 116-126.

Raz, J. (2005), "The Myth of Instrumental Rationality", *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 1: 1-28.

Ross, J. (2013), "Actualism, Possibilism, and Beyond", en Timmons (2013: 74-95).

Smith, H. (2014), "The Subjective Moral Duty to Inform Oneself before Acting", *Ethics*, 125: 11-38.

Sobel, J. (1976), "Utilitarianism and Past and Future Mistakes", *Nous*, 10: 195-219.

Sobel, J. (1982), "Utilitarian Principles for Imperfect Agents", *Theoria*, 48: 113-126.

Timmons, M. (2013) (ed.), *Oxford Studies in Normative Ethics* (Oxford: Oxford University Press).

Van Someren Greve, R. (2013), "Objective Consequentialism and Avoidable Imperfections", *Ethical Theory and Moral Practice*, 16: 481-492.

Vessel, J. P. (2016), "Against Securitism, the New Breed of Actualism in Consequentialist Thought", *Utilitas*, 28: 164-178.

Williams, B. (1981a), "Internal and External Reasons", en Williams (1981: 101-113).

Williams, B. (1981b), "Ought and Moral Obligation", en Williams (1981: 114-123).

Williams, B. (1981), *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press).

Williams, B. (1993a), "Ethical Consistency", en Williams (1993: 166-186).

Williams, B. (1993b), *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press).

Woodard, C. (2009), "What's Wrong with Possibilism", *Analysis*, 69: 219-226.

Zimmerman, M. (2014), *Ignorance and Moral Obligation* (Oxford: Oxford University Press).

Recibido: 10-2017; aceptado: 12-2017

Cervantes y la justicia

MANUEL REYES MATE
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Resumen: La justicia es un tema siempre presente en la filosofía política de Osvaldo Guariglia. Aunque él miraba con preferencia hacia Aristóteles o Kant, dos monumentos de la razón, me permito convocar a esta reflexión filosófica en homenaje al maestro y amigo, al mismísimo Hidalgo Manchego cuya locura era al tiempo expresión de extrema cordura.

Palabras clave: justicia, Don Quijote, delito, perdón, misericordia.

Cervantes and Justice

Abstract: Justice is an ubiquitous topic in the philosophy of Osvaldo Guariglia. Although he preferred to look at Aristotle or Kant, two icons of reason, I will rather bring into this philosophical debate in honor of the master and friend, the thought of the Hidalgo Manchego, whose madness was at the same time an expression of extreme common sense.

Key-words: justice, Don Quixote, crime, forgiveness, mercy.

1

Podemos abordar el tema de la justicia en Cervantes desde tres puntos de vista, a saber: el lingüístico, el antropológico y el práctico. Desde el punto de vista lingüístico, lo determinante es el alcance de las palabras, esto es, si consiguen o no traducir lo que las cosas son. En este punto, obligado es recurrir a la teoría lingüística de Walter Benjamin que distingue tres lenguajes: el divino, el adámico y el postadámico. Si ahora nos preguntamos qué tiene que ver cada uno de ellos con la justicia o qué hay ahí de justicia o injusticia, lo que hay que responder es que las palabras humanas, las nuestras, no expresan la esencia lingüística de las cosas, de ahí que se sienten tristes, incomprendidas (Mate 1998: 87).

Derrida se aproxima a la misma idea en el "monolingüismo del otro". Lo que ahí sostiene es que la lengua que hablamos no es nuestra. No hay lengua materna ni natural. Lo justo en el lenguaje es remitirse a la lengua ausente.

Es aquí donde interviene Cervantes. En el capítulo VIII, donde se narra la pelea entre don Quijote y el vizcaíno, el lector descubre que el Quijote es una traducción. El lector recordará el momento en el que el autor no puede contar cómo acaba el duelo entre el vizcaíno y el hidalgo manchego porque "no halló más escrito de estas hazañas de Don Quijote". Resulta que lo que está leyendo es la transcripción de unos papeles originales que, como cuenta en el capítulo siguiente, están escritos en arábigo y por un autor "arábigo y manchego" (I, 22, p. 189), es decir de casa, Cide Hamete.

El gesto de Cervantes es muy significativo. Es, para empezar, un ingenioso recurso literario porque no consta la existencia de Cide Hamete ni tampoco hay huella de esos papeles. Cervantes recurre a ese artificio para señalar una dimensión moral que afecta no solo a su libro sino a todo lenguaje. No podemos olvidar que cuando aparece el Quijote el árabe es ya una lengua prohibida. Al invocar la autoridad de un original en la lengua proscrita Cervantes se solidariza con la lengua desaparecida, al tiempo que protesta contra una política lingüística afanada en liquidar la pluralidad lingüística que había dominado el paisaje español durante setecientos años. El gesto literario tiene pues una dimensión moral de solidaridad y resistencia.

Y algo más. No se le pasa por la cabeza a Cervantes que haya que renunciar a su lengua, pero al remitir el genio de su escritura a una lengua desaparecida (no olvidemos que cuando le presentan el original se lo hace traducir porque él ya no entiende el árabe) está diciendo a sus lectores que

el castellano bebe en otras lenguas, habladas por generaciones pasadas, con las que estamos en deuda. Él se refiere al árabe pero solo por discreción o miedo no menciona el hebreo, la lengua de sus antepasados. Unamuno sí se permite, en su *Vida de Don Quijote y Sancho*, enmendar a Cervantes al escribir: "por mi parte, creo que el tal Cide Hamete no era árabe, sino judío y judío marroquí" (Unamuno 2015: 51). No es fácil determinar con qué lenguas estamos en deuda, lo importante es reconocer el endeudamiento.

¿Qué sería entonces lo injusto del lenguaje? El hecho de enmudecer a otras lenguas –al hebreo o árabe en España y a las lenguas prehispánicas en América– para que sea la suya la que tenga voz.

2

Desde el punto de vista antropológico lo que se pone en juego es la relación entre la construcción del sujeto y la justicia (estaríamos en el espacio de "lo" ético, en la jerga levinasiana).

No se nace caballero andante sino que se llega a serlo. El paso de Alonso Quijano a Don Quijote de la Mancha es un largo viaje que supone dejar atrás la normalidad, esto es, la mediocridad de la gente corriente. El Quijote expresa ese tránsito como liberarse de un encantamiento. Estar encantado o embrujado es vivir ensimismado, sin poder hacer la tarea propia de un caballero andante que consiste en "dar socorro a los necesitados"

Esa situación de ensimismamiento o de encantamiento, Don Quijote la vive dramática y dolorosamente porque le impide ser él mismo. Y se lo impide una fuerza mayor como cuando los suyos le encadenan y se lo llevan encerrado en una jaula. Le duele verse en esa situación porque la gente al verle va a confundir la apariencia –el no poder hacer nada por los demás– con la realidad, como si él, un caballero andante, asumiera por voluntad propia la indiferencia ante el sufrimiento de los demás. Dice el caballero manchego:

> Yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la tranquilidad de mi conciencia, que tendría un gran escrúpulo si yo pensase que no estoy encantado y me dejase estar en esta jaula perezoso y cobarde, defraudando el socorro que podría dar a muchos menesterosos y necesitados que hoy por hoy deben tener precisa y extrema necesidad de mi ayuda y amparo (I, 69: 470).

Si el ensimismamiento o egoísmo es la apariencia, no solo un Don Quijote enjaulado sino la mayoría de la gente tendría una existencia aparente y no real. Seríamos o somos fantasmas. Y la gran lección del Quijote

es que solo accederemos a la realidad de seres humanos a través de lo que Levinas llama "la humildad del hambre". No a través de grandes discursos ni exámenes de conciencia, sino siguiendo el rastro del hambre, de la necesidad.

En el breve ensayo titulado "El Quijote, el embrujo y el hambre" Levinas explica que un pensamiento embrujado es aquel que se nos escapa cuando pensamos capturarlo. Es lo que pasa siempre con el pensamiento conceptual: lo que pretende captar excede el concepto. Lo embrujado es el excedente, la diferencia entre la apariencia y la realidad, entre la facticidad y la realidad. Bueno, pues Don Quijote se siente y se sabe embrujado, encantado, porque le han reducido a una apariencia que él sabe que no es su realidad (si no estuviera encantado estaría haciendo de las suyas y lo suyo es "dar socorro a los necesitados"). Se sabe encantado pero no puede liberarse del encantamiento porque para eso no basta ser consciente del encantamiento. ¿Cómo entonces liberarse de su apariencia y recobrar su verdadero ser? ¿Cómo pasar de la certeza a la realidad?

Ya he dicho que no basta la conciencia de la situación. Hay que pasar a la acción o, como dice Levinas, "generar un movimiento que vaya hacia el otro hombre". A ese movimiento o fuerza propulsora la llama Levinas "la humildad del hambre", la experiencia del hambre (que es una necesidad básica: "la primera lamparilla en la que hay que echar aceite", como dice Bloch).

Notemos que lo que nos puede devolver a la realidad no es un gran discurso sino una necesidad material, la llamada del hambre que es algo más que llenarse el estómago: es vivir, es el principio vital (de ahí lo que dice Chenu, "el materialismo es la espiritualidad de los pobres": lo espiritual no es suspirar por Dios sino hacer que el ser humano coma).

Nos podemos preguntar por qué el hambre tiene esa potencialidad "espiritual". La satisfacción del hambre, dice Marx, nos revela que necesitamos salir de nosotros mismos, necesitamos de lo otro y de los otros. Lo otro pueden ser objetos y eso nos hace ser objetivos. Nos permite ver que somos seres con necesidades, necesitantes y, en ese sentido, sufrientes pues la respuesta a nuestra necesidad está fuera de nosotros mismos. Tener sentido significa sufrir[1].

¿Qué se desprende de todo eso? Pues que para Don Quijote ser hombre de verdad y "dar socorro a menesterosos y necesitados", coinciden. Él no ayuda a los demás por caridad, sino para ser él mismo, para dejar de ser un fantasma, una apariencia.

—

[1] Véase al respecto Levinas 1994.

3

El punto de vista práctico se centra en el lugar de la justicia en la trama de la novela cervantina. Lo que aquí nos interesa es ver cómo El Quijote se maneja de hecho con la justicia o, dicho de otra manera, cómo se enfrenta Don Quijote a la injusticia. Hay que abrir pues el libro de Cervantes.

Hay en él una clara crítica al recurso a la tortura, al soborno, a la arbitrariedad de los jueces, a la crueldad de las sentencias y a la desproporción de los castigos. En una palabra, una crítica contundente a la administración de la justicia en la España de su tiempo.

Pero también un dibujo de la justicia cervantina que podemos analizar en torno a la figura de Sancho, a la del bandido Roque Guinart, así como al episodio de los galeotes.

(a) En primer lugar, la figura de Sancho. Se nos presenta a un tosco labriego, analfabeto, sin más cultura que el cultivo del campo, transformado en un juez tan prudente y justo que sorprende hasta al mismo Don Quijote. "Cuando esperaba oír nuevas de tus descuidos e impertinencias", escribe a su escudero, "las oí de tus discreciones, de que di, por ello, gracias particulares al cielo" (II 51: 860).

Cervantes se hace eco del humanismo renacentista que "se complace en oponer la justicia espontánea, sencilla, equitativa, en suma, místicamente natural, a la legal estatuida" (Castro 2002: 190). Y remite a un pasaje de *El amante liberal* en el que pondera una forma de hacer justicia –la musulmana– "sin dar traslado a las partes, sin auto... en pie y... más a juicio de buen varón que por ley alguna" (Castro 2002:191).

Cervantes no solo se pone del lado de Sancho sino que deja constancia del malestar que este buen hacer creaba entre los poderosos. El médico Pedro Recio intentará matarle de hambre, un mensajero le informa de una conjura y, para rematar, tiene que hacer frente a un asalto militar, tres expresiones del acoso si no a un "gobierno popular", como quiere Carlos París, sí a la capacidad política del pueblo llano.

Habría que hablar también de los consejos de Don Quijote a Sancho antes de tomar posesión de gobernador de la ínsula Barataria (II, 42: 794). No tienen pérdida. He aquí algunos de ellos: "haz gala, Sancho, de la humildad de tu linaje y no te apure decir que vienes de labradores...y préciate más de ser humilde virtuoso que pecador soberbio". También le recomienda no tener envidia a príncipes y señores "porque la sangre se hereda y la virtud se aquista, y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale". Y sigue: "hallen en ti más compasión las lágrimas del pobre, pero no más justicia, que

las informaciones del rico. Procura descubrir la verdad por entre las promesas y dádivas del rico como por entre los sollozos del pobre". Le recomienda misericordia: "cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargues todo el rigor de la ley sobre el delincuente; que no es mejor la fama de juez riguroso que la del compasivo". Una actitud que encuentra una brillante formulación: "Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia". Y buenos consejos desde la experiencia con mujeres (que el pobre Don Quijote no tiene): "si alguna mujer hermosa viniere a pedirte justicia, quita los ojos de sus lágrimas y tus oídos de sus gemidos, y considera de espacio ("con sosiego" traduce Trapiello) la substancia de lo que pide, si no quieres que se anegue tu razón en su llanto y tu bondad en sus suspiros". Finalmente, "al que has de castigar con obras no trates mal con palabras, pues le basta al desdichado la pena del suplicio sin la añadidura de las malas razones".

Esto es lo que le dice Don Quijote a Sancho. Pero Don Quijote no las tenía todas consigo pues decía de Sancho que "tenía poca sal en la mollera". Se equivocaba como bien ponen de manifiesto los casos que nos refiere. La justicia de Sancho Panza sigue un modelo más bien oriental: juicio oral, sin abogados ni fiscales, en presencia de las partes... un modelo distinto del nuestro que, de generalizarse –decía Alcalá Zamora–, entrañaría la quiebra de nuestro ordenamiento jurídico.

El Quijote nos relata algunos casos. Primero de ellos: comparecen un labrador y un sastre. El primero ha entregado un paño al sastre para que le haga una caperuza pero, como es avaro, le pide que le haga... cinco. Cuando viene a recogerlas se encuentra con las cinco pero reducidas a dedales pues el paño no daba más de sí. El sastre pide su dinero y el labrador que le devuelva el paño. ¿Qué decide Sancho?... "que el sastre pierda las hechuras y el labrador el paño y las caperuzas se lleven a los presos de la cárceles y no haya más". Sancho castiga por igual la pillería del uno y la avaricia del otro, recurriendo al buen sentido común sin invocar ley alguna.

Segundo caso: se le presentan dos ancianos, uno apoyado en un bastón o cañaheja y el otro muy tieso. Este último se queja de haber prestado al otro dinero que no le devuelve y el otro dice que sí se lo ha pagado. Pero como el prestador tiene buena opinión del deudor aceptaría que el deudor jurara ante dios que se lo ha devuelto y... en paz. Accede el deudor y Sancho le toma juramento. Hay un detalle en el que Sancho repara pues resulta que el deudor, al arrodillarse para jurar, pide al otro anciano que le haga el favor de sostener el bastón. Jura efectivamente que el otro le ha prestado diez escudos pero que se los había devuelto de su mano a la suya. Y el prestador, que es un hombre de buena fe, se resigna y da por cancelado el pleito. ¿Qué hace Sancho? Pues pide al anciano que le dé el bastón. Rompe la caña y ahí están

las monedas que durante el juramento habían pasado camufladamente al poder del prestador sin que este pudiera advertirlo. Sancho sí se da cuenta por eso rompe el bastón, aparecen las monedas y desenmascara la astuta respuesta del deudor. Y así se fueron: "uno bien corrido y el otro finalmente pagado".

Tercer asunto: le presentan una mujer que trae bien agarrado a un ganadero rico al que acusa de robo y violación. El hombre se defiende diciendo que él venía tan tranquilo pero que se le acercó esta mujer ofreciéndole sus buenos servicios y que "el diablo que todo lo añasca y todo lo cuece hizo que yogásemos [yaciésemos] juntos, paguele lo suficiente y ella, mal contenta, asió de mí y no me he dejado hasta traerme a este puesto", acusándole de robo y violación. Sancho le preguntó si traía algún dinero en plata. Dijo que veinte ducados y Sancho mandó se los diese a la mujer. Esta salió zumbando con las monedas –"ufana y zalamera" dice el texto. Cuando desapareció, Sancho manda al ganadero que saliera "tras aquella mujer, que la quitara la bolsa aunque no quisiera, y que volvieran ante él" (II, 45: 816). El ganadero trajo a la mujer a rastras pero sin conseguir arrebatarle la bolsa. Pidió Sancho a la mujer la bolsa y se la devolvió al hombre diciendo:

> Hermana mía, si el mismo aliento y valor que habéis mostrado para defender esta bolsa le mostráredes, y aún la mitad menos, para defender vuestro cuerpo, las fuerzas de Hércules no os hicieran fuerza. Andad con Dios, y mucho enhorabuena, y no paréis en toda ínsula ni en seis leguas a la redonda, so pena de doscientos azotes. Andad luego, digo, churrillera, desvengonzada y embaidora (II, 45: 816).

Y luego, volviéndose al hombre rico: "andad con dios y con vuestro dinero y si no le queréis perder, procurad que no os venga en voluntad de yogar (yacer) con nadie".

Cuando todo esto llegó a los oídos de Don Quijote, no lo podía creer ya que siempre había considero a Sancho "hombre de poca sal en la mollera". Así que ni corto ni perezoso tomó la pluma y le escribió una carta genial:

> Cuando esperaba oír nuevas de tus descuidos e impertinencias, amigo Sancho, las oigo de tus sensateces, y doy por ello gracias particulares al cielo, que del estiércol sabe levantar a los podres, y de los tontos hacer sensatos. Me dicen que gobiernas como si fueses hombre, y que eres hombre como si fueses bestia, según es la humildad con que te tratas; y quiero que adviertas, Sancho..." (II, 51: 860).

Le habla entonces de sus cuitas, de que los duques le han ofrecido un buen trabajo pero que lo desechará porque

> tengo que cumplir antes con mi profesión que con su gusto, conforme a lo que suele decirse: Amicus *Plato sed magis amica veritas*. Te digo este latín porque me doy a entender que desde que eres gobernador lo habrás aprendido. Y a Dios, que te guarde de que ninguno te tenga lástima. Tu amigo, Don Quijote de la Mancha.

Amo y escudero se sienten hermanados por eso el primero le suelta un latinajo que el escudero deberá entender en nombre de su nueva y superior condición.

(b) El caso del bandido Roque Guinard (II, 61: 932). Camino de Barcelona son asaltados por el bandolero Roque Guinard. Su gente les despoja de cuanto llevan, hasta que llega el jefe quien, dándose cuenta de que "la enfermedad de Don Quijote tocaba más en locura que en valentía", les devuelve lo robado y les pide disculpas. Guinard es un bandolero romántico a lo Robin Hood o Luis Candelas o Curro Jiménez. Sancho y Don Quijote se maravillan de su sentido de la justicia hasta el punto de hacer decir a Sancho: "la justicia es tan buena, que es necesario usar de ella hasta entre los mismos ladrones", es decir: la justicia es tan buena cosa que es útil hasta para los ladrones.

Lo que le fascina del bandolero a Don Quijote es su buen discurso pues hasta ese momento pensaba que "entre los de oficios semejantes de robar, matar y asaltar no podía haber ninguno que tuviese buen discurso". Don Quijote queda pasmado ante la sinceridad del bandolero quien no tiene empacho en reconocer que es un ladrón, un fuera de la ley y que lo hace por venganza aunque él sea "por naturaleza compasivo y bienintencionado". Ahí tenemos al caballero andante, que ha salido a desfacer entuertos y luchar contra todo tipo de desmanes, entregado al bandido. No solo no pelea contra alguien que le aprisiona, sino que le pide que le acompañe: "véngase conmigo que yo le enseñaré a ser caballero andante, donde se pasan tantos afanes y desventuras que, tomándolas por penitencia, lo pondrán en el cielo de dos patadas".

Se despiden amigos y Roque hasta le da un salvoconducto para que pueda llegar enhorabuena a Barcelona. Es una medida muy oportuna ya que a esas alturas Don Quijote es para los esbirros de la Santa Hermandad un forajido; de ahí que tenga que "transitar por caminos desusados, por atajos y sendas encubiertas".

Total que de acuerdo con este relato, un bandido es elevado a modelo

de justicia porque, según Unamuno, Don Quijote descubrió en el bandolero el sentido de la justicia: "la equidad con las que se repartían los despojos del robo y su generosidad con los viandantes". Consecuentemente "no intentó siquiera deshacer la república de los bandidos" como hubiera sido lo lógico en él. Al contrario, pide que le acompañe. Y le cayó bien por su sinceridad: en un país de pícaros, de ladrones de cuello blanco, quien sea sincero es un héroe. Don Quijote se puso del lado "del culto popular al bandolerismo cuyas hazañas, transmitidas y esparcidas merced a pliegos de cordel y coplas de ciego han admirado y deleitado a nuestro pueblo (Unamuno 2015: 313). Y se pone de su lado porque esos transgresores están animados de un espíritu justiciero que es lo que le queda al pueblo cuando el poder pone la justicia a su servicio.

(c) La liberación de los galeotes (I, 22: 189). Es un gesto grave pues son galeotes del rey, es decir, "gente forzada del rey que va a galeras". Lo que El Quijote retiene, sin embargo, no es que esté el rey tras la condena sino el hecho de que "van por fuerza y no por su voluntad", algo que le interpela ya que su oficio consiste en "desfacer fuerzas y socorrer a los miserables". Don Quijote se lo toma en serio y quiere saber de cada uno por qué están allí. Los condenados ni se molestan en ocultar sus delitos, aunque su confesión tome la forma de burla al curioso manchego. Pero Don Quijote sabe leer entre líneas y llega a la conclusión de que el tormento en unos casos, la mala defensa en otros, y la corrupción de los jueces en todos, explica que se les haya privado "de la justicia que vuestra parte teníades".

De lo visto y oído Don Quijote saca la conclusión de que tiene que poner en movimiento su oficio "de favorecer a los menesterosos y opresos de los mayores" –"oprimidos por los poderosos", traduce Trapiello–. En consecuencia da la orden de dejarles en libertad "que no es lícito hacer fuerza a alguien", que nadie merece ser condenado a esclavitud: "porque me parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y naturaleza hizo libres… y no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres no yéndoles nada en ello". Como los guardianes ni reconocen la autoridad del cómico caballero ni están dispuestos a jugársela con sus superiores, desdeñan la orden, pero se ven sorprendidos por la andanada del caballero andante que les hace huir, con los cautivos, y ya sin guardianes, quedan libres.

¿Cómo interpretarlo? Carlos Paris dice que es una acción revolucionaria propia de un ideal libertario que se enfrenta al poder constituido. Por eso le hace decir a Don Quijote que "no nació la caballería andante para defender la razón de Estado", algo que resulta un tanto anacrónico. Lo que sí parece es que estamos ante una concepción muy suya de la justicia. Intérpretes tan autorizados como Américo Castro hablan de justicia cervantina,

pero habría que preguntarse si no estamos ante un tipo original de justicia más bien quijotesca que cervantina.

Unamuno, por su parte, polemiza con Ganivet –al que trata respetuosamente de quijotista y no de cervantista– para quien los únicos ejemplos de una justicia "prudente, moderada y equilibrada" son los de Sancho como gobernador, en tanto que los de Don Quijote "son aparentemente absurdos por lo mismo que son de justicia transcendental" (Unamuno 2015: 136). Unamuno precisa que Don Quijote no está por la impunidad: acepta una justicia "rápida y ejecutiva; sentencia y castigo eran para él una misma cosa; conseguido enderezar el entuerto, no se ensañaba en el culpable. Y a nadie intentó esclavizar nunca" (Unamuno 2015: 139). Es decir, acepta una justicia reactiva: si maltratan a un joven, le libera y hace huir al agresor; "una natural respuesta a la ofensa recibida"; también una justicia proporcionada: ningún delito merece ser pagado con la esclavitud de las galeras, por eso no tolera la justicia abstracta que eterniza la ofensa y plantea un castigo igualmente atemporal; no le cabe en su cabeza "un cautiverio eterno, un penar sin fin basado en fríos argumentos teológicos sobre la infinitud de la ofensa y la necesidad de satisfacción inacabable"… Eso es, dice Unamuno, "un principio que repugna al cristianismo quijotesco".

Pero luego Unamuno se hace un lío con la relación justicia-castigo-perdón: empieza diciendo que "el fin de la justicia es el perdón"; lo que pasa, añade, es que el perdón pasa por el castigo[2]; castigo que es como el precio del perdón. Si no hubiera castigo, se devaluaría el perdón: "el perdón gratuito no es un perdón que se echa como de limosna" (Unamuno 2015: 140).

Hay que decir que aquí Unamuno va, en su interpretación, por libre, pues El Quijote libera a los galeotes porque sufren, sin imponerles castigo alguno. Sin el pago del castigo. Ni siquiera su ingratitud (en vez de presentar sus respetos a Dulcinea, les apedrean y roban) es óbice para lamentar lo hecho "lo cual debe enseñarnos –comenta Unamuno (ahora sí, con acierto)– a libertar galeotes precisamente porque no nos lo han de agradecer, que de contar de antemano con su agradecimiento, nuestra hazaña carecería de valor" (Unamuno 2015: 143). Quijotesca sería entonces la tesis de Derrida de que "el perdón es de lo imperdonable" (de lo que no se puede comprar ni con arrepentimiento, ni con sufrimiento).

(d) Justicia cervantina o justicia quijotesca. Américo Castro remite la justicia cervantina al "ideal erasmista" o al "humanismo renacentista". Es-

[2] "Se castiga para perdonar. Castigo que no va seguido de perdón, ni se endereza a otorgarlo al cabo, no es castigo sino odioso ensañamiento" (Unamuno 2015: 140).

cribe, en efecto, que "Cervantes se complace en oponer la justicia espontánea, sencilla, equitativa, en suma, místicamente natural, a la legal y estatuida; no se formula dogmáticamene esta doctrina en ninguna parte, pero los hechos la presuponen con la mayor elocuencia" (Castro 2002: 190).

Pero quizá estemos ante una justicia más radical que la erasmista o cervantina. Quizá habría que hablar de una "justicia quijotesca" que sería una justicia entendida como respuesta sin más al sufrimiento del otro, más allá de la culpa y del castigo, más allá de la víctima y del victimario.

La distinción entre justicia cervantina o quijotesca es legítima. ¿No decía Benjamin que hay sentidos en las palabras que se escapan a sus autores y que están reservados a lectores futuros? Eso lo tenía muy claro Unamuno: "no creo deber repetir que me siento más quijotista que cervantista y que pretendo libertar al Quijote del mismo Cervantes… [y es que] nosotros podemos comprender a Don Quijote y Sancho mejor que Cervantes que los creó" (Unamuno 2015: 48-49).

Unamuno tenía claro que el genio del Quijote era muy superior a las posibilidades de Cervantes, de ahí que tuviera por un auténtico milagro el que Don Quijote "hubiese hecho escribir la historia de su vida a un hombre que, como Cervantes, mostró en sus demás trabajos la endeblez de su ingenio" (Unamuno 2015: 375). La única explicación plausible es que fue "el mismo Don Quijote, quien, envolviéndose en Cide Hamete Benehngeli, se la dictó a Cervantes y " aún llego a sospechar que, mientras he estado explicando y comentado esta vida, me han visitado secretamente Don Quijote y Sancho, y aún sin yo saberlo, me han desplegado y descubierto las entretelas de sus corazones" (Unamuno 2015: 375).

Volvamos pues a los galeotes. Tras la breve decepción que le supuso constatar la ingratitud de los galeotes una vez liberados, dice dirigiéndose al cura entre otros que ridiculizan su acción:

> Majadero; a los caballeros andantes no les toca ni atañe averiguar si los afligidos, encadenados y opresos que encuentran por los caminos, van de aquella manera o están en aquella angustia por sus culpas o por sus desgracias; solo les toca ayudarles como a menesterosos, poniendo sus ojos en sus penas y no en sus bellaquerías. Yo topé un rosario y sarta de gente mohína y desdichada, y hice con ella lo que mi religión me pide, y lo demás allá ello" (I, 30: 283).

Estas son palabras mayores porque lo que está diciendo Don Quijote es que les libera porque sufren y todo sufrimiento es una injusticia. Dice que un caballero andante no tiene que investigar si quien sufre es "por sus culpas o por sus desgracias", es decir, si es culpable o no. Lo que tiene que hacer es actuar "poniendo sus ojos en sus penas y no en sus bellaquerías". Es una jus-

ticia la suya que se sitúa más allá de la culpa y de la expiación. El sufrimiento es un desafío y no cabe caer en la trampa de que salve.

Al llegar a este punto conviene detenerse y preguntarse ¿dónde estamos? ¿Qué concepto de justicia o de injusticia maneja El Quijote? ¿Con quién relacionarle? Hay que decir que este tipo de justicia excesiva tiene precedentes. En el antiguo derecho hebreo, había dos formas de justicia: el *nispat* era un juicio entre tres: el ofendido, el ofensor y un juez imparcial. Esto se aplicaba cuando los contendientes eran enemigos o extraños. El *tier* de Levinas tiene algo que ver con esto.Y otro tipo de justicia, más interpersonal, sin mediaciones de jueces –el *ryb*– cuyo objetivo era restaurar una relación interpersonal, rota mediante la ofensa o el delito. No es que se elimine el concepto de culpa o castigo, sino que se les subordina al objetivo de la restauración o reconstrucción de la relación dañada.

Un par de ejemplos tomados del Talmud. En el Talmud, libro de referencia de la sabiduría judía también en temas de justicia, se estudia el caso de un juez que castiga a un joven acusado de homicidio involuntario con la deportación a un lugar apartado. Lo curioso del caso es que obliga a su maestro a acompañarle y esto no porque estuviera implicado en el caso, que no lo estaba, sino porque algo había fallado en su enseñanza cuando no consiguió impedir la conducta delictiva del alumno. En otro momento también trae a colación el caso de un ladrón al que el juez condena a una justa reparación. Como carece de medios, el mismo juez responde por él para evitar una prisión de la que saldría peor que cuando entró.

De quijotesca podría calificarse la posición de Dostoievski en *Los hermanos Karamazov.* En el capítulo titulado "¿Puede uno ser juez de sus semejantes?", el *starec* Zosima desarrolla una reflexión sobre la justicia basada en la idea de que si hay injusticia es porque el justo solo es en apariencia, siendo en el fondo culpable por no haber sido incapaz de evitar el mal que hacen otros. Dice Zosima:

> …recuerda especialmente que no puedes ser juez de los demás. Porque no puede haber en la tierra juez para el delincuente hasta que ese mismo juez no comprenda que él es también un delincuente como el que tiene delante y que pudiera ser que fuere más culpable de ese crimen que todos. Cuando hubiere comprendido eso, entonces podrá hacer de juez. Por absurdo que parezca esta es la verdad. Porque si fuere yo justo, puede que no tuviere yo ningún criminal ante mí. Si puedes tomar sobre ti el crimen del reo que tienes delante y que has de juzgar con tu corazón, carga con él enseguida y sufre por él tú mismo y a él déjale ir sin un reproche.

Don Quijote se siente interpelado por el sufrimiento del otro, sea

o no inocente. Se siente responsable del sufrimiento ajeno y de esta forma se emparenta con Dostoievski cuando dice "todos somos responsables ante todos de todo y yo más que todos los demás". Don Quijote se siente responsable, como dirá luego Levinas "más allá de lo que uno haya cometido" (Sucasas 2015:120)… como si la solidaridad se expresara de una forma eminente reconociendo en el victimario un rostro humano del que uno tuviera que hacerse cargo (Sucasas 2015: 85). Es Abel haciéndose cargo de Caín. He citado a Levinas que no solo habla de responsabilidad por el otro sino también de culpa: "la culpabilidad como instancia definitoria de la subjetividad" (Sucasas 2015: 31). Sucasas precisa que esta ética excesiva que le lleva a hacerse cargo no solo de la muerte del otro sino de la suerte del victimario, "asumiendo su sufrimiento y su culpa", es una consecuencia de Auschwitz (Sucasas 2015: 127).

También en Kant encontramos el sentido de la responsabilidad absoluta por el sufrimiento en el mundo. Lo explica haciendo derivar la realidad del sufrimiento del ejercicio de la libertad. El sufrimiento lo causa el hombre; de ahí que tenga que asumir la responsabilidad de combatirlo. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* dice que "la historia de la libertad comienza por el mal, pues es obra del hombre" (Kant 1987: 66). Y más adelante:

> no debe culpar [el ser humano] a la Providencia por los males que le afligen, así como tampoco tiene derecho a descargar su propia falta en un pecado original de sus primeros padres, como si este hubiera convertido en hereditaria para la posteridad una inclinación a transgresiones similares, sino que ha de asumir con pleno derecho lo hecho por aquellos como si lo hubiera hecho él mismo (Kant 1987: 66).

Él es pues el culpable del mal que no es solo moral sino también físico. Ya antes ha dicho en efecto que las consecuencias físicas de la caída moral se traducen "en una multitud de males desconocidos hasta entonces por la vida, esto es, un castigo". Lo que ahí está diciendo Kant es que hay una relación entre culpa y libertad: como si el momento constituyente de la libertad hubiera sido aquella transgresión que llamamos "caída". Esa transgresión o, lo que es lo mismo, el uso de la libertad acarreó muchos males físicos a modo de castigo. Podemos por tanto decir que el sufrimiento en el mundo es causado por el hombre y en ese sentido tiene que sentirse y saberse culpable. Y la forma de substanciar esa culpa es enfrentándose al sufrimiento que general el mal.

(e) Una justicia así plantea muchos problemas. Enumeremos un par

de ellos. En primer lugar, la impunidad. ¿Estaríamos ante una justicia que deja impune el crimen? Don Quijote no habla de impunidad sino de desproporción entre el delito y el castigo. No está por la impunidad "porque quiere y permite Dios que tengamos siempre verdugos que nos castiguen" (I, 39: 379).[3] Lo que también tiene claro es que nadie se merece pagar un crimen con la esclavitud. Lo que hay es un desplazamiento de la atención justiciera: se centra en el sufrimiento que causa el castigo, para dar a entender que el sufrimiento como tal no salva, ni redime, tal y como creía la época. Pensemos que estamos lejos de las teorías penitenciarias de la rehabilitación o reinserción.

El segundo problema sería definir el lugar del juez en la administración de la justicia. Don Quijote se lo quita de en medio y de alguna manera lo sustituye. Don Quijote cuestiona la autoridad del juez o, mejor, su omnipotencia: no olvidemos que el juez interpreta y aplica la ley. Es como Dios. Su decisión es inapelable. Está por encima del mal y del bien. Por algo dice el jurista Carl Schmitt –tan repudiable por su ideología nazi como consultado por sus conocimientos– que la justicia legal es la última estación del proceso moderno de secularización, es decir, es el lugar en el que todavía podemos leer lo que la modernidad tiene de secularización de la religión. Y es que, dice él, casi todos los grandes conceptos jurídicos vienen de la teología.

Pero lo que tenemos que decir es que el juez ni es la ley ni es dios. A pesar de la autoridad que le reconozca la ley, el juez está sometido al ser filosófico de la ley que Santo Tomás, con Aristóteles, define como "ordinatio rationis ad bonum commune": un enfoque racional del delito en orden a integrar al delincuente en el bien común. Estamos al extremo opuesto del decisionismo de Schmitt. En Santo Tomás, la ley acoge al reo y se pone como objetivo sanearle para que dé lo mejor de sí a la comunidad. Por eso el buen juez es el que depone su actitud todopoderosa que le concede el derecho y se coloca del lado del reo… no por sentimientos morales (compasión) sino para que se integre en la dinámica de la ley y no la obstruya con decisiones que estén fuera del espíritu de la ley.

[3] Américo Castro comenta en este momento que "por estas zonas de la obra cervantina se filtra un hilo de glacial fatalismo" (Castro 2002: 296).

4

Tenemos pues una justicia, la quijotesca, basada en la idea fundamental de la injusticia del sufrimiento. Es un tipo de justicia exagerada, más allá del delito y de la culpa que también encontramos en otras culturas.

Para poder comprenderla es necesario un recorrido, un par de mediaciones que no son irracionales. La primera es que hay que deconstruir nuestras certezas sobre la justicia y el derecho porque manejamos un concepto de verdad que es francamente mejorable. Me refiero a la imperfección del lenguaje, a la injusticia consubstancial de nuestro lenguaje, incapaz de hacer justicia a la realidad. Nos acercamos mediante el lenguaje a la realidad, nos aproximamos a al verdad, pero esa aproximación no solo es imperfecta ("propio del hombre es buscar la verdad, no poseerla" diría Nathan el Sabio) sino injusta porque no consigue expresar la realidad externa. Aquí se plantea un tipo de relación entre verdad y justicia, cuyo antecedente más sonado sería el "¡a paseo Aristóteles!" de Las Casas.

La segunda invita a revisar nuestra idea del hombre. Es una exigencia antropológica. El hombre es, como diría Marx, un ser objetivo; necesita lo que se le enfrenta, lo que está fuera de sí: lo otro y al otro. Respecto a lo otro puede desplegar dos actitudes: o bien, la de apoderarse, la de invadirle, la de captarle (de ahí el concepto); o bien, por el contrario, la de hacerse cargo de él, de su debilidad. De esta manera el sufrimiento no podrá dejarle indiferente ya que le interpela.

Lo que sí conviene tener en cuenta es que de esta justicia extrema derivan comportamientos prácticos en relación a la justicia que son muy estimables. Me refiero al catálogo de consejos de Don Quijote a su escudero. No tienen pérdida. Recordemos uno: "cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargues todo el rigor de la ley sobre el delincuente; que no es mejor la fama de juez riguroso que la del compasivo". Una actitud compasiva que resume el alma justiciera del famoso hidalgo manchego con este consejo: "si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia" (II, 42: 795).[4]

[4] Este trabajo se inserta en el Proyecto de I+D "Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas" (FFI2015-69733-P), financiado por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

BIBLIOGRAFÍA

Castro, A. (2002), *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos* (Madrid: Trotta).

Cervantes, M. de (2015), *Don Quijote de la Mancha,* edición de A. Trapiello (Barcelona: Destino).

Kant, I. (1987), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (Madrid: Tecnos).

Levinas, E. (1994), "Don Quijote, el embrujo y el hambre", en Levinas (2006: 200-205).

Levinas, E. (2006), *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid: Cátedra).

Mate, M.-R. (1998), *Heidegger y el judaísmo* (Barcelona: Anthropos).

París, C. (2009), "La justicia en la España cervantina, según Américo Castro" inédito (ponencia leída el 15 de octubre del 2009 en el Congreso Internacional "El pensamiento de Amético Castro. La tradición corregida por la razón").

Sucasas, A. (2015), *La Shoah en Lévinas: un eco inaudible* (Madrid: Devenir El Otro).

Unamuno, M. (2015), *Vida de Don Quijote y Sancho* (Madrid: Alianza).

Recibido: 10-2017; aceptado: 12-2017

Justicia distributiva y justa medida en Platón

MARÍA ISABEL SANTA CRUZ
Universidad de Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen: En este artículo se examina la caracterización de la justicia que ofrece Platón en las *Leyes,* tanto de la justicia distributiva entendida como igualdad proporcional, como de la justicia correctiva, anticipando los desarrollos de Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*. Se pretende poner de manifiesto en qué medida la concepción de la justicia en las *Leyes* puede acercarse a la presentada en la *República,* y se sostiene que el criterio último que, de algún modo, las unifica es la noción de medida y, más precisamente, de justa medida. Sobre el final del artículo, se discute hasta qué punto es posible atribuir a Platón, como lo han hecho algunos autores, una defensa del "derecho natural".

Palabras clave: *Leyes*, *República*, justicia, igualdad.

Distributive Justice and Due Measure in Plato

Abstract: This article examines the characteri-

zation of justice that Plato offers in the *Laws*, both of the distributive justice understood as proportional equality, and of the corrective justice, anticipating the developments of Aristotle in his *Nichomachean Ethics*. The aim is to show to what extent the conception of justice in the *Laws* is not so far from that presented in the *Republic*. The main point is to bring out that the ultimate criterion that, in some way, unifies the different presentations of justice is the notion of measure and, more precisely, of due measure. At the end of the article, it is discussed to what extent it is possible to attribute to Plato, as some authors have done, a defense of "natural right".

Key-words: *Laws*, *Republic*, justice, equality.

1. Introducción

Puede decirse que con Aristóteles –quien presenta la justicia como "el bien político" (*Pol.* III 1287b17)– se inicia la ciencia política. Sin embargo, ya antes Platón ha fundado la filosofía del derecho, al plantear la cuestión de la esencia de la justicia, del derecho y de las buenas leyes, y ha desarrollado un modo de pensar la justicia y el derecho que será fundamental para todo el pensamiento occidental (Neschke-Hentschke 1995: 8-9).

Es innegable que el interés por cuestiones políticas atraviesa toda la obra de Platón, de la *Apología*, que pinta la defensa de Sócrates ante el tribunal, a las *Leyes*, que ofrecen un modelo de estado en el que todos los aspectos de la vida están cuidadosamente legislados. Entre la *Apología* y las *Leyes* Platón insiste, desde diferentes perspectivas, en la necesidad de reformar los estados existentes, injustos a sus ojos, y sus propuestas políticas giran sobre un pivote: la justicia. Los personajes del *Critón*, del *Protágoras* y, en particular, los del *Gorgias*, de la *República* y del *Político* discuten, precisamente, en torno la cuestión del derecho o de lo justo (*díkaion*)[1] y de la justicia (*dikaiosýne*).

Mi propósito en este trabajo es examinar cómo Platón caracteriza la justicia en las *Leyes*, y en particular la justicia distributiva entendida como igualdad proporcional. Abordaré también una de sus consideraciones sobre la justicia correctiva en esa misma obra, en la que se anticipa el desarrollo que

[1] El término *díkaion* tiene un doble significado: designa todas las reglas impuestas por la ley, esto es, se identifica con lo legal (*ius* en latín). Al mismo tiempo, ese derecho positivo, al ser la norma última de la ciudad, da su contenido a la justicia. Así, lo legal se identifica con lo justo (*ius* idéntico a *iustum*). Véase Neschke-Hentschke 2001: 259.

hace Aristóteles de ambos tipos de justicia. Intentaré mostrar en qué medida la concepción de la justicia en las *Leyes* puede acercarse a la presentada en la *República*, sosteniendo que el criterio último que, de algún modo, las unifica es la noción de medida y, más precisamente, de justa medida. Quisiera, además, abordar –o dejar al menos planteado– el problema de si y en qué sentido es posible atribuir a Platón una defensa de lo que se da en llamar el "derecho natural".

La reflexión de Platón en torno a la justicia se mueve, si se quiere, en dos dimensiones. Por un lado, la búsqueda de qué es la justicia o lo justo, esto es, una dimensión que podríamos considerar más teórica. Por otro, un aspecto que tiene que ver más directamente con lo práctico: determinar cómo se realiza la justicia. Y, a su vez, dentro de este segundo aspecto se advierten dos preocupaciones. Una de ellas es más ética, en tanto apunta a la justicia como una virtud, y más precisamente como virtud del alma, esto es, cómo se realiza en el plano del individuo; la otra es decididamente más política, pues tiene que ver con el modo de realización de la justicia en el seno de la sociedad humana y, tal como se la encara en el *Político* y en las *Leyes*, con el problema de las buenas leyes. Esos dos planos no aparecen claramente delimitados en la obra de Platón y los deslizamientos de uno al otro son frecuentes, operados, muchas veces, con toda intención.

La justicia aparece ya como un tema recurrente en los primeros diálogos, en los que es encarada como una virtud y como inherente al alma. Con esto Platón desplaza la concepción de la justicia como perteneciente al plano de los procedimientos y de los comportamientos hacia la interioridad del sujeto agente. La centralidad de esta dimensión se hace evidente, por ejemplo, en la *Apología* y en el *Critón*, donde el rechazo al comportamiento injusto es central y lleva a la paradójica afirmación, que se retomará tan fuertemente en el *Gorgias*, de que es peor cometer injusticia que padecerla. Por lo demás, en estos diálogos se lleva a cabo una suerte de recodificación ética de la virtud, entendida siempre en sentido operativo (Gastaldi 1998: 166-68).

En el *Protágoras* la justicia se caracteriza como una virtud esencialmente política. Pero recién en la *República* Platón opera un paso importante, porque es allí donde plantea con claridad la pregunta por la "esencia" de la justicia, por su *tí ésti*. En esta obra Platón ofrece el tratamiento más prolijo del tema de la justicia, que recorre todo el diálogo a modo de su espina dorsal. La búsqueda de su definición presupone como punto de partida el pasar revista y desarticular las opiniones comunes acerca de qué sea la justicia, y todo el libro I de la *República* tiene por cometido presentar las posiciones de los interlocutores, que encaran la justicia desde la perspectiva de las normas religiosas, sociales o políticas que se imponen al individuo desde afuera, a las que es preciso adecuarse, y que serán después reemplazadas por la propia

propuesta de Platón: la justicia consiste básicamente en "hacer cada uno lo suyo" (*tà heautoû práttein*).

2. La justicia en las Leyes

Me interesa abordar el tema de la justicia ante todo en las *Leyes*,[2] la última y extensa obra de Platón, en la que nos ofrece un segundo modelo de ciudad a fundar, edificada esta vez sobre un estricto código que legisla sobre todos los aspectos de la vida ciudadana. Las *Leyes* contienen el primer tratamiento y exposición sistemáticos de jurisprudencia y ponen en evidencia que Platón fue el primero que advirtió la necesidad de cultivarla y que trabaja allí de modo sistemático sobre las implicancias del imperio de la ley, reconociendo la necesidad de instituciones legales. En ese aspecto, va más allá que en la *República*, pues combina una concepción ética de la *dikaiosýne* con una concepción legal de ella.

Platón escribe esta última obra influido seguramente por las importantes experiencias por las que pasó desde la composición de la *República*, entre ellas la muerte de Dión de Siracusa. La acción se sitúa en Creta y los personajes son tres ancianos: Clinias, cretense, Megilo, lacedemonio, y un Extranjero de Atenas, posible portavoz de Platón. Mientras caminan desde Cnosos hacia el santuario de Zeus, conversan a propósito del régimen político y las leyes. El modelo de ciudad que van delineando con su discurso tiene diferencias importantes con el de la *República*, pero ello no significa una ruptura entre los dos proyectos, sino que puede leerse, más bien, como una continuidad y profundización. Como lo dice el Ateniense, el Estado presentado en la *República* es el mejor modelo ideal, pero "habitado por dioses o hijos de dioses" y difícilmente existe o podrá existir en alguna parte, mientras que el Estado que están describiendo ahora es el segundo mejor y es también un modelo que no pretende ser aplicado en la exactitud de sus detalles (V 739a-c; 746b-d;VII 807c).

Las *Leyes* construyen un régimen político sometido a las leyes, que operan como norma de toda conducta humana, y ofrecen una nueva concepción de la ley, con fundamento metafísico, cuya finalidad es lograr la felicidad de los ciudadanos. La ley es expresión de la razón (*noûs*) y es un objeto de conocimiento: obedecerla es obedecer los edictos de la razón (III 713e-

---

[2] Las citas y referencias de las *Leyes* se hacen según la edición de Burnet (1907), las de la *República*, según la edición de Slings (2003) y las del *Político* según la edición de Robinson en Duke *et alia* (1995).

714a). El legislador debe instaurar las leyes mirando a tres blancos: que la ciudad para la que legisla sea libre, que esté bien avenida consigo misma y que haya en ella inteligencia (III 701d). Teniendo en cuenta esos tres objetivos, todo estará codificado y los ciudadanos deberán obedecer las leyes, establecidas por el legislador, quien tiene en la mira el bien común, relegando a un segundo plano los intereses de los individuos (IX 874e8- 875b1; XI 923b).

Todos los aspectos de la vida se legislan, entre ellos los matrimonios (IV 721a-721e), el modo en que se celebren las fiestas de bodas, la procreación, los divorcios (VI 772d-785b; XI 929c-930d), los diferendos familiares (XI 928d-930b), las comidas comunes (VIII 842b-e), los banquetes (II 652a-b; 671a-672d), el modo de tratar a conciudadanos y extranjeros (V 729d-730a), los cultos y los ritos (V 738b-e; VIII 828a-831b), los funerales (XII 958b-960a), los derechos de propiedad y de comercio, los contratos, los testamentos (XI 913a-925d), el servicio militar (XII 942a-945b), etc. En lo que concierne al gobierno y la administración, las *Leyes* proponen una constitución mixta, que combine autoridad y libertad, monarquía y democracia. Todos los magistrados son sirvientes de las leyes, y serán elegidos por el cuerpo de los ciudadanos, no en razón de su riqueza, fuerza o linaje, sino porque se muestren dispuestos a obedecer las leyes establecidas (IV 715b-d).

La gran innovación del sistema legislativo propuesto en *Leyes* es la introducción de los preámbulos o *proímia*, que preceden al cuerpo de la ley (IV 719e-720a) y cuyo fin es proporcionar una justificación de la prescripción que persuada a los ciudadanos a obedecerla voluntariamente y por convicción y no por temor a los castigos (Laks, 1991: 424-426; Waugh, 2001: 28-30). Ahora bien, una vez establecidas, las leyes son virtualmente inalterables. Solo el "Consejo Nocturno", que es una suerte de ancla del estado, podría modificarlas. Esta institución está integrada en parte por jóvenes y en parte por ancianos que han recibido la más alta y esmerada educación y poseen un cúmulo de virtudes (XII 951d-952b; 961a-962e; XII 968b-969d) y recuerdan en muchos aspectos a los filósofos gobernantes de la *República*. En las *Leyes*, Platón enfoca el tema de la justicia desde diferentes ángulos, de entre los cuales examinaré solo dos que considero representativos: lo que se da en llamar "justicia distributiva" y "justicia correctiva".

3. Justicia distributiva y justicia correctiva

Dicho de modo muy general, elemental, la justicia distributiva tiene que ver con lo que es justo o correcto con respecto a la asignación de bienes en una sociedad. Justicia correctiva o retributiva es una teoría de la justicia –y más específicamente una teoría de la pena– que

sostiene que el castigo proporcional es una respuesta moralmente aceptable a la falta o crimen, independientemente de que este castigo produzca o no beneficios tangibles.

Las expresiones "justicia distributiva" (*tò dianemetikòn díkaion*) y "justicia correctiva" (*tò diorthotikòn díkaion*) proceden de Aristóteles (*EN* V 2-4), para quien la justicia consiste siempre en una *mesótes*, esto es, un término medio entre exceso y defecto.[3] Al comienzo del libro V de la *Ética Nicomaquea*,[4] ofrece la siguiente caracterización general: "vemos que todos están dispuestos a llamar justicia (*dikaiosýne*) al estado habitual (*héxis*) en virtud del cual los individuos pueden cumplir acciones justas y en virtud del cual actúan justamente y desean lo que es justo" (1129a6-9).

Aristóteles traza primero una distinción entre una justicia que podríamos llamar "universal", que se identifica con la virtud en su totalidad, y una más particular que tiene que ver con las constituciones políticas y las decisiones judiciales, esto es, con un campo particular (Natali 1999: 488, n. 420). Dentro de esta última distingue, a su vez, entre justicia distributiva y justicia correctiva. La justicia distributiva, como su nombre lo indica, tiene que ver con la distribución de bienes entre los ciudadanos, mientras que la segunda es la que aporta correcciones o correctivos en las relaciones privadas, sean estas voluntarias o involuntarias. La discusión de Aristóteles a propósito de esta distinción se enfoca en ciertos arreglos y gira en torno a los diferentes modos en que una y otra representan una norma de igualdad. En este contexto "justicia" (*dikaiosýne*) no designa una cierta disposición del alma, sino que es el nombre abstracto que corresponde a "justo" (*díkaion*) en tanto predicado de arreglos y de procedimientos que conducen a ellos (Broadie y Rowe 2002: 339).

En *EN* V 3 Aristóteles caracteriza la justicia distributiva, que consiste básicamente en atribuir bienes iguales a personas iguales, de modo tal que la relación entre los bienes sea la misma que la relación que se da entre las personas.

> Si estas no son iguales, no tendrán cosas iguales. Las luchas y recriminaciones surgen precisamente cuando personas iguales tienen o reciben cosas

[3] En un artículo reciente, Schütrumpf (2016: 239-255) sostiene que la noción de distribución no es muy esclarecedora para la teoría política de Aristóteles, y critica la difundida lectura de los pasajes de la *Ética Nicomaquea* y de la *Política*, según la cual Aristóteles habla sobre "justicia distributiva", cuando en realidad se refiere a "lo que es justo en la distribución", pues *tò díkaion* no alude a la justicia, sino a diferentes tipos de lo que es justo y a cómo hacer "cosas justas".

[4] Las citas y referencias de *EN* se hacen siguiendo la edición de Bywater (1894).

no iguales, o bien cuando personas no iguales tienen o reciben cosas iguales. Esto resulta claro también del principio de la distribución según el mérito (1131a20-25).

La justicia distributiva es siempre proporcional (*análogón ti*: 1131a29), pero se trata de una proporción geométrica, no aritmética, y según el mérito, aunque el mérito de las personas se entienda de diferentes maneras: para la democracia, la libertad, para la oligarquía, la riqueza o la nobleza, para la aristocracia, la virtud.

La justicia correctiva (*EN* V 4) sostiene que quien comete un delito debe compensar por el daño ocasionado a sus víctimas conforme a la magnitud de tal daño; revierte una ilegalidad y de ese modo restaura una situación equitativa. Consiste, para Aristóteles, en una igualdad, pero no según una proporción geométrica, sino según una proporción aritmética: la ley solo mira la diferencia relativa al daño y no a las características de las partes involucradas, que son consideradas como absolutamente iguales, independientemente de su valor personal. "Justicia correctiva es así el término medio entre pérdida y ganancia" (1132a18-19). Pero la justicia correctiva presenta una articulación ulterior, por el hecho de que las relaciones privadas pueden instituirse con la voluntad de las dos partes interesadas (lo que ocurre en general en los contratos), o contra la voluntad de una de las partes, por desconocimiento o con violencia.

Como intentaré mostrar, los dos tipos de justicia que distingue Aristóteles se hallan ya en Platón, quien los presenta en las *Leyes*, aunque de un modo no sistemático. Me ocuparé en primer lugar del tratamiento que allí hace de la justicia distributiva, claramente caracterizada en un pasaje clave del libro VI, en el que se distinguen "dos igualdades".

En ese libro, los interlocutores conversan sobre el establecimiento de las magistraturas en la ciudad a fundar y sobre el modo de elección de quienes hayan de asumirlas. Tras una introducción que alerta sobre la necesidad de que tanto quienes serán elegidos como los electores sean individuos moralmente rectos y educados, el Extranjero ateniense hace una serie de precisiones sobre la manera en que deberán llevarse a cabo las elecciones (VI 751a-754d). Trata ante todo del modo de elección de los guardianes de la ley (VI 754d-755b) y de las autoridades militares (estrategos, hiparcos, filarcos, taxiarcos) (VI 755b-756b), para pasar luego a describir la elección y funciones de los miembros del Consejo (*Boulé*) (VI 756b7-758d9). El modo de elección propuesto se presenta como algo intermedio (*méson*; *meseúein*: VI 756e9-10) entre la constitución monárquica y la democrática, que el Ateniense ha identificado como los dos regímenes madre, de los que nacen todos los demás; el caso extremo de monarquía es el de los persas,

mientras que el de democracia es el de Atenas, y la constitución que ahora se propone debe participar de ambos (VI 756e9-10).[5]

Platón invoca en este contexto el antiguo adagio, de origen pitagórico, según el cual "la igualdad produce la amistad" (*isótes philóteta apergázetai*: VI 757a4-5); pero, como precisa a continuación, hay dos tipos de igualdad, ambas relacionadas con la distribución de las magistraturas: una, la más auténtica y la mejor (*alethestáten kaì arísten isóteta*:VI 757b6) y la otra, imperfecta, superficial, casi contraria a la primera en algunos aspectos, aunque a menudo necesaria. Tal como las denomina Aristóteles, la primera es igualdad geométrica y la segunda, aritmética (*Pol*. 1301b29-1302a8; *EN* 1131b25-1133b28). Esta última, que se aplica en la distribución de cargos en los regímenes democráticos, es la igualdad en un sentido absoluto, igualdad aritmética, por medida, peso y número, y en las distribuciones puede regulársela por sorteo; es imperfecta, pues ateniéndose a ella se otorgan cosas iguales a quienes son desiguales.

Para el Platón de las Leyes, la auténtica igualdad, que depara todo tipo de bienes a las ciudades y a los individuos, es la igualdad proporcional, que consiste en dar "lo igual según naturaleza a desiguales en cada caso" (*tò katà phýsin íson anísois hekástote dotén*:VI 757d4-5).[6]

> Al mayor, en efecto, le atribuye más y menos al que es menor, otorgando a cada uno lo adecuado a su naturaleza (*métria didoûsa pròs tèn autôn phýsin hekatéro*), y atribuye así más grandes honores a los más virtuosos, y a quienes están en la condición opuesta en lo que toca a virtud y educación lo conveniente (*tò prépon*) a cada uno proporcionalmente (*katà lógon*). Y, en efecto, para nosotros lo político es siempre lo justo en sí, a lo cual, Clinias, debemos

[5] Es importante advertir que Persia y Atenas se han introducido en el argumento, a partir de 693d, no por su propio interés, sino como dos tipos ideales de constituciones; no importa, pues, si las descripciones de ambos regímenes son históricamente fieles, sino si Platón tiene razones fundadas al proponer que un estado bien ordenado debe ser un medio entre esos extremos tal como él los describe (Stalley 1983: 77).

[6] He desarrollado más ampliamente este punto en otros trabajos, en especial en Santa Cruz (2004). Estos dos tipos de igualdad aquí presentados constituyen la aplicación política, en el siglo IV, de dos de las tres clases de proporciones que Arquitas distinguía en música: la aritmética, la geométrica y la armónica. La *isótes geometriké* es la igualdad de ratios que se halla en lo que aún hoy se llama una progresión geométrica (por ejemplo, en la serie 2-4-8-16, donde 2/4 = 4/8 = 8/16), que contrasta tanto con la igualdad numérica como con la progresión aritmética, en la que la ratio entre los términos inferiores de la serie es mayor que la que se da entre los términos superiores (por ej., en la serie 2-4-6-8, 2/4 es mayor que 4/6 que, a su vez, es mayor que 6/8). Sobre esta cuestión, véanse Harvey 1965; Dodds 1959: 339 y Laks 2005: 68-69.

> ahora tender y, fijos los ojos en esta igualdad, fundar la ciudad que ahora está naciendo (VI 757c1-d1).

Para que en el régimen político mixto haya verdadera justicia, debe haber igualdad, pero tal igualdad debe ser proporcional, esto es, debe tener en cuenta las diferencias entre los individuos, particularmente las diferencias de valor o mérito entre ellos (Mouze 2005: 403-404). Desde el punto de vista platónico, si se otorgan iguales derechos a todos los ciudadanos, sin tener en cuenta su mayor o menor mérito y valor, la igualdad no es, en verdad, tal sino lo contrario, una desigualdad. Las magistraturas no se concederán a una u otra persona atendiendo a su riqueza o linaje, sino a quienes se distingan (*diakrínesthai*) de los demás ciudadanos por su mayor firmeza de carácter, su educación y su superior respeto por las leyes establecidas (V 734e-735a; IV 715cd). Es este un principio básico, cuya clara violación es el supuesto democrático de que todos los ciudadanos son igualmente competentes para desempeñar cargos políticos (Morrow 1993: 162-163).

La igualdad geométrica representa, pues, la verdadera justicia política. Tarea fundamental del legislador es establecer el orden proporcional entre los ciudadanos, esto es, hacer que los más virtuosos y meritorios reinen sobre los que lo son menos o, lo que es lo mismo, dar mayores honores y ocupaciones a quienes sobresalen por virtud y educación. Sin embargo, el Extranjero ateniense reconoce que, como es ineludible que el legislador garantice la amistad entre los ciudadanos, la igualdad proporcional, que es la "natural", por sí misma no lo consigue. Por ello, en la práctica, y con el fin de evitar la disensión y aplacar el descontento de la multitud, es a veces necesario apelar a la igualdad aritmética, que se corporiza a través del sorteo: "Así resulta forzoso servirse de ambos tipos de igualdad, pero de modo tal que se deje un mínimo campo a una de ellas, la que necesita del azar" (VI 757e6-758a2). Pero cuando ambos tipos de igualdad sean necesarios, habrá que invocar a la providencia o a la suerte para que el sorteo asigne los cargos más importantes a los ciudadanos más aptos (Schofield 2013: 284-287).

Ese mismo principio de igualdad proporcional aparece en diferentes contextos en las *Leyes*, por ejemplo, en el libro V, cuando se trata sobre la organización social en cuatro clases censuarias: es preciso que haya diferentes clases censuarias, porque no todos los que lleguen a la colonia poseerán lo mismo; así, para que no haya desacuerdos e insatisfacciones,

> será preciso por muchas causas y por la igualdad de oportunidades en la ciudad (*tôn te katà pólin kairôn isótetos héneka, timémata ánisa genésthai*) que las propiedades sujetas a censo sean desiguales para que los cargos, contribuciones y distribuciones sean reguladas según el grado de honor propio del

> valor de cada uno y no sean atribuidas solo por la virtud de los antepasados o la propia, ni tampoco por la fuerza y buena forma de los cuerpos, sino también por el uso de la riqueza y de la pobreza, de modo que, al recibir los ciudadanos los honores y los cargos con la máxima igualdad conforme a la desigualdad proporcional (*hos isaítata tô aníso summétro*), no surjan diferendos entre ellos" (V 744b1-c4).

Los ciudadanos han de recibir los honores y los cargos "con la máxima igualdad conforme a la desigualdad proporcional (*hos isaítata tôi anísoi summétroi*)" (V 744b1-c4). También la distribución y repartición de los productos de la región ha de ser proporcional (VIII 848a-d). Podrían citarse otros pasajes, pero estos son lo suficientemente ilustrativos.

Hasta aquí, lo que concierne a la justicia distributiva. En otro contexto, cuando se trata acerca de las penas que deben infligirse a quienes cometen crímenes y en particular crímenes sacrílegos, en el libro IX de las *Leyes*, el Ateniense ofrece una caracterización de lo que podemos considerar justicia correctiva. Es de suponer que, a la hora de juzgar una conducta y aplicar una pena, es preciso distinguir entre voluntario e involuntario (*hékon* y *ákon*). Pero en este contexto el Ateniense –fiel a lo que Platón ha sostenido en otras ocasiones– afirma que toda injusticia es involuntaria. Si es así, se es injusto involuntariamente, lo que, a su vez, lleva a que quien actúa voluntariamente nunca es injusto. Eso constituye un problema en lo que respecta a la construcción de un código legal, porque en la legislación es usual distinguir lo voluntario de lo involuntario y adjudicar una pena mayor a quien actúa mal voluntariamente. Pero, si toda injusticia es involuntaria, sería injusto castigar al que ha actuado injustamente.

Para resolver la paradoja, el Ateniense recurre a otro expediente e introduce un par de conceptos: daño y beneficio (*blábe* y *ophéleia*): hay que distinguir entre actos de injusticia y actos que producen en otro un daño o un beneficio. Y estos pueden ser tanto justos como injustos, esto es tanto voluntarios como involuntarios. Así, no debe confundirse el daño involuntario con la injusticia involuntaria. Por otra parte, hay actos de injusticia que, lejos de dañar, causan beneficios. Eso indica que determinar si un acto es o no injusto no depende del daño que causa sino de la intención o disposición de quien lo ha infligido. De acuerdo con eso, resulta que cuando alguien ha cometido un daño, debe compensarse ese daño, pero tales casos de injusticia exigen medidas adicionales para curar al que ha procedido mal: la ley debe enseñarle y obligarlo por diferentes y múltiples medios (hechos o palabras, placeres o dolores, honras o degradaciones, multas o dádivas o cualquier otro) a que no se atreva a hacer voluntariamente semejante cosa, de modo que termine por odiar la injusticia y, si no amar la justicia, al menos

no odiarla. Pero si el legislador se enfrenta con alguien incurable, debe condenarlo a muerte (IX 859d-863a). El Ateniense no logra dar una verdadera solución al problema, que puede llamarse "la paradoja del castigo justo" y, tal vez, como sugiere, por ejemplo, Saunders (1968: 422), lo que está diciendo es que el castigo es bueno en un sentido y malo en otro.[7]

¿Cómo hacer para resolver la contradicción entre la afirmación de que todo acto injusto es involuntario y, por otro lado, que el legislador debe castigar la injusticia y presuponer que quien ha actuado injustamente lo ha hecho voluntariamente? Platón no podría dejar de reconocer que muchos individuos cometen actos injustos a sabiendas de que son injustos, esto es, de que producen un daño en otro y son contra la ley, pero no se dan cuenta de que esos actos son malos para el propio agente, en el sentido de que van contra sus propios intereses, porque lo dañan moralmente. Eso aparece en el *Gorgias* (466d-468e) cuando, para defender enérgicamente que se actúa injustamente por ignorancia, Sócrates distingue entre lo que realmente se quiere (el bien) y lo que a uno le parece (bueno); no es la ignorancia de hechos determinados, sino la ignorancia de que la acción es mala para el agente, porque lo daña. Sin embargo, en el pasaje de las *Leyes* no parece establecerse tal distinción y es difícil determinar el *quid* del argumento (Stalley 1983: 154-57).

4. Justicia y justa medida

En la caracterización de la justicia perfecta que Platón hace en las *Leyes*, hay en juego un principio básico, al que se apela como criterio último: la noción de medida (*métron*) y, más específicamente, de "justa medida" (*tò métrion*). Esta noción está presente en los diálogos mucho antes de las *Leyes*, ilustrada en el *Gorgias*, tematizada explícitamente en un pasaje neurálgico del *Político* y retomada en el *Filebo*. Anticipando la concepción aristotélica de la justicia –como la de toda virtud– como *mesótes*, Platón también ve la necesidad de atenerse a la justa medida, la que está en el medio entre el exceso y el defecto, cuando se trata de cualquier actividad que tiene que ver con el dominio de la praxis humana.

En un pasaje clave del *Gorgias*,[8] en el que Sócrates reprocha a Calicles su encendida defensa de la ley del más fuerte y de la desmesura, la expresión *isótes geometriké* se introduce sin aclaración alguna, como si fuera algo fa-

[7] Para una interesante discusión sobre este punto, puede verse Schofield 2012.
[8] Para un análisis de este pasaje, véase Kévorkian 2003: 159-71.

miliar. Esa igualdad geométrica o proporcional es aquella que preconiza el Ateniense de las *Leyes* (Mouze 2005: 403). El principio que rige en el universo todo no es, como pretende Calicles, la pleonexía, sino la proporción; el universo entero está sujeto a orden y medida y las sociedades humanas deben vivir conforme a él.

> Afirman los sabios, Calicles, que a cielo, tierra, dioses y hombres los gobierna la comunidad, la amistad, la ordenación, la moderación y la justicia, y que es por ello que a este universo (*tòn hólon*) lo llaman "orden" (*kósmos*), amigo mío, y no desorden (*akosmían*) ni desenfreno. Pero me parece que tú no prestas atención a estas cosas, y eso a pesar de que eres sabio, no adviertes cuán gran poder la igualdad geométrica (*he isótes he geometriké*) tiene entre los dioses y entre los hombres, y crees, por el contrario, que ha de ejercitarse el exceso (*pleonexía*) y ello porque dejas de lado la geometría (507e 6-508a 8).

En el *Político*, la noción de medida es fundamental. Tal como lo sostiene el Extranjero de Elea, hay dos tipos de medida: una, relativa, es el tipo de medida al que se refieren todas las artes que tienen que ver con números, longitudes, profundidades, anchos, espesores (284e4-5). La segunda, en cambio, puede considerarse medida "absoluta" o "esencial" (Miller 1980: 66), que no tiene que ver con la relación mutua entre los términos, sino con la relación entre estos con la justa medida, *tò métrion*, que, como se especifica más tarde, es lo conveniente, lo oportuno, lo debido, y todo lo que se ubica en el medio entre los extremos (*pròs tò métrion kaì tò prépon kaì tòn kairòn kaì tò déon kaì pánth'hopósa eis tò méson apokísthe tôn escháton*: 284e6-8).[9]

Esta medida no es la de la cantidad propiamente matemática: es la media, no de cantidad, sino de cualidad (Lafrance 1995: 94-95) y no es un patrón fijo ni inmutable, sino que ha de ser realizada o producida en cada caso en las actividades humanas, particularmente en la política y en la legislación, en función del contexto, de lo conveniente y oportuno (284c1, 284d6, 283e5). El verdadero político, que es el hombre regio dotado de arte y de prudencia (*ándra tòn metà phronéseos basilikón*: 294a8), se atiene a ella al impartir leyes y prescribir lo que es justo: tiene que atender a lo que conviene o corresponde a la mayoría y en la mayor parte de los casos, porque le es imposible sentarse junto a cada uno en cada ocasión para prescribirle individualmente con exactitud lo que le conviene o corresponde (294a-c). Así, el arte del político, cuyo fin es lograr lo más justo, es en cierto sentido

[9] Sobre este pasaje véanse la observación de Miller (1980: 66 y 131, n. 55) y la crítica que formula a la interpretación ofrecida por Krämer.

demiúrgico, pues consiste en saber y poder producir la justa medida al organizar la ciudad, una ciudad que no es la ideal sino una concreta, con determinadas condiciones y circunstancias y en determinado contexto.[10] La centralidad de la justa medida en la caracterización de la justicia es innegable.

Conveniente, oportuno y debido son la manifestación de la justa medida. Vale la pena señalar, aunque sea al pasar, que también en el diálogo apócrifo *Sobre lo justo* el interlocutor anónimo de Sócrates, en respuesta a la pregunta por cuál es el criterio para determinar el carácter justo o injusto de una acción, apela a los conceptos de *kairós* y *tò déon*, lo oportuno y lo debido, y afirma que solo el que sabe, el que posee *epistéme* es quien se atiene a lo oportuno y a lo debido (373a-d).

En las *Leyes* es frecuente, en diferentes contextos, el recurso a la justa medida, cuyo significado no se especifica y se da por acordado. Como señala explícitamente en el pasaje del libro VI sobre los dos tipos de igualdad, "para quienes son desiguales las cosas iguales se volverían desiguales si no se atuvieran a la medida (justa) (*toîs gàr anísois tà ísa ánisa gígnoit´án, ei mè tunchánoi toû métrou*)" (757a 2-4). Pero esta noción aparece también en otros contextos.

Mencionemos, por ejemplo, que el legislador debe conocer y lograr la justa medida (*tò métrion*) entre despotismo y libertad (691c-d), que la ciudad de los Magnetes deberá disfrutar de los placeres en su justa medida (816b4: *metríon autôn pròs tàs hedonás*), que habrá que hacer ofrendas moderadas a dios (920d), que las ganancias de los comerciantes han de estar en su justa medida (920c3: *kérdos poieî tò métrion*), que la posesión de riquezas y de bienes merece honor y valor si se atiene a la justa medida, el exceso provoca enemistad y revueltas en los estados y en la vida privada (728d ss).

En el libro III hallamos un pasaje de particular interés, donde se insiste en que el legislador debe velar para que en todos los aspectos se respete la justa medida. El Ateniense, que está analizando en ese momento el surgimiento del estado y las formas que este revistió en Esparta, Persia y Atenas, sostiene que Esparta perduró porque en razón de su constitución, mezcla de principios democráticos y monárquicos, tenía una correcta distribución del poder, mientras que los reyes de Argos y de Mesenia se equivocaron. Dice allí:

> ¿No fue acaso porque ignoraban lo que con tanta razón dijo Hesíodo, que la mitad a menudo es más que el todo? –Pensó que, cuando tomar el todo es dañino, y es mesurado (*métrion*) tomar la mitad, lo mesurado (*métrion*) es más que lo que carece de medida (*amétrou*), porque es mejor que lo peor […].

[10] Me he ocupado del punto de modo más amplio en Santa Cruz 1995.

> Si alguien a algo que es menos le da más violando la justa medida (*pareìs tò métrion*) –dice el Ateniense–, velas a las naves, alimento a los cuerpos, mando a las almas, todo zozobra y unas cosas, llenándose de intemperante exceso (*exybrízonta*) se precipitan en la enfermedad y otras en la injusticia (*adikían*), que es hija de la intemperancia (*hýbreos*). ¿Qué decir, entonces? ¿Esto, tal vez? ¿Que no hay, amigos míos, naturaleza de alma mortal que pueda jamás detentar el máximo poder entre los hombres si es joven e irresponsable, de modo tal que sin llenar su mente de la peor enfermedad, la necedad (*anoías*), no se atraiga el odio de sus amigos más íntimos, el que, una vez surgido, la destruye y anula todo su poder? El precaverse de todo esto sobre la base del conocimiento de la justa medida (*gnóntas tò métrion*) es propio de grandes legisladores. Lo sucedido entonces es posible conjeturarlo mesuradamente (*metriótata*) (690e1-691d6).

Aún más importante es otro pasaje del libro IV, que merece ser citado:

> ¿Cuál es, pues, la acción que agrada y acompaña a dios? Una sola, fundada sobre un antiguo dicho, que lo semejante ama a su semejante, si este es mesurado (*ónti metrío*), pero que las cosas que carecen de medida (*tà d´ámmetra*) no se aman unas a otras ni aman a las mesuradas (*toîs emmétrois*). El dios, por cierto, ha de ser para nosotros medida (*métron*) de todas las cosas, mucho más que, como dicen algunos, lo puede ser un hombre (IV 716c 1- 6).

No es casual que *theós* –como se ha hecho notar a menudo– sea la palabra que abre las *Leyes*, y que, tenido al comienzo del diálogo por fundamento de las leyes cretenses, durante el desarrollo del diálogo se revele como fundamento de toda la legislación platónica. Dios, y no el hombre, es medida de todas las cosas, no solo en el sentido que el término *métron* tiene en la sentencia de Protágoras, que el Ateniense corrige, sino, lo cual es importante, en tanto todo lo que posee medida es divino. Aunque Platón jamás usa "teocracia" (término que aparece por primera vez en la literatura conservada con el historiador judío Flavio Josefo), su matriz conceptual está indudablemente presente en las *Leyes* (Laks 2005: 22 y 114). Ser un hombre de bien se define en las *Leyes* como asimilarse a la divinidad, al mejor modelo, mientras que el peor peligro es asimilarse a los hombres malos e injustos (Mouze, 2005: 162-163). Repárese que dios es *métron*, esto es, patrón de medida y que, en función de tal patrón, el hombre para ser bueno y justo y, por ende, feliz, debe imitar tal modelo y realizar en la práctica lo mesurado, *tò métrion*.

Sin duda, la perspectiva desde la que Platón enfoca la justicia en la *República* es diferente a la de *Leyes*, puesto que en esta última obra se subraya la necesidad de *dar* a cada cual lo que le corresponde atendiendo a su mérito,

mientras que en la *República* lo justo consiste en *hacer* cada cual lo que le corresponde. Sin embargo, es posible acercar ambos enfoques a propósito de la justicia, en particular de la justicia distributiva.

En la *República* Platón caracteriza a la justicia de la ciudad, sobre la base del principio de la especialización de funciones, como el hacer cada uno lo suyo, esto es cumplir la función que a cada uno le corresponde, según sus capacidades naturales. La justicia es el lazo de la sociedad y sin ella no puede subsistir una asociación de individuos humanos: la marca de una sociedad justa es que en ella no haya disensiones. Pero, aunque el acento recaiga sobre el hacer, ello no excluye el dar. Platón lo señala explícitamente en un conocido pasaje de *República* VIII, en el cual señala los defectos de la democracia: "Según parece, [la democracia] será un régimen placentero, anárquico y vario, distribuidor de cierta igualdad tanto a los que son iguales cuanto a los que son desiguales. Eso que dices –respondió [Adimanto]– es algo bien sabido" (VIII, 558c4-7).

Adviértase cómo la respuesta de Adimanto pone de manifiesto que, al sostener los peligros a los que lleva la aplicación de una igualdad no proporcional, Platón no está introduciendo ninguna novedad a propósito de la concepción corriente de la democracia como el régimen fundado en la igualdad en sentido llano.

A pesar de las innegables diferencias entre la *República* y las *Leyes*, en ambas obras opera un mismo principio como fundamento de la justicia: el imperio de la razón. Pero mientras que en la *República* la razón está representada por los filósofos gobernantes, en las *Leyes* está encarnada en un código de leyes, aunque, en alguna medida, también en el célebre "Consejo Nocturno", única institución que puede llegar a modificar la ley. La diferencia principal entre ambos diálogos radica en el hecho de que las *Leyes* tratan de interpretar ese principio para una ciudad sin filósofos gobernantes (Stalley 2003: 183-185).

Aunque el Platón de la *República* caracterice la justicia como hacer cada uno lo suyo, no excluye de su definición el que cada cual reciba lo suyo, sino que lo incorpora. "Hacer lo suyo" está ligado a "tener lo que a uno le corresponde":

> Examina ahora también esto otro y mira si eres del mismo parecer: ¿será a los gobernantes a quienes atribuyas en la ciudad el juzgar los procesos? –¿Cómo no? –¿Y al juzgar han de tener otra preocupación mayor que la de que nadie posea lo ajeno ni sea privado de lo propio? –No, sino esa. –¿Porque es justo? –Sí. –También de este modo entonces podría reconocerse como justicia la posesión de lo que es propio y la práctica de lo que es propio. –Así es (IV 433e3- 434a2).

Platón prefiere encarar la justicia desde el punto de vista del agente que la ejerce, pero el resultado de que cada uno haga su trabajo será que cada uno reciba y posea lo que le es propio y le corresponde en función de su propia naturaleza y capacidades. La defensa de la igualdad proporcional se advierte claramente en el caso del estamento de los filósofos gobernantes, a quienes les compete la tarea de regir la polis porque tienen iguales aptitudes y entrenamiento filosófico, y se les asigna entonces igual parte en el gobierno, mientras que aquellos que son desiguales son tratados desigualmente en este aspecto (Stalley 2003: 184).

En todo caso, hay dos puntos capitales en la concepción de la justicia que tiene Platón, a pesar de las diferencias de enfoque y de intereses que puedan hallarse en diferentes contextos. El primero es que el principio de la justicia surge del principio de la división del trabajo y especialización de la función que reconoce como condición de eficiencia. La función de gobernar es una de las funciones –sin duda la más importante– que debe ser llevada a cabo en beneficio de toda la sociedad y, como toda otra función, debe ser encomendada a quienes tienen la capacidad para ejercerla y están en condiciones de dedicar todo su tiempo y energía a ella. Platón sostiene que tal distribución de tareas y de funciones no solo es beneficiosa para que la ciudad marche eficientemente, sino que, además, es condición para la felicidad de todos. Este ideal, sin duda es unilateral y puede ser muy mal aplicado, pero en sí mismo no es innoble.

Tal como Platón lo plantea en la *República*, ejercer la función propia es actuar según la naturaleza propia. El problema de la justicia se plantea allí por fuera de toda relación con el derecho positivo. Ser justo no consiste en seguir alguna regla impuesta desde afuera por la ciudad, sino seguir la naturaleza intrínseca. En los libros V-VII muestra que la justicia del alma no es sino *mímema* de lo naturalmente justo, que es el orden proporcional o geométrico del dominio del ser, tal como quedaba claro en *Gorgias*. Lo justo es un principio ordenador universal y, en tal sentido, es anterior a la ley. En el estado ideado en las *Leyes*, este principio fundamental sigue en pie y es por ello que la razón política podrá elaborar una ley sobre la base del conocimiento de ese orden de la realidad, y, aplicando la justa medida, lograr la justicia, entendida como igualdad proporcional (Neschke-Hentschke 1995: 103-105).

5. Platón y el "derecho natural"

Paso ahora a ofrecer unas breves consideraciones acerca del problema al que me referí al comienzo: el del derecho natural. En general se remonta el concepto de derecho natural a los estoicos antiguos y

muchos consideran que sería anacrónico atribuir a Platón la paternidad del tal concepto. Por cierto, ya antes de los estoicos, Aristóteles traza en *EN*V 7 una clara distinción dentro de la justicia política, esto es, el derecho (*tò politikòn díkaion*), entre el natural (*tò physikón*) y el legal o positivo (*tò nomikón*). Algunos estudiosos, y de modo particular Ada Neschke-Hentschke (1995 y 2001), han argumentado que, aun antes de Aristóteles, Platón es uno de los iniciadores de la tradición de la ley natural, cuyo exponente más importante es Tomás de Aquino. Neschke-Hentschke, en efecto, sostiene que Platón defiende una teoría del derecho natural, como opuesta a la doctrina del positivismo jurídico representada, por ejemplo, por el personaje Protágoras en el *Teeteto* (172b2-5). Tal como Platón lo plantea en la *República*, ejercer la función propia es actuar según la naturaleza propia y en ese contexto, entonces, el problema de la justicia se plantea por fuera de una relación con el derecho positivo. La teoría de la justicia de Platón es una teoría opuesta a la práctica democrática de su tiempo, porque la fuente de lo justo o del derecho no es la ley decretada por la Asamblea, sino el ser o la naturaleza (*Teeteto* 172b2-c1). Para Platón, como añade la misma autora, lo justo no consiste en las diferentes formulaciones de las legislaciones humanas, sino que posee una naturaleza propia, una Forma o paradigma, que se sustrae a las manifestaciones sensibles, está más allá y funge como modelo que permite distinguir entre sociedades o legislaciones justas o injustas, y en la *República*, el derecho natural funciona como modelo técnico de la demiurgia política. Así, desde ese punto de vista, Platón es no sólo un partidario de la teoría del derecho natural, sino su creador y defensor en la Antigüedad pagana. En tal sentido, la concepción política platónica del derecho es fiel reflejo y aplicación de la ontología de los "dos mundos". "La teoría del derecho natural de Platón puede calificarse, a justo título, de iusnaturalismo" (Neschke-Hentschke 2001: 259-61).

Ahora bien, Platón sostiene que hay patrones morales objetivos que sirven de criterios para decidir acerca del carácter de las personas, de sus acciones y de sus sociedades. Pero ¿hasta qué punto podemos atribuir a Platón la defensa del derecho natural? En todo caso, sabemos que no hay una única caracterización del derecho natural, sino que la definición varía entre los autores contemporáneos. La oposición naturaleza-ley es, por cierto, antigua. Por "naturaleza" se ha entendido, en general, lo que es estable y aun lo que existe conforme a la razón. El derecho natural ha sido así el que resulta de la naturaleza humana, que se supone universal y persistente a través de los tiempos, como opuesto al derecho positivo, que es un derecho histórico, y al derecho divino, que a veces se hace coincidir con el natural, sobre todo cuando hay algún tipo de concepción racionalista del mundo, aunque a veces se entiende como una ley divina de justicia que emana de Dios y que está por encima de

los alcances de la razón y que no depende del momento histórico.

En un sentido muy general, puede hablarse de concepciones de derecho natural desde la Antigüedad. Más allá del ejemplo de la *Antígona* de Sófocles, entre los sofistas hallamos apelaciones a la "ley de la naturaleza" y a lo "justo por naturaleza", como opuesto a lo "justo por ley", pero entendido de diversas maneras y con consecuencias políticas diferentes. La defensa que el Calicles del *Gorgias* hace de lo justo por naturaleza como la ley del más fuerte no coincide, por ejemplo, con la postura de Alcidamante,[11] para quien lo justo por naturaleza es lo que es conforme a la razón y hay una igualdad natural entre todos los seres humanos. Aristóteles cita en la *Retórica* (I 13, 1373b18), una sentencia de Alcidamante, quien habría sostenido que "dios ha dejado libres a todos [los hombres], la naturaleza no ha hecho esclavo a ninguno de ellos" (*eleuthérous aphêke pántas theós, oudéna doûlon he phýsis pepoíeken*), frase de la cual se ha concluido que Alcidamante, en nombre de la ley natural, llegaba a oponerse a la esclavitud. Si así fuera, Alcidamante sería el que ha sacado las consecuencias más radicales de la oposición sofística naturaleza-ley.

Ahora bien, en particular en el libro X de las *Leyes*, el Ateniense sostiene que la realidad naturalmente primera es el alma, semoviente y principio de todo movimiento. Afirma que tanto la ley como el arte política, a las que pone en conjunción (interesante es reparar en el dual *hos estón* 890d) existen por naturaleza o bien por algo no menos fuerte que la naturaleza (889c-890a), y sobre tal postulado metafísico funda todo su sistema jurídico. Toda la teología desarrollada en el libro X, con su demostración de la existencia de los dioses y la refutación de las tesis de los "materialistas", debe entenderse como justificación y fuente de todo el sistema jurídico. La ley es producto de la razón que gobierna el universo y, como antes señalamos, dios es la medida de todas las cosas. En tal sentido Platón podría ser considerado como defensor de la teoría clásica del derecho natural. Sin embargo, esto no explica cómo el derecho adviene al mundo y cómo ello supondría la realización de algún proyecto que la naturaleza ha concebido para los hombres (Bertrand 1999: 33-34).

Tal vez, al menos podría matizarse la atribución a Platón de una defensa abierta del derecho natural. Platón también sostiene que la racionalidad humana permite aprehender y discernir patrones objetivos, precisamente porque la realidad posee una racionalidad y está ella misma orientada hacia un fin, que es lo bueno, y que el fin de toda ley genuina es realizar

---

[11] Sobre Alcidamante puede verse Narcy 1994: 101-110.

lo bueno en la sociedad y hacer mejores y, por tanto, más felices, a los individuos. Pero si para los defensores de la ley natural, desde los estoicos, ella tiene un sesgo netamente humanitario, ya que es accesible a todos los seres humanos por el hecho de ser todos racionales, lo que garantiza que todos ellos sean ciudadanos en el mismo grado y medida, para Platón, aun cuando reconozca que todos los seres humanos comparten la facultad de la razón, no todos tienen la misma capacidad natural, sino que hay algunos –y no son precisamente la multitud– que están especialmente calificados, sea para gobernar ellos mismos (los filósofos de la *República*), sea para organizar y dirigir la buena marcha de una sociedad (el político del *Político*), sea para establecer buenas leyes (el legislador de las *Leyes*) (Stalley 1983: 33). En todo caso, y más allá de que Platón entienda "naturaleza" como algo relativo (véase *República* V 454b-455a), la idea de que los seres humanos tengan valores inherentes al hecho de ser humanos no está presente en su pensamiento, razón por la cual atribuirle una neta defensa del derecho natural tiene sus bemoles.

Por lo demás, Platón preconiza una concepción de la justicia como igualdad proporcional para los miembros de la polis, pero no puede decirse que garantice su libertad. Platón no tiene en cuenta libertades individuales, pero al hacer esta afirmación no debe olvidarse que el concepto de individuo y de libertad individual al que estamos habituados desde al menos el siglo XVII no existía en el tiempo en que Platón escribió. Las ciudades griegas sin duda reconocían derechos que pertenecían a individuos, pero esos derechos no les pertenecían en tanto individuos humanos considerados aparte de su función social. Los individuos gozaban de derechos en conexión con sus posiciones en la sociedad, por ejemplo, su ciudadanía, pero la noción de derechos naturales estaba del todo ausente en el discurso político griego. Platón no ve la libertad como un fin en sí mismo y ni siquiera cree que sea un medio para la obtención de otros valores; cree en verdades morales objetivamente fundadas y en la superioridad de un modo de vida que responda a ellas, lo cual no deja lugar a los individuos para pensar o actuar de un modo diferente (Klosko 2006: 161-68).

En un artículo escrito en 1944, G.C. Field (1967: 72) llamaba la atención sobre la tendencia, en los últimos treinta o cuarenta años anteriores al momento en que escribe, a aplicar de modo directo discusiones de Platón a nuestros propios problemas y traducirlo casi por completo en términos contemporáneos, tratando de implicarlo en uno u otro lado de nuestras propias controversias y llegar a convertirlo en un enemigo. El resultado ha sido en mucho casos una mala comprensión de Platón, como la que se pone en evidencia, por ejemplo, en el libro de Crossman, *Plato To-day*, publicación de lo que fueron charlas radiofónicas que el propio Field critica

en una reseña de 1937 en la revista *Philosophy*. Field insiste en que la idea de etiquetar y desestimar los argumentos de un gran pensador solo como "correctos" o "incorrectos", como si estuviéramos corrigiendo un ejercicio de aritmética de un alumno de escuela es un signo de pensamiento superficial. Podemos estar o no de acuerdo con Platón. Más aun, podemos estar en total desacuerdo con él, pero considerar que es imposible sacar una buena lección de sus argumentos (o de los de cualquier otro filósofo de peso) es una muestra de falta de capacidad para el pensamiento filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

Bertrand, J.-M. (1999), *De l'écriture à l'oralité: Lectures des* Lois *de Platon* (Paris: Publications de la Sorbonne).

Boys-Stones, G., El Murr, D. y Gill, C. (2013) (eds.), *The Platonic Art of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).

Brambrough, R. (1967) (ed.), *Plato, Popper, and Politics* (Cambridge: W. Heffer & Sons).

Broadie, S. y Rowe, Ch. (2002), *Aristotle. Nicomachean Ethics*. Translation, introduction and commentary (Oxford: Oxford University Press).

Burnet. I. (1907) (ed.), *Platonis Opera*, Tomus V (Oxford: Clarendon Press).

Bywater, L. (1894) (ed.), *Aristotelis Ethica Nicomachea* (Oxford: Clarendon Press).

Dodds, E. R. (1959) (ed.), Plato, *Gorgias: A revised text with introduction and commentary by*— (Oxford: Clarendon Press).

Duke, E. A., Hicken, W. F. *et al.* (1995) (eds.), *Platonis Opera*, Tomus I (Oxford: Clarendon Press).

Field, G. C. (1967), "On Misunderstanding Plato", en Brambrough (1967: 71-84). Reproducción del artículo publicado originalmente en *Philosophy,* 19: 49-62.

Gastaldi, S. (1998), "Dikaion/diakaiosyne", en Vegetti (1998: 159-169).

Goulet, R. (1994) (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique).

Harvey, F. (1965), "Two Kinds of Equality", *Classica et Mediaevalia,* 16: 101-146.

Havliček, A., Horn, Ch. y Jinek, J. (2016) (eds.), *Nous, Polis, Nomos: Festschrift Francisco L. Lisi* (Sankt Augustin, Academia Verlag).

Kamtekar, R. (2012) (ed.), *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas* (Oxford: Oxford University Press).

Kévorkian, G. (2003). "Le lien du monde: *Gorgias*, 507e-508a", en Samama (2003: 159-71).

Klosko, G. (2006), *The Development of Plato's Political Theory*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press).

Lafrance, Y. (1995), "Métretique, mathématiques et dialectique en *Politique* 283c-285c", en Rowe (1995: 89-101).

Laks, A. (1991), "L'utopie législative de Platon", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4: 417-428.

Laks, A. (2005), *Médiation et coercition: Pour una lecture des Lois de Platon* (Lille: Presses Universitaires du Septentrion).

Lisi, F. (2001) (ed.), *Plato's Laws and its Historical Significance: Selected Papers of the International Congress on Ancient Thought* (Sankt Augustin: Academia Verlag).

Migliori, L., Napolitano, L. y Del Forno, D. (eds.), *Plato Ethicus: Philosophy is Life (Lecturae Platonis 4)* (Sankt Augustin: Academia Verlag).

Miller, M. (1980), *The Philosopher in Plato's Statesman* (The Hague: Martinus Nijhoff).

Morrow, G. (1993), *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the* Laws (Princeton: Princeton University Press).

Mouze, L. (2005), *Le législateur et le poète: Une interprétation des* Lois *de Platon* (Lille: Presses Universitaires du Septentrion).

Narcy, M. (1994), "Alcidamas d'Élée", en Goulet (1994: 101-110)

Natali, C. (1999), *Aristotele, Etica Nicomachea*. Traduzione, introduzione e note di— (Bari: Laterza).

Neschke-Hentschke, A. (1995), *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, vol. I: *Le platonisme politique dans l'antiquité* (Louvain-Paris: Peeters).

Neschke-Hentschke, A. (2001), "Loi de la nature, loi de la cité : Le fondement trascendant de l'ordre politique dans les Lois de Platon et chez John Locke", en Lisi (2001: 255-273).

Rowe, Ch. (1995) (ed.), *Reading the Stateman. Proceedings of the III Symposium Platonicum* (Sankt Augustin, Academia Verlag).

Samama, G. (2003) (ed.), *Analyses et réflexions sur Platon* Gorgias (Paris: Ellipses).

Santa Cruz, M. I. (1995), "Méthodes d'explication et la juste mesure dans le *Politique*", en Rowe (1995: 190-199).

Santa Cruz, M. I. (2004). "On the Platonic Conception of Equality", en Migliori, Napolitano y Del Forno (2004: 273-88).

Saunders, T. J. (1968), "The Socratic paradoxes in Plato's *Laws*", en *Hermes,* 96: 421-434.

Schofield, M. (2012), "Injury, Injustice, and the Involuntary in the *Laws*", en Kamtekar (2012: 103-114).

Schofield, M. (2013), "Friendship and Justice in the *Laws*", en Boys-Stones, El Murr y Gill, (2013: 283-297).

Schütrumpf, E. (2016), "An Overdose of Justice or The Chimera of alleged 'Distributive Justice' in Aristotle's *Politics*", en Havliček, Horn y Jinek (2016: 239-255).

Scolnicov, S. y Brisson, L. (2003) (eds.), *Plato's Laws: From Theory into Practice* (Sankt Augustin: Academia Verlag).

Slings, S. R. (2003) (ed.), *Respublica* (Oxford: Clarendon Press).

Stalley, R. (1983), *An Introduction to Plato's* Laws (Indianapolis: Hackett Publishing Company).

Stalley, R. (2003), "Justice in Plato's *Laws*", en Scolnicov y Brisson (2003: 174-185).

Vegetti, M. (1998), *Platone. La Repubblica*, traduzione e commento a cura di— Vol. I, libro I (Napoli: Bibliopolis).

Waugh, J. (2001), "Oral Preambles and Written Laws: The Dialogical Character of the *Laws* and Lawfulness", en Lisi (2001: 27-31).

Recibido: 10-2017; aceptado: 12-2017

La experiencia descoyuntada: a propósito del bombardeo "moral" sobre las ciudades

CARLOS THIEBAUT
Universidad Carlos III de Madrid

Resumen: El presente artículo analiza los desarrollos de la guerra aérea y el bombardeo sobre las poblaciones civiles en las guerras desde comienzos del siglo pasado como ejemplo y emblema de una alteración radical de la experiencia humana y de las formas de la racionalidad.

Palabras clave: bombardeo aéreo, bombardeo moral, experiencia, guerra, Kluge, Sebald, Friedrich.

Disjointed Experiences: On the "Moral" Bombing of Cities

Abstract: This article analyzes the air-bombing of cities in the wars of the past century as cases and emblems of a radical alteration of human experience and of the forms of rationality.

Keywords: air-bombing, moral bombing, experience, war, Kluge, Sebald, Friedrich.

1

No es fácil que seamos conscientes de cuándo y cómo se producen cambios y alteraciones sustanciales en nuestras experiencias, en nuestros tejidos morales, en nuestras formas de sociedad. La conciencia social suele carecer de recursos cognitivos y emocionales para percibir lo que está alterando la vida humana en el corto plazo inmediato y, con ella, lo que está trastornando esa misma conciencia. Tardamos un tiempo en elaborar nuevos conceptos, nuevas percepciones y más tiempo aún en diseñar interpretaciones y teorías sobre las nuevas realidades.

Atendamos, por ejemplo, a la obviedad de cómo llevamos décadas dándole vueltas a las maneras en que aquello que llamamos genéricamente las nuevas tecnologías están transformando nuestras formas de vida, y eso que está ante la vista, por ejemplo, por lo que tiene que ver con las relaciones entre las generaciones y las fuerzas y problemas de cada una de ellas ante estas nuevas realidades. Sabemos que algo ha cambiado, pero no exactamente cómo, ni en qué grado o extensión, o con qué efectos. Si estos cambios están a mano, hay otros, no obstante, que son más difíciles de percibir aunque, paradójicamente, puedan tener mayor importancia cuando se trata de la posibilidad de la vida misma o, más específicamente, de la posibilidad de su destrucción.

Las múltiples causas y procesos por los que los humanos dañamos las vidas de los humanos, por ejemplo, en la destrucción de las condiciones naturales de existencia –como en la insostenibilidad de nuestras relaciones con el mundo natural– o en el quebranto de formas de vida, y de las vidas mismas, en la desposesión y la desigualdad, son más complejos de percibir y de entender aunque los tengamos ya ante los ojos. No poder ver o no querer ver son partes de la inconsciente estrategia por la que la conciencia humana, siempre opaca, se resiste a sus propios cambios. O, a veces, solo los percibimos parcialmente. Vemos parte del desastre que los humanos generamos sobre los humanos, o mejor, que algunas sociedades infligen sobre otras sociedades –o una sociedad sobre sí misma–, pero no alcanzamos a calibrar el alcance de esa destrucción. Cabe sugerir –y es una hipótesis tanto literaria y científico-social como filosófica– que estas dificultades en el ver y el percibir y en el comprender y el entender tienen que ver con nuestra experiencia misma que camina con un paso de retraso respecto a sí misma, como si lo que sucede y lo que entendemos de lo que sucede no estuvieran en sincronía.

Llegar a diagnosticar nuestras cegueras epistémicas y existenciales es tarea difícil y paradójica (Broncano 2017): en condiciones de opacidad, o de in-transparencia, parece requerirse precisamente aquello de lo que se carece, la capacidad de ver lo que no vemos (aún). Pero cabe sugerir que hay, por así llamarlos, caminos indirectos. Por seguir empleando metáforas,

podemos inferir de la forma de las sombras el perfil de los objetos que las producen. Podemos indagar en lo pequeño la estructura de lo general. Estas metodologías oblicuas, tan benjaminianas, a veces resultan intrigantes porque de manera sorprendente se descubren escondidos hilos de problemas que se entrelazan y unas sombras –si no es apurar demasiado ya el ejercicio metafórico– iluminan a otras.

2

La destrucción de ciudades por la violencia en las guerras contemporáneas es un ejemplo emblemático de lo que estoy sugiriendo. No es fácil que percibamos cómo la experiencia, en las guerras y fuera de ellas, quedó modificada por una manera específica de urbucidios, los bombardeos aéreos. Hemos visto la destrucción de ciudades en la guerra de Siria; la vimos antes en las guerras de Irak, de los Balcanes, o en Vietnam. Ejercitamos la memoria –una memoria escondida y acallada– y recordamos la destrucción de Gernika y de Bermeo en España durante la guerra civil española. Hasta un paseo desatento por las ciudades europeas, pero sobre todo por las alemanas, deja ver cómo la Segunda Gran Guerra, la de 1939 a 1945, dejó las huellas de una destrucción devastadora que la reconstrucción post-bélica se apuró en ocultar y cicatrizar. Hiroshima y Nagasaki permanecen como emblemas de máxime barbarie bélica, pero hasta su magnitud ubica esas destrucciones en un espacio extraordinario que, precisamente por ello, pareciera nada tener que ver con la vida o la muerte en las guerras que tomamos –ay– como ordinarias.

Cada una de nuestras percepciones –en la prensa diaria de ahora mismo o en los diversos ejercicios de la memoria, unos más demorados que otros– puede apuntar a una pluralidad de causas, de formas, de procesos de esas destrucciones. Podemos traer a la memoria imágenes más inmediatas, como la de Sarajevo, o recuperar viejas fotos y relatos de la destrucción que vivieron generaciones anteriores a la nuestra, como las que mencionaba de Gernika y Bermeo en 1937. Sin que entremos en ello ahora, sabemos que estas y otras recuperaciones del recuerdo de esas destrucciones no solo modifican nuestra memoria sino, sobre todo, que redefinen nuestra relación con nuestro pasado y, con él, nuestra fracturada identidad.

Pero detrás de esas terribles realidades bélicas hoza una transformación mayor, quizá de más difícil percepción aunque esté ante los ojos. Me refiero a lo que significa en la historia de los conflictos humanos la aparición de las intervenciones aéreas. La guerra desde el aire –y en el aire– no solo modificó en el siglo XX, desde su comienzo casi, la guerra misma sino que

produjo una alteración sustancial en las experiencias negativas humanas, en las maneras en cómo los humanos nos infligimos daños unos a otros.

Si en la guerra clásica el combatiente se enfrentaba cara a cara con el combatiente –y eso, ciertamente, sigue sucediendo, en la realidad y en la mitología del presente–, con la guerra desde el aire se establece una distancia entre el agresor y el agredido que los modifica a ambos y altera su experiencia.

En términos de la topología del conflicto, el eje vertical que va de arriba a abajo, marcado ahora por la distancia, sustituye al enfrentamiento horizontal, cara a cara, en cercanía, sobre el terreno. Pero no solo. En la medida en que la aviación puede intervenir en el conflicto más allá de las líneas de combate, la nueva topología de la intervención modifica también el carácter de los antagonistas, los desplaza, los amplía, los generaliza: la aviación puede penetrar en el territorio enemigo y tener como objetivo a las poblaciones civiles; puede bombardearlas y hacerlas parte del escenario bélico.

Se podría argumentar que estas poblaciones siempre fueron pasto de las guerras: arrasar ciudades fue siempre parte de la estrategia bélica. Por ir al fondo de la memoria mítica, la destrucción de Cartago en la tercera guerra púnica, a mediados del s. II A.C., ha pasado a la historia como ejercicio de la ira de Roma; recordemos el "*Delenda Carthago est*" de Catón el viejo, un lema que no parece haber perdido su fuerza imperativa a lo largo de los siglos.

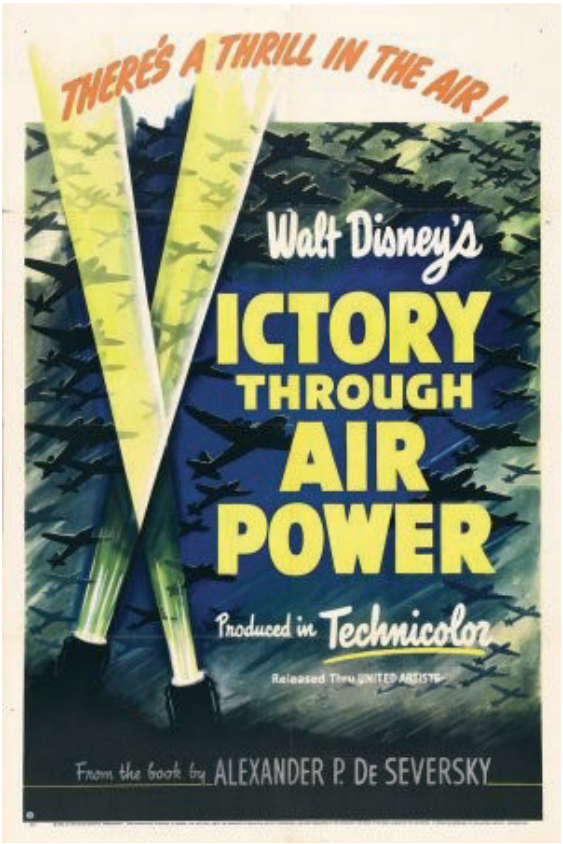
Pero la guerra aérea modificó esos objetivos. Desde el siglo XX, el bombardeo aéreo de ciudades es parte de la guerra misma; no es su culminación, como lo era en el mundo clásico cuando el arrasamiento de la ciudad se identificaba con el final definitivo del conflicto. Es más, la destrucción de las poblaciones es ahora parte central e inmediata de la estrategia militar para la derrota del enemigo. Todas las historias militares dan cuenta de esta modificación crucial.

3

Aunque los bombardeos desde el aire tienen ya lugar en África, en Oriente Medio y en Europa en los años anteriores a la Primera Gran Guerra, fue en los años 20 cuando los aviadores Giulio Douhet y Billy Mitchell formularon las alteraciones sustanciales que se producían en la nueva forma de guerra aérea. Pero fue, sobre todo, la Segunda Guerra Mundial la que hizo explícito el cambio y extendió al conjunto de los ejércitos, pero también a las poblaciones, las explicaciones y las razones de las nuevas estrategias de intervención aérea; era necesario hacerlo para que los ejércitos de tierra y la marina asumieran su nuevo papel secundario y para

que todos fueran conscientes de la colosal inversión de recursos que sería necesaria, así como de los sacrificios que ello requeriría.

Por dar una muestra: en 1942 Walt Disney produce una película –que sería fascinante si no fuera aterradora, innovadora en su uso intermedial de dibujos animados y de explicaciones documentales de uno de los nuevos teóricos de la guerra aérea, Alexander de Seversky–, *Victory Through Air Power,* que populariza para el gran público las ideas de Douhet y Mitchell y pone a la vista de la población estadounidense el nuevo horizonte bélico al que se iba a enfrentar. Y también los costes que tendría que soportar para sostener las masivas inversiones en la producción de aviones y de bombas.



Tal vez la Guerra de España fuera un laboratorio para los dos bandos que habrían de enfrentarse al concluir la devastación de la península. Los casos mencionados más arriba –a los que cabe añadir Madrid, Barcelona, Valencia y muchos más– son ejemplos de esa experimentación. Son los pri-

meros pasos de lo que pronto habría de llamarse el "bombardeo (de la) moral". Permítaseme un pequeño desvío para ver el alcance de lo que se estaba produciendo.

Alexander Kluge, cineasta y escritor, amigo y discípulo de Theodor Adorno y uno de los creadores del nuevo cine alemán, publicó en 1977 un extracto elaborado de sus cuadernos personales que tituló escuetamente *Ataque aéreo a Halberstadt, el 8 de abril de 1945* (Kluge 2014). El escritor G.W. Sebald comentó este trabajo de Kluge en *Campo Santo* (Sebald 2007) y posteriormente en *Historia Natural de la destrucción* (Sebald, 2003).[1] Más adelante regresaré de la lección que Kluge –y tras él Sebald– extraen de esa experiencia para pensar la forma de su relato, a la narración de una experiencia descoyuntada.

Kluge era un joven preadolescente cuando su ciudad fue bombardeada y sus cuadernos recogen los esfuerzos de comprensión de lo que había vivido. Pero en lo que estábamos comentando Kluge recoge en el libro fragmentos de una entrevista que un corresponsal suizo del *Neue Zürcher Zeitung*, Wilfried Keller, le hizo al general de brigada Robert B. Williams durante un vuelo de observación durante el ataque aéreo a Halberstadt ese ocho de abril.

> NZZ: Así es que vamos al centro de la ciudad.
> WILLIAMS. Lo siento. Va a ser un bombardeo moral [*moral bombing*]. Me hubiera gustado mostrarle un ataque diurno a la industria pesada.
> NZZ: ¿Bombardean ustedes algo por moral o bombardean la moral?
> WILLIAMS: Bombardeamos la moral. La idea es quitarle a la población todo espíritu de resistencia mediante la destrucción de la ciudad.
> NZZ: ¿Pero no se ha desechado actualmente esa doctrina?
> WILLIAMS: Seguro. Por eso yo también estoy un poco perplejo. Con bombas no se alcanza esa moral. Es obvio que no radica ni en las cabezas ni aquí ni aquí (se señala a la altura del plexo solar), sino en alguna parte entre las personas o las poblaciones de las diferentes ciudades. Eso está investigado y en el estado mayor conocen esos estudios.
> NZZ: Pero eso no tiene ninguna repercusión sobre este ataque.
> WILLIAMS: Podría decirle que lo siento, pues lo cierto es que nuestros conocimientos más recientes son una victoria sobre la teología: en el corazón o la cabeza no hay absolutamente nada. Cosa, por otra parte, perfectamente posible, pues quien está siendo machacado ni siente ni piensa nada. (Kluge 2014: 63ss).

[1] He comentado estas obras en Thiebaut 2014.

Halberstadt, 8 Abril de 1945

Antes de la primera Gran Guerra y en el periodo de entreguerras, la doctrina de Douhel y Mitchell, que he mencionado, así como su traducción operativa por Hugh Trenchard, fundador y cabeza de la Royal Air Force (Meilinger 1996), se apoyaron en la idea de que el bombardeo sobre las poblaciones civiles acabaría por minar la voluntad de resistencia del enemigo. Esa doctrina fue discutida e implementada con efectividad cuando empezó la Segunda Guerra Mundial y comenzaron las primeras incursiones de represalias sobre territorio alemán. La discusión fue intensa en el Reino Unido, tanto en términos militares –pues se dudaba de su eficacia– como en acalorados debates en el Parlamento, con activa participación eclesial, pues se estimaba moralmente cuestionable.

En términos militares, la sombría figura de Arthur "Bomber" Harris hizo operativa dicha doctrina pro-bombardeos y atrajo a su bando a Churchill, quien mostró para ello un celo digno de mejor causa moral y que se tiende impúdicamente a olvidar. La escalada del bombardeo británico primero, luego aliado, desde el año 1942 hasta el final de la contienda es exponencial, incluso cuando la derrota alemana estaba ya a la vista.[2]

[2] Véase la documentación del Center for the Study of War, State and Society de la Universidad de Exeter, en http://humanities.exeter.ac.uk/history/research/centres/warstateandsociety/projects/bombing/germany/.

Opuestos a esa estrategia de destrucción de ciudades y al argumento de la derrota moral como derrota total estaban quienes, más bien, querían centrar, por su mayor eficacia, las intervenciones aéreas solo sobre áreas industriales y sobre la red de transportes. Pero en estas discusiones estratégicas no parecían relevantes otros tipos de argumentos, como los morales. En efecto, parecía generalmente aceptable desde un punto de vista moral que la destrucción de objetivos industriales pudiera provocar efectos no deseados, como el de la muerte de civiles, apelando, por ejemplo, a la regla moral de la doctrina del doble efecto. Esta doctrina, de sólida reputación en las éticas cristianas, se formularía y devaluaría posteriormente como la de los "efectos colaterales", una expresión que se ha seguido empleando hasta ampliar cínicamente su significado y amparar el ocultamiento de la intencionalidad misma de la agresión a la población civil y, en general, a objetivos no estrictamente militares.

Pero la doctrina del bombardeo moral no solo rompía contra estas convenciones al hacer de esa población civil un objetivo directo sino que, sobre todo, y contra todas las interpretaciones de la guerra hasta entonces vigentes, convertía a esa población en sujeto combatiente. Un supuesto básico de la doctrina del bombardeo de las poblaciones civiles es que la guerra lo era de una nación en armas y que el sujeto político –el pueblo alemán– era, de facto, un sujeto y un objetivo bélicos. Esa idea subyacía a la estrategia de "Bomber" Harris quien pensaba, como acabo de apuntar, que minar la moral de ese sujeto por el método, hasta ese momento no convencional, de la destrucción de su hábitat era un objetivo central y que podría conducir a su derrota total.

4

Una parte central de los argumentos contra los bombardeos morales esgrimidos ante la opinión pública inglesa –que no tenía por su parte demasiadas dificultades en generalizar a los alemanes su propia experiencia de resiliencia– era que, como fue haciéndose cada vez más patente en los años finales de la guerra, la idea de que el pueblo alemán pudiera ser moralmente derrotado de esa manera no casaba en absoluto con los hechos. Como veremos más adelante, pero como anunciaban ya las palabras del general de brigada Williams de la cita anterior, "con bombas no se alcanza a la moral". Los bombardeados no hundían moralmente a los habitantes de las ciudades arrasadas aunque se destruyera hasta el polvo toda su existencia cotidiana. Y es que, sobre todo, esa moral bélica, entendida como si fuera una especial reserva de fuerza de un sujeto colectivo bélico, no existía.

Era una creación imaginaria del mando aéreo en una estrategia retórica para imponer sus propios fines a las otras armas. Las gentes vivían y sufrían de otra manera que se le escapaba a los estrategas, como si no la percibieran o la hubiesen olvidado.

Esta idea de la creación del enemigo por parte del mando aéreo es importante y merece un breve comentario. Es un caso claro de un fenómeno moderno más general por el que un instrumento, en este caso, la aviación que bombardea, no solo se crea a sí mismo y se reproduce como si tuviera una existencia autónoma, y se refuerza así en su papel –por ejemplo por las costosas inversiones que requiere– sino que, sobre todo, el instrumento crea su propio objetivo. Contra lo que ha sido el entendimiento filosófico común –desde los griegos– de la racionalidad según el cual en la acción humana los medios se deben de adecuar a los fines, ahora se producía también una inversión conceptual que cabe adjetivar de realmente catastrófica: el medio, el instrumento, tiene que crear su fin. El martillo debe crear su clavo. Se produce con ello una deriva, o un pliegue, de lo que en la tradición de la teoría crítica se llamó razón instrumental. Pero si, siguiendo los análisis marxianos de la abstracción de la mercancía y de su fetichización, la razón instrumental se caracterizaba, en esa tradición crítica, como una formalización y abstracción cuasi-weberianas de la acción (Horkheimer 1969), ahora la abstracción muta de sentido: el bombardeo desde el aire hizo material esa abstracción, la convirtió en elevación física, en distancia aérea; y la razón, en este caso la razón bélica, agudizó de esa manera su aguijón para herir. La nueva razón instrumental se trocaba en un arma, schmittianamente casi perfecta, que crea su enemigo. En esta nueva constelación del dañar intervienen diversos mecanismos y realidades.

En efecto, con la invención del bombardeo (de la) moral se producen alteraciones radicales que van más allá del momento y el espacio en el que aparece la nueva instrumentalidad. Decíamos que la estrategia del bombardeo moral –toda una abstracción fantasmal e imaginaria– tiene que crear a ese supuesto sujeto colectivo cuya vida moral debía ser aniquilada, aniquilando así a la nación en guerra (Maier 2005). Si en la Segunda Gran Guerra el argumento del bombardeo moral todavía podía esgrimirse ante la opinión pública en los términos westfalianos de un enfrentamiento entre estados, en los bombardeos más recientes sobre poblaciones civiles, como en la guerra de los Balcanes o, hace poco, en Siria, esa argumentación muda de carácter. Como sucedió ya en la guerra de España, son estos casos de conflagraciones civiles –donde el sujeto no es "otra" nación, "otro" estado– en los que la intervención destructiva debe crear, para poderse realizar, y como un efecto performativo de ese ejercicio, al otro –al otro como grupo religioso, étnico o ideológico–. En el caso de Siria, el bombardeo de una parte de la

ciudad de Alepo –al igual que Mosul, en Irak– se ha hecho bajo el supuesto de que la población de esos barrios y ciudades *es* el enemigo terrorista que militarmente los controla. Que la población de esos barrios "ampare" a los terroristas (una condición para ella en gran parte fruto del azar de las topografías urbanas) la convierte en terrorista. Se debe crear, aunque no exista, un sujeto para que el ejercicio mismo de su destrucción pueda tener lugar.

Pero para que la eficacia causal del nuevo instrumento pueda realizarse –desde arriba, sin la inmediatez del golpe físico sobre el cuerpo del agredido– también se alterará el carácter de quien lo esgrime. Perfeccionando el anonimato armado del que se revestían los combatientes ya en los conflictos medievales y modernos (esos que con tanta fuerza retrató Serguei Einsenstein en la iconografía de los caballeros teutones en su ataque (*Alexander Nevski,* 1938), tal vez emblematizando en ellos las nuevas formas del enigma y del ocultamiento del semblante humano, los nuevos instrumentos aéreos pierden el rostro y se esconde y desvanece la intencionalidad normalmente percibida en el agresor. Si en las guerras tradicionales los combatientes han de perder su individualidad para conseguir los objetivos comunes que define y programa el mando, ahora también, como veremos, los nuevos combatientes no perciben el efecto de sus actos. Los escuadrones aéreos son mecanismos que actúan sin las cualidades de un sujeto de acción.

5

Adorno, en una entrada fechada en otoño de 1944 de *Minima Moralia* (Adorno 2017: 58-62) no solo anotaba "el ritmo mecánico" que "determina absolutamente el comportamiento humano frente a la guerra", hasta asimilarlo a la distancia entre el "funcionamiento de una máquina" y "los movimientos corporales que solo en ciertos estados patológicos se le asemejan" –una mecanización sobre la que regresaré– sino que señalaba también esa anulación del sujeto en la nueva guerra, y subrayaba:

> el rasgo satánico de que en cierta manera se exige más iniciativa que en la guerra al viejo estilo, (...) que, por así decirlo la energía toda del sujeto se emplea en crear la ausencia de sujeto. La inhumanidad consumada es la realización del sueño humano de Edward Grey[3] de la guerra sin odio. (Adorno 2017: 61 ss.)

—

[3] Ministro liberal de Exteriores inglés durante la Primera Guerra Mundial.

Pero no solo desaparecen los sujetos, las personas como agentes de sus actos. Los bombardeos morales –los bombardeos *sobre* la moral, los bombardeos *de* la moral– produjeron también una suspensión o una alteración de las ideas de proporcionalidad y de adecuación que habían regido los comportamientos en la guerra.

Todo el sistema clásico de regulación del comportamiento bélico –la defensa, las represalias, el resarcimiento– dejaba paso a una lógica de la escalada de las intervenciones encaminadas hacia el objetivo final. En el debate en el Reino Unido, los teólogos, tanto católicos como anglicanos, señalaron en publicaciones e incluso en los debates explícitos que tuvieron lugar en la Cámara de los Lores, que este colapso del *ius in bello* clásico ponía en cuestión la identidad moral y cristiana de la nación británica (Ford 1944).

El derecho en la guerra presuponía, en efecto, dos sujetos político-morales que se enfrentaban pero a quienes se les atribuían responsabilidades –la responsabilidad de la guerra, de la victoria o de la derrota–. Ello implicaba atribución de intencionalidades y de voluntad, y no solo de capacidad estratégica. Esa agencia unitaria no era, no obstante, la que pudiera pensársele a las poblaciones civiles: al tomarlas como sujetos de la guerra se quiebra la posibilidad de justificar, de entender como justo, el enfrentamiento.

Las alteraciones indicadas de la racionalidad en la acción humana –de

abstracción conceptual a abstracción material; de medios adecuados a fines a instrumentos que crean sus objetivos; de alteración del carácter de los combatientes por su pérdida de rostro; del colapso de las categorías normativas en los enfrentamientos– abre también el camino a una lógica de violencia que no se puede detener y que parece caminar sola. No se podía detener la producción de aviones y de bombas, no se podía detener la organización de los comandos aéreos, no se podía detener la maquinaria total de destrucción. Era ya un proceso natural al que Sebald, precisamente, se referiría como *Historia natural de la destrucción* –entiéndase, como una destrucción que era parte del ciego mecanismo de la naturaleza–. Y así no es de extrañar que cuando el presidente Truman justificó ante la nación americana el bombardeo nuclear de Hiroshima y Nagasaki no lo hiciera ya con argumentos de estrategia y de racionalidad militares, ni siquiera de que fuera un mal menor necesario para evitar los mayores, sino que habló de las fuerzas totales de la naturaleza, de la fuerza del sol, que hábilmente domeñada por la ciencia y bajo la experta mano de las fuerzas armadas, se arrojaban contra el país que empezó la guerra con la infame agresión de Pearl Harbor para exterminarlo (Thiebaut 2013). Si el martillo crea su clavo, será ese nuevo martillo absoluto el que cree la devastación total. Así concluyó la Segunda Gran Guerra, bajo esa sombra se desarrollaron los años de la guerra fría y bajo esa amenaza sigue viviendo el presente.

Pero, como anticipaba, la metáfora que he empleado para referirme a la catástrofe conceptual en la estructura de la acción humana que ponen en evidencia los bombardeos sobre las poblaciones civiles en las guerras –la de un instrumento que debe crear su fin, el martillo que debe crear su clavo– no es del todo exacta o, mejor, no es del todo radical. Para que algunas de las consecuencias que he adelantado pudieran tener lugar, se ha de haber producido una gran innovación en los bombardeos sobre poblaciones civiles: la *distancia* entre el martillo y el clavo y la *elevación* de aquel sobre este. Esa era, de manera clara, la motivación de las doctrinas de la guerra aérea: se podía ir más allá, más lejos, más al interior del territorio enemigo, precisamente porque se podía sobrevolar ese territorio.

Alexander Kluge empleó en su análisis del bombardeo sobre Halberstadt el par conceptual de la "estrategia desde abajo", en las formas de resistencia de la población que se escondía en los refugios, y de la "estrategia desde arriba", desde el punto de vista de los mandos aéreos, de los observadores –como el general Williams del testimonio antes recogido–, de los pilotos. Ambas estrategias tienen una relación de simetría invertida[4]. Desde

[4] He analizado los supuestos teóricos y sus efectos de esta doble perspectiva en Thiebaut 2014.

abajo, se trataba de articular una experiencia destruida y desarticulada; desde arriba se trataba de poner en marcha ese caminar ciego de una eficaz acción instrumental que se ha convertido en el único motivo y el objetivo de sí misma. Sebald dio cuenta del alcance de ese desacople de los bombardeos; otros estudios, como el de Jörg Friedrich, en su complejo libro *El incendio: El bombardeo de Alemania 1940-1945* (Friedrich 2004), recogieron datos, reflexiones, testimonios, que dan cuerpo e imágenes –fuego, sangre, heridas– a esa catástrofe conceptual y de la experiencia en la Segunda Gran Guerra.[5] Sobre estos datos e interpretaciones se basa la siguiente reflexión que resume parte de lo ya indicado y que trata de avanzar hacia una reflexión general que es la que titula estas páginas: el descoyuntamiento, ya sistémico, de las experiencias de negatividad.

6

¿Qué estaba sucediendo en esos bombardeos? No creo que sea forzar la interpretación el señalar que esa topología –desde arriba, desde abajo– *descoyunta* la experiencia y la acción humana, como si el movimiento muscular del brazo que mueve el martillo ejerciera su fuerza en el vacío mientras que el golpe que sufre el clavo –un clavo que, como dije, es creado por la acción misma del martilleo– parece provenir desde arriba, desde ninguna parte, desde lejos, como si fuera una fuerza ciega carente de cualquier connotación de acción humana. No desaparece, obviamente, el nexo causal entre la acción golpeadora del instrumento y el sufrimiento del clavo, y más bien la distancia refuerza ese efecto causal y lo hace posible, pero la distancia de miles de metros entre aquella y este tiene el peculiar efecto de que lo que se ve y se hace desde arriba parezca de otro orden de realidad respecto a lo que se ve y se sufre desde abajo. Ni desde arriba se percibe el efecto del golpe –hay que bajar a la tierra para verlo, después– ni desde abajo se ve el sentido o la fuerza que desplegará el próximo golpe o cómo va a suceder. Por eso he dicho que la acción queda descoyuntada en esta nueva topología del herir.

Lo que se ha descoyuntado es el significado, el sentido, de lo que estaba sucediendo, un significado que nosotros tenemos que reconstruir después, como hicieron los observadores sobre el terreno de las devastaciones producidas al terminar la guerra. Quien da el golpe –el agente, el

[5] La intensa discusión del libro de Friedrich se analiza en Buruma 2004.

piloto, el bombardero– no ve lo que hace; literalmente no ve los efectos de la devastación (esta solo se percibe después), sino solo los indicios de las nubes de polvo y las llamas; sabe, de manera abstracta o genérica qué está haciendo, sabe que bombardea o quizá solo sabe su plan de vuelo, que nunca podría alterar, y sabe la secuencia de movimientos que de manera mecánica articulan su acto. Pero no sabe, es decir, no tiene referencia experiencial, del efecto de su acto de abrir la escotilla para que caigan las bombas incendiarias.

Las investigaciones sobre cómo operaban los bombardeos –la planificación de los vuelos nocturnos, cómo en cada oleada diversos aviones ejercían pautadas acciones diferentes, cómo se desplegaban las escuadras, en abanico– dan esa impresión de perfecta planificación, que se va corrigiendo y modificando para aprender de errores y alcanzar más precisamente sus objetivos; es un sistema aparentemente autopoiético, que se auto-corrige solo, sin que para que sea eficaz sus diversas partes tengan que saber qué está sucediendo en el sistema como un todo. Como si el músculo solo supiera cómo debe flexionarse y fuera adquiriendo cada vez mayor destreza al ejercitarse, pero no supiera o controlara el movimiento del cuerpo. Desde arriba no se ven los ojos ni las miradas de los de abajo, se es ciego al efecto de lo que se hace y quizá, entonces, la catástrofe conceptual de la acción que antes indicaba se percibe ahora en la pérdida de la posibilidad de cualquier significado. (Señalaba Montaigne que cuando hablamos, nuestra palabra, lo que significa y dice, es parte de quien la emite y parte de quien la recibe, y eso construye su sentido. Pero no solo es relacional el significado sino también la agencia).

Desde abajo, por su parte, quien recibe el golpe percibe fragmentariamente el mundo. Los testimonios que recogió Friedrich son especialmente significativos, como lo fueron también los que se recogieron en otras catástrofes, en los campos y en otros escenarios bélicos. Friedrich subraya el entumecimiento que sufre quien es bombardeado, su desconcierto perceptivo al suspenderse el tiempo que se concentra y se condensa, dicen, en un momento mientras que, paradójicamente, el espacio que se habita, el suelo sobre el que se está, tiembla como en un terremoto y se deshace en añicos toda referencia –arriba, abajo, delante, detrás–. También Kluge describe con precisión de relojero –arriba– y de cirujano –abajo– esas señales del estupor que suspenden la experiencia y que, como decía, anulan sus significados. Abajo queda, sí, el impulso ciego de la vida, el instinto de protegerse y de atender a la mano que solicita ayuda.

Los testimonios de los supervivientes, de los equipos de rescate, de los bomberos, son explícitos en este sentido. En la vida que ha sido despojada de un golpe de todas las corazas protectoras que llamamos lo humano, permanece, como en la ciega vida, el impulso básico de protección y de cuidado.

Kluge lo recoge, a trallazos, de esta manera:

> *Incendios en el interior de las personas.* Muertos anónimos, gente que vaga sonámbula por ahí preguntando por los suyos, destruyen la sensación de realidad mucho más de lo que podría un ataque aéreo, que a todo lo que tiene de [realmente] efectivo añade sin duda una intensa cualidad de [ser] *real*.
> (...) ¿Qué pasa, si es que pasa algo, por la cabeza de las personas cuando se destruye su ciudad? Ni se descorazonan, ni el estado de su moral concuerda unánimemente en concluir la paz o en rebelarse contra las autoridades. Surge exclusivamente *confusión mental*. Puede que duden si es realidad o sueño lo que viven. ¿Cómo ha de implantarse la dirección política en este terreno liminar? (Kluge 2014: 95).

Esta es la prueba de fuego que muestra toda la falsedad de los supuestos sobre los que se montaban las justificaciones de los "bombardeos morales". Como señalaba el general Williams, la moral no está ni en las cabezas ni en los pechos, está en otro lugar. Está, podríamos decir arendtianamente nosotros, en las relaciones entre las personas, un espacio moral de los cuerpos al que no alcanzan las bombas aunque produzcan, de manera inmediata, la confusión, el estupor, la muerte. Las llamas que destruían ciudades reducían a cenizas carbonizadas la cualidad de lo humano. Lo que se destruía y ardía era la posibilidad misma de la vida humana como un modo y un mundo de vida tejido de relaciones.

La polaridad descoyuntada de la acción –bombardear, sufrir el bombardeo– es un emblema, una figura negativa de una alteración sustancial en la acción humana que ya hemos visto anticiparse en el momento en el que el instrumento de destrucción se convierte en fin en sí mismo y debe, al hacerlo, crear sus propios objetivos. Las acciones se deshacen de sus significados. Literalmente, no se sabe qué se está haciendo, como Hannah Arendt diagnosticaba respecto a Eichmann en su juicio, la incapacidad de percibir lo que se hace y se piensa desde el punto de vista del otro al que la acción se dirige. Eso producía, decía Arendt, un mal que no era consciente de serlo, un mal banal en su mera superficialidad, aunque no sea nada banal en el alcance aterrador de sus efectos. Saber qué significaba lo que estaba sucediendo –lo que sigue sucediendo– en los bombardeos requeriría, como en toda acción que sostiene y expresa sus significados, percibir el acto desde la doble perspectiva, arriba y abajo, agente y paciente, eso que, sin saberlo de manera explícita y consciente, practicamos a diario en nuestras interacciones.

¿Cómo comprender ese desastre de lo real y este descoyuntamiento de la acción? Hasta aquí he mencionado, aunque no me haya detenido en sus detalles, los procesos de destrucción de la vida ciudadana, del democidio,

que caracterizan la guerras modernas una vez que se introduce una nueva arma, la aviación o los drones, una destrucción que, desde comienzos del siglo pasado y hasta ahora mismo, altera substancialmente las formas de la violencia bélica y sus efectos. Pero, sobre todo, he querido indicar que tras estas formas de destrucción subyace una catástrofe mayor, la de las formas de la acción en el daño, que sustituye fines por medios, que hace material las abstracciones al convertirlas en elevaciones, y que procede de manera que el instrumento o el arma empleada ha de generar sus propios objetivos. Y ello, a su vez, induce un descoyuntamiento de la acción de manera que, contra lo que argumentaban culposamente los partidarios del bombardeo moral y contra lo que siguen diciendo ahora mismo quienes desde las nuevas atalayas militares defienden este tipo de intervenciones –en la ex-Yugoslavia, en Afganistán, en Oriente Próximo–, se pierde el significado de lo se hace, tanto desde quien bombardea, pero sobre todo desde quien sufre esos ataques.

Pero se dirá ¿no estamos nosotros ahora, al regresar a estos problemas, precisamente intentando entender lo que pasa, reconstruir ese significado? ¿No es este relato, el que estoy presentando en estas páginas, una forma de dar cuenta de los procesos y las falsedades de los discursos de la guerra y de su necesidad, no es una forma de denunciar su cinismo? ¿Cómo contar ese descoyuntamiento de la acción y qué efectos tiene? ¿Qué esfuerzo se está haciendo aquí al intentar ese relato? Se dirá: se intenta entender la cualidad y el tamaño de la destrucción, se intentan recoger los fragmentos de los testimonios. Si no se puede comprender en el momento del desastre, ¿no intentamos después, como ahora, recuperar sus cascajos, sus ruinas y reconstruir una imagen de lo que sucedió y aún sucede? ¿No es este un ejercicio de comprensión que articula las tareas de la memoria? Por ejemplo, Kluge, pero sobre todo ya Sebald, intentaban denunciar los relatos consoladores de la derrota alemana y poner en evidencia los fracasos literarios a la hora de dar cuenta de aquel desastre. Las preguntas que se acaban de formular contienen, al menos, una primera demanda poética, la de la forma del relato y del argumento de la memoria que el descoyuntamiento de la experiencia está reclamando.

No quiero entrar ahora en la valoración de ese complejo proceso de ajuste de cuentas con su propia historia que algunas generaciones alemanas pusieron en marcha; un proceso que a pesar de sus fallos, sigue siendo inigualado en una Europa, olvidadiza, y más en un país como este desde el que escribo –España– desatento. Tal vez interesa más indicar cómo estos escritores diseñan un proyecto literario y cultural que trata de retener la totalidad de la experiencia, en este caso de la experiencia de la destrucción, evitando reducir las diversas perspectivas –arriba, abajo– a una sola, o adoptando un punto de vista externo a ellas y, por el contrario, tratar de expresarlas en su

contradictoriedad. Las poéticas de Kluge y de Sebald huyen adornianamente del privilegio de intentar suturar lo que la realidad misma quebró. Se ha de dar cuenta de los fragmentos disyuntos de la experiencia del daño. Tal vez el efecto de ese relato, como el que producían las primeras obras del cubismo del pasado siglo, pueda llegar a dar una impresión de totalidad que, no obstante, no puede despegarse de la fragmentación que expresa. Ese es el programa, ese es su intento.

Pero a pesar de esas poéticas, entre la resistencia y la precisa veracidad del testimonio que recupera la memoria, cabe seguir preguntando o dudando si no estaremos nosotros también heridos, ciegos, incluso al relatar esa estructural ceguera que los urbicidios bélicos ejemplificaron y pusieron en evidencia. Por mucho que hayamos acudido a sus sombras. Más allá de las formas fracturadas del lenguaje que, como esas sombras, parecen requerir las formas quebradas de experiencia en todas las formas de violencia, ¿cómo vivir esta quebradura primera que sigue aconteciendo, más acá de la guerra, más acá de la destrucción? ¿Tras ese trastrueque catastrófico, podemos acaso pensar la acción, la acción misma de resistir la supuesta inevitabilidad de la violencia, tras la mutación y la desarticulación radicales de la experiencia que tuvieron y tienen lugar, como el caso de las guerras aéreas ejemplificaba? ¿Cómo escapar de esa destrucción de lo humano si no es reincidiendo en ella y adoptando, así, o bien la posición desde arriba, mecánicamente ciega a lo que hace, la de la existencia eficaz del especialista sin corazón, o bien desde abajo, en la ciega supervivencia precaria del minuto, del segundo? En términos teóricos, ¿estamos, acaso y en el mejor de los casos, condenados a tener que adoptar alternativamente el punto de vista teórico y sistémico –desde arriba– y el punto de vista del activo participante –desde abajo– cuando experimentamos y cuando damos cuenta de la negatividad del daño?

Honestamente, no tengo respuestas claras y generales ni creo que las haya. Pero no puedo no sospechar que, al igual que en los urbicidios bélicos modernos, muchas otras experiencias de negatividad –desde la desposesión a la opresión– nos descoyuntan y descoyuntan nuestros relatos al descoyuntar la realidad. Podemos, ciertamente, hacer análisis históricos; podemos, ciertamente, recoger y articular los testimonios de los supervivientes; podemos construir en el lenguaje otros cursos del mundo. Podemos, si somos poetas, ponerle nombres a esas realidades, como cuando –recoge e interpreta Kluge– Ossip Mandelstam llamaba "libélulas de muerte" a los aviones italianos que intervenían sobre Etiopía en los años treinta. Quizá, sobre todo, podemos y debemos atender a los fragmentos de esa humanidad destrozada, a sus cascajos como decía hace un momento. Podemos, como Theodor Adorno, proclamar la verdad del mandato que nos reclama que no se repitan estas realidades de destrucción.

Pero aunque intentemos todas esas cosas –y no podemos no hacerlo desde cualquier concepción humana que anteponga a todo el rechazo de la crueldad, por decirlo con Shklar (1984: 7-44)– sería una ceguera mayor no saber ni percibir que incluso nuestros intentos están heridos. La vida humana, las formas de la vida humana, incluidas las nuestras, las de los salvados, han quedado heridas. Aunque nosotros, los que miramos ahora lo que aconteció intentando reconstruir los fragmentos del juicio sobre esas catástrofes, no tengamos aquella experiencia de descoyuntamiento –desde arriba, desde abajo–, hemos heredado sus cargas. Y nuestra vida civil, nuestra vida política, se la juega con esas cartas.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, T. W. (2017), *Minima Moralia* (Madrid: Akal).

Broncano, F. (2017), *Racionalidad, acción y opacidad* (Buenos Aires: Eudeba).

Buruma, I. (2004), "The Destruction of Germany", *The New York Review of Books*, (October, 2004). URL = <http://www.nybooks.com/articles/2004/10/21/the-destruction-of-germany/>.

Fernández, M. A. y Hurtado, G. (2013) (comps.), *Normatividad y argumentación: Carlos Pereda y sus críticos* (México: UNAM).

Ford, J. C. (1944), "The Morality of Obliteration Bombing", *Theological Studies*, 5 (3): 261-309.

Friedrich, J. (2004), *Der Brand: Deutschland im Bombenkrieg 1940-45* (Berlín: Ullstein).

Horkheimer, M. (1969), *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires: Sur).

Kluge, A. (2014), *Ataque aéreo a Halberstadt, el 8 de abril de 1945* (Madrid: Antonio Machado Libros).

Maier, C. S. (2005), "Targeting the City: Debates and Silences about the Aerial Bombing of World War II", *International Review of the Red Cross,* 87 (859): 429-444.

Meilinger, P. (1996), "Trenchard and 'Moral Bombing': The Evolution of Royal Air Force", *The Journal of Military History*, 60: 243-270.

Sebald, G. W. (2003), *Historia natural de la destrucción* (Barcelona: Anagrama).

Sebald, G. W. (2007), *Campo Santo* (Barcelona: Anagrama).

Shklar, J. (1984), *Ordinary Vices* (Cambridge: Harvard University Press).

Thiebaut, C. (2013), "¿Es posible resistirse al vértigo de lo sublime (negativo)?" en Fernández y Hurtado: 53-72.

Thiebaut, C. (2014), "El relato del daño como Historia Natural: el caso de G.W. Sebald", *Boletín de Estética*, XI (29): 5-91.

Recibido: 10-2017; aceptado: 12-2017

¿Qué le aporta la neuroética a la ética?

GRACIELA VIDIELLA
Universidad Nacional de La Plata
Universidad Nacional del Litoral

Resumen: El objetivo de este trabajo es evaluar en qué consisten los aportes que realiza la neuroética a la ética teórica. Para ello se abordan cuatro temas clásicos a los que la nueva disciplina presta especial atención: la oposición libertad /determinismo, la génesis de la moral, el alcance universal o relativo de los juicios morales y, por último, los mecanismos mediante los cuales se formulan los juicios morales. Luego de analizar el tratamiento que se otorga a estos temas en la literatura neurocientífica se concluye que, al menos en relación con las tres primeras cuestiones, los descubrimientos provenientes de este campo no proveen de argumentos convincentes que permitan arbitrar a favor de alguna de las posiciones filosóficas que tradicionalmente debatieron entre sí.

Palabras clave: libertad, determinismo, evolución, falacia naturalista.

What Contribution May Neuroethics Do to Ethics?

Abstract: The aim of this article is to investigate what contribution neurotics may make to theoretical ethics. In particular, the article considers four familiar topics to which this emergent discipline pays special attention, namely: the opposition between freedom and determinism; the genesis of morals; the universal scope of moral judgments; and the processes through which moral judgments are formulated. After analyzing the treatment that these topics receive in the neuroscientific literature, the article concludes that the recent discoveries in this field fail to illuminate the more traditional ethics debates at least in terms of the first three issues I have mentioned.

Key-words: freedom, determinism, evolution, naturalistic fallacy.

1. Introducción

La neuroética hizo su presentación en sociedad el 13 de mayo de 2002, en la ciudad de San Francisco, en el marco de un congreso sobre neurociencia organizado por la Dana Foundation, institución que se ocupa de los actuales avances de las investigaciones sobre el cerebro. Su campo de interés consiste en la consideración de los desafíos éticos que plantean las neurociencias desde una perspectiva interdisciplinaria (Salles 2016: 7), tales como la posibilidad de "leer" el cerebro y los retos que esto plantea respecto a una posible manipulación de la privacidad, a las nuevas posibilidades que se le abren a la eugenesia, entre otros temas. Dentro de este vasto campo hay quienes pretenden explicar la filogénesis y ontogénesis del pensamiento moral y otros que, a la manera de Hume, aspiran sustituir las éticas tradicionales por una ética científica.

El objetivo de este trabajo es evaluar, como indica el título, en qué consisten los aportes que esta nueva disciplina realiza a la ética. Comenzaré por efectuar una muy breve descripción de las neurociencia (2); luego presentaré las dos subdivisiones de la neuroética refiriéndome a los temas que cada una trata (3); en tercer lugar haré referencia a cuatro temas clásicos a los que la neuroética presta especial atención: libertad-libre albedrío/determinismo; la génesis de la moral; universalismo/relativismo éticos y la formulación de juicios morales (4). Por último realizaré mi propia evaluación de sus aportes a estos problemas (5).

2. Neurociencia y cerebro

La neurociencia es la disciplina que se ocupa de estudiar la estructura, química y funciones del sistema nervioso, en particular de su órgano principal, el cerebro. Dio un vuelco fundamental al descubrir que las distintas áreas del cerebro se especializan en diferentes funciones (por ejemplo: el lóbulo frontal, en el razonamiento y la planificación, el parietal, en la comprensión del lenguaje, el área de Broca en la regulación de los músculos del habla) aunque existe entre ellas una interdependencia, de modo tal que si hay una lesión en un área determinada se inhibe no solo su función específica. El desarrollo de las técnicas de neuroimágenes permitió un cambio cualitativo en el conocimiento del cerebro: estas técnicas permiten ver los cambios que se producen en el cerebro de una persona mientras está realizando una determinada actividad cognitiva o es sometida a estímulos exteriores, e incluso algunas de ellas permiten averiguar si una patología neurológica o psiquiátrica tiene como efecto patrones distintos de activación cerebral en comparación con los de personas sanas.

3. Neuroética fundamental y neuroética especial

Suele distinguirse entre una neuroética general y una aplicada. Esta última se ocupa de los problemas éticos suscitados por los avances tecnológicos de la neurociencia. Por ejemplo, el problema de la invasión a la privacidad si llegara, en algún momento, a "leerse" el cerebro, posibilidad que ya deja de ser ciencia ficción: existen técnicas que se aplican a la detección del engaño. Al respecto, hay una empresa llamada *Brain Fingerprint Laboratories* que comercializa sistemas de detección de mentiras: concretamente, detectan una "huella de memoria" que se halla presente cuando, por ejemplo, se reconoce un determinado objeto; así, es posible imaginar una situación en la que al presentar a un conjunto de sospechosos de un crimen un determinado objeto del que solo el culpable pueda tener conocimiento (por ejemplo, el arma del crimen) el sujeto que presente la huella de memoria será en quien deban centrarse las investigaciones (Capó, Nadal, Ramos, Fernández y Cela Conde 2006: 163 ss.). Aunque todavía estos estudios no son lo suficientemente exhaustivos como para "leer" la mente al detalle, esto no significa que no lo logren en el futuro. Otro tema que se discute atañe a las implicancias éticas de las tecnologías de bioprotección; un ejemplo: si se llegara a descubrir que determinado fármaco eliminará los instintos agresivos ¿es moralmente lícito utilizarlo? (Salles 2014: 193).

La neuroética fundamental (o neurociencia de la ética) indaga el im-

pacto que el conocimiento científico produce en nuestra comprensión de la ética. Se ocupa de cuestiones esenciales no solo para la ética propiamente dicha (las bases neuronales y evolutivas del juicio moral, la incidencia de las emociones en este, la falacia naturalista, la posibilidad de una ética universal basada en el cerebro, la pertinencia o impertinencia de dejar de lado los conceptos éticos que nos son familiares) sino también para la metafísica, tales como la oposición libertad/ determinismo, la relación mente-cuerpo entre otros. Solo me ocuparé de la neuroética fundamental.

4 Cuatro temas revisitados

Consideraré a continuación cuatro aspectos.

(a) Comenzaré con la tradicional cuestión determinismo/libertad-libre albedrío. Para la neuroética se trata de responder si es adecuado seguir sosteniendo el libre albedrío dado que lo que consideramos nuestras elecciones son en realidad producto de interacciones electroquímicas en el cerebro que constituyen un programa biológico para la toma de decisiones modelado por la evolución. En caso de que se probara que el libre albedrío no es más que una ilusión, ¿correspondería dejar de lado los conceptos centrales de la ética tales como la atribución de responsabilidad, el reproche, la autonomía, el elogio moral y el mérito? Claro está que estos temas no tienen nada de novedoso, pero sí los experimentos de mapeo cerebral que condujeron a algunos investigadores a resolver el antagonismo libertad/determinismo en favor de este último. Al respecto resultaron muy impactantes las investigaciones que encaró el neurólogo estadounidense Benjamin Libet en la década de los ochenta y que fueron continuadas por otros investigadores en años más recientes. Los experimentos tenían como objetivo determinar la secuencia de activación necesaria para provocar acciones voluntarias en determinadas áreas del cerebro.

El experimento más famoso fue el siguiente: se colocaba a un sujeto de investigación frente a un reloj que tenía una manecilla y que daba una vuelta completa en 2,56 segundos (unas 25 veces más rápido que lo normal). El sujeto, siempre atento al reloj, debía flexionar una muñeca cuando lo deseara e indicaría la posición de la manecilla en el momento en el cual tuviera conciencia de que quería flexionar su muñeca; a este informe subjetivo se le denominó "V" (voluntad). En un momento posterior, el sujeto informaría el instante en el cual había realizado el movimiento; a este reporte subjetivo se le denominó "M" (movimiento). Los tiempos de V y M informaron a los investigadores el momento subjetivo en que la persona hacía explícito el

deseo del movimiento y el momento de su ejecución. También se hicieron registros objetivos: el potencial de preparación en las áreas motoras cerebrales y la electromiografía de los músculos implicados en la flexión de la muñeca. En términos subjetivos, los sujetos colocaban a V antes que M, es decir, la percepción consciente del deseo de realizar un movimiento (la flexión de la muñeca) antecedía a la realización de tal movimiento. Esto podría interpretarse fácilmente como una correspondencia entre los eventos encefálicos y la experiencia subjetiva de los sujetos de investigación. Sin embargo, las pruebas objetivas mostraron que el potencial de preparación aparecía entre 300 y 500 ms antes de que el sujeto tuviese la percepción consciente del deseo de flexionar la muñeca.

La conclusión de Libet fue que los actos libremente voluntarios son precedidos por un cambio eléctrico específico en el encéfalo que comienza 550 ms antes del acto. Los sujetos llegaban a darse cuenta de la intención de actuar 350-400 ms después del comienzo de potencial de preparación, pero 200 ms antes del acto motor. Por consiguiente, el proceso volitivo se iniciaba inconscientemente. Según el investigador las acciones libres en sentido estricto no existen; a lo sumo la libertad consistiría solo en la capacidad de vetar o permitir una acción que los dispositivos neuronales ya han iniciado por sí mismos de modo inconsciente (Libet 1985: 529-539). Dado que, como muestra la neurociencia, la mayor parte de nuestra actividad cerebral se realiza sin que nuestra conciencia lo advierta, es nuestro cerebro quien, en verdad, toma las decisiones, así como el sistema digestivo o el circulatorio realizan sus funciones específicas sin que intervenga nuestra voluntad.

(b) El segundo aspecto atañe a las bases evolutivas de la moral, campo en el que confluyen la psicología evolucionista, la primatología, la psicología experimental, la neurociencia y la genética. Las investigaciones convergentes de estas disciplinas tienden a concluir que la moral no es una característica exclusiva de nuestra especie sino que está presente, aunque de modo embrionario, en la clase de los mamíferos, caracterizada por la sociabilidad, y que es producto de la selección natural. Así, la moral sería el resultado de mecanismos adaptativos que fueron exitosos en la cadena de la evolución. La filósofa norteamericana Patricia Churchland sostiene que nuestro cerebro está equipado por los mismos mecanismos neuronales que los de otros mamíferos; estos son: motivación e impulso, recompensa y predicción, percepción y memoria, control de los impulsos y toma de decisiones; estos mecanismos hacen posible la conducta social tanto en nosotros como en los demás mamíferos. Sobre esta base postula que nuestra conducta moral, pese a ser más compleja que la del resto de los mamíferos, es similar. Compartimos con ellos varias características: estamos interesados en nosotros mismos pero

extendemos este interés a los más cercanos porque necesitamos sentirnos pertenecientes a un grupo, poseemos una simpatía selectiva, sentimos desconfianza y rechazo por los extraños, desarrollamos una conducta cooperativa y sentimos la necesidad de castigar a quienes no cooperan o a quienes han infringido las reglas del grupo (Churchland 2012:19).

El primatólogo Frans de Waal pudo constatar que en los primates se evidencia compasión, capacidad de compartir, de resolución de conflictos y que la base de su sociabilidad es la empatía, esto es, la capacidad de sentir lo que el otro siente a partir del contagio emocional, característica que hoy es explicada mediante las neuronas espejo[1]. La tesis de esta transición suave entre la sociabilidad o protomoral animal y la humana llevó a de Waal a descartar lo que denomina la "teoría de la capa" y a confirmar la "teoría de la evolución" como dos explicaciones filosóficas de la génesis de la moral. El autor identifica la primera con el contractualismo que va de Hobbes a Rawls, anclando también en los trabajos del biólogo británico Thomas Huxley y en los de Sigmund Freud. La segunda se hermana con las éticas sentimentalistas de los escoceses del siglo XVIII, teniendo como marco científico a Darwin –quien, digamos al pasar, encontró inspiración en Adam Smith cuando consideró los orígenes de la moralidad–.

La teoría de la capa parte de la idea del *Homo homini lupus* y explica la moral como una convención surgida por necesidades egoístas que recubre de una delgada capa de urbanidad a una ciénaga de malévolas pasiones. De Waal pretende que las investigaciones científicas han refutado la teoría de la capa y han confirmado la teoría de la evolución, de ahí que debe descartarse cualquier concepto de moral que miente invención, artificio o convención (de Waal 2007).

(c) El tercer aspecto se refiere a la posibilidad de fundamentar una ética universal anclada en el cerebro. Uno de los más entusiastas defensores de esta idea es el psicobiólogo Michel Gazzaniga quien sostiene la existencia de un conjunto universal de respuestas biológicas a los dilemas morales, de carácter inconsciente, que la evolución habría impreso en nuestra naturaleza. Se trataría de instintos morales que pueden formularse en forma de principios muy generales presentes en todas las culturas aunque adaptados a sus propios contextos, tales como "el asesinato está mal", "el incesto está mal", "hay que

[1] Cuando un mamífero realiza determinada acción se activan ciertas neuronas de su cerebro. Si otro mamífero –sobre todo un congénere– lo está observando, se le activan las mismas neuronas aunque no realice el movimiento; dichas células reciben el nombre de neuronas espejo. Véase Iacoboni 2009: 29 ss.

cuidar a los niños", "hay que cumplir las promesas". Gazzaniga postula la posibilidad de que, andando el tiempo, estos principios puedan ser plenamente identificados a fin de hacerlos conscientes; de ese modo confía en que "sería posible eliminar mucho sufrimiento, guerras y conflictos si conviniésemos en vivir de acuerdo con tales principios" (Gazzaniga 2006: 18).

(d) Como último ítem trataré la formulación de los juicios morales. Las investigaciones neurocientíficas parecen haber revelado que, en el largo debate entre racionalismo y emotivismo, la evidencia empírica terminó dando la razón (o buena parte de ella) al segundo. En 1994 el neurobiólogo Antonio Damasio publicó un libro titulado *El error de Descartes* en el que, a partir de sus investigaciones con pacientes que tenían dañado el lóbulo frontal, sostuvo la hipótesis de que existe una estrecha interrelación de los sistemas que subyacen a los procesos normales de racionalidad, emoción y toma de decisiones que contradice la tesis clásica de los neurólogos. Esta postulaba que el raciocinio y la volición se alojan en la neocorteza, la parte más evolucionada del cerebro. Según Damasio, en cambio, esta parte no funciona sin la regulación biológica de la subcorteza límbica, la más antigua de nuestro cerebro, la que compartimos con el resto de los mamíferos, las aves y los reptiles y cuyo rol es comandar las emociones. La conclusión que extrae el investigador es que las emociones actúan muchas veces como guías cognitivas. Su trabajo con pacientes con lesiones en ciertas zonas del cerebro, especialmente en el lóbulo frontal, lo llevó a observar que, aunque dichos pacientes conservaban sus facultades de memoria, lenguaje, inteligencia y atención inalteradas, como lo probaron los test a que fueron sometidos, varios de los cuales incluían dilemas morales, eran incapaces de tomar decisiones adecuadas en su vida diaria; algunas de estas personas, incluso, habían tenido una vida social exitosa y se habían destacado en su ámbito laboral, pero en su vida post-trauma fracasaban ante la tarea más sencilla, como, por ejemplo, calcular el tiempo para ordenar un fichero o decidir el día de la próxima visita al médico; una característica común a estos pacientes consistía en una marcada disminución de la reactividad emocional (Damasio 1994: 72).

Las investigaciones de Damasio tuvieron alto impacto y fueron continuadas por otros investigadores. Hoy día existe un consenso extendido en cuanto a que los juicios morales son mucho más intuidos que razonados; surgen de emociones primitivas, según algunos, o de instintos morales, según otros. Esta hipótesis resultaría confirmada por varias experiencias. Una de ellas, muy conocida, es la siguiente: se le solicita a distintos grupos de personas que imaginen que un hombre está conduciendo su automóvil último modelo cuando ve a la vera de la ruta a una niña con una pierna sangrante. La niña le hace señas desesperadas; el conductor se detiene y la niña le ruega que la

lleve al hospital más cercano. El conductor evalúa que le costará 200 dólares reparar el tapizado ensangrentado. Advierte por el espejo retrovisor dos autos a lo lejos que viajan hacia allí. ¿Tiene el deber de llevar a la herida? La mayoría de la gente contesta que sí. A continuación se propone una situación diferente: alguien recibe una carta de Unicef solicitando una contribución de 50 dólares para salvar la vida de 25 niños africanos. ¿Tiene el deber de contribuir? La mayoría de los entrevistados contesta que no. Ateniéndose al cálculo costos-beneficios, lo razonable sería responder *no* al primer problema y *sí* al segundo (Véase Hauser 2006: 59 ss.). Cuando se pide a los participantes de los experimentos que justifiquen sus decisiones, formulan respuestas dubitativas porque no pueden respaldar sus juicios con razones.

La explicación de esto (muy simplificada, por cierto) radica en que nuestros códigos de conducta se forjaron en el paleolítico cuando las personas vivían en poblaciones muy pequeñas y la ayuda mutua era necesaria para sobrevivir, incluso para hacer frente a un peligro humano. Por ello, cuando hay proximidad física se generan una serie de respuestas hormonales relacionadas con el apego, instinto que los mamíferos desarrollaron en el cuidado de su cría.

Existen, además, experimentos realizados con neuroimágenes que también confirmarían la hipótesis que estamos considerando: cuando los sujetos de investigación son sometidos a problemas morales del tipo referido se activa la parte del cerebro que tiene un papel preponderante en el procesamiento de las emociones. Y más aún: cuando se plantea a la gente el conocido dilema de salvar cinco vidas a costa de una,[2] donde la respuesta utilitarista entra en conflicto con reglas deontológicas, de fuerte arraigo emocional ("no provocar daño"), se activa la parte del cerebro que se activa cuando se están procesando conflictos; en cambio, cuando se realiza una imagen cerebral de un sujeto atípico, esto es, de alguien que proporciona una respuesta meditada y "racional", por ejemplo, un utilitarista, se activa el córtex prefrontal que interviene en la planificación y el razonamiento.

El neurobiólogo Mark Hauser (2006) propuso una interesante hipótesis para explicar estas características del juicio moral. Tomando como referencia tanto la teoría de Chomsky sobre la gramática universal innata como la idea del sentido de la justicia desarrollada por John Rawls, Hauser postula

---

[2] Supongamos la siguiente situación: el jefe de una unidad de terapia intensiva recibe a cinco pacientes en estado crítico provocado por un accidente de tránsito. Dos de ellos tienen dañado uno de sus riñones, otro el hígado, y otros dos un pulmón cada uno. El único modo de salvar estas cinco vidas es que el médico decida extraer los órganos a un joven sano que se encuentra visitando a un familiar.

la existencia de una gramática moral universal de carácter inconsciente que procesa nuestros juicios morales. En virtud de ella valoramos de manera inconsciente y automática una ilimitada variedad de acciones en función de unos pocos principios inconscientes y generales a los que caracteriza como instintos (por ej. la predisposición a cooperar, el sentido de equidad, el deseo de castigar al que no coopera). Como ocurre con las lenguas según Chomsky, en los procesos de socialización se construyen los sistemas morales particulares, todos los cuales responden a estos principios. La conclusión del científico es que, si bien hay variabilidad moral culturalmente dependiente, estos principios imponen límites al grado de variabilidad posible.

5. ¿Qué le aporta la neuroética a la ética?

En lo que resta me dedicaré a evaluar los aportes que, a mi entender, brindan a la ética las cuestiones tratadas.

Comienzo considerando la oposición libertad-libre albedrío/determinismo. Las conclusiones de Libet fueron criticadas por numerosos científicos, algunos de los cuales objetaron el diseño de su experimento; por ejemplo, el resultado puede deberse a un desfasaje entre el momento de la toma de decisión consciente y el momento de la datación cerebral de la toma (Dennett 2004: 264 ss.). Otros impugnaron la interpretación dada; en efecto, lo que mide el experimento –u otros de similar tenor– es una acción de muy poca relevancia, comparable a las muchas acciones automáticas que realizamos cotidianamente en las que no está comprometida la reflexión (Soler Gil 2009: 540-547). Pero, más allá de eso, lo importante es considerar si un refinamiento de esta clase de investigaciones lograría probar la tesis determinista en el futuro y si, consecuentemente, deberíamos desterrar de nuestras vidas las nociones de libre albedrío, responsabilidad, voluntariedad, con las que el género humano se ha venido manejando desde tiempos remotos.

Hay quienes se inclinan por la hipótesis determinista mientras que otros la niegan argumentando que los mecanismos cerebrales que procesan nuestras decisiones son tan complejos que resulta altamente improbable que algún día puedan llegar a conocerse todos.[3] Sin embargo, una respuesta tal solo elude el problema. Más bien en el contexto que nos ocupa, que es el de las interacciones humanas, lo importante es dilucidar en qué términos resulta conducente enfocar esta vieja cuestión. En la actualidad las discusiones sobre

[3] Para una aproximación a este debate véase: Wegner 2003; Youngsteadt 2008; Soon, Brass y Haynes 2008; Keim 2008; Dennett 1984.

este tema se libran entre posiciones que se mueven entre dos polos: por un lado, la tesis de la incompatibilidad entre el libre albedrío y el determinismo y por el otro, la de la compatibilidad entre ambos.[4] A mi entender quienes defienden el incompatibilismo suscriben a una idea de libertad en sentido absoluto, tal como la formulada en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*. Solo bajo este supuesto es posible concluir, como hacen Libet y sus seguidores, que la libertad es una ilusión. Sabemos desde hace mucho que nuestra mente (o *nuestro cerebro)* alberga emociones, procesos cognitivos, recuerdos que no son conscientes; algunos de ellos volverán a la conciencia cuando los necesitemos, otros nos sorprenderán sin que los convoquemos mientras que otros, la mayoría, no retornarán jamás; pero ello no nos autoriza a concluir que la consciencia es solo un epifenómeno de procesos inconscientes que nos gobiernan (Evers 2010:102); si así fuera correspondería eliminar la distinción entre una acción involuntaria (como entrecerrar los ojos cuando la luz nos deslumbra o gritar cuando algo nos asusta) de las acciones conscientes y deliberadas donde tenemos que elegir entre distintas alternativas. Todos somos capaces de diferenciar entre las acciones que atribuimos a un agente responsable y las realizadas por una persona afectada por alguna enfermedad mental, o entre quien tiene varias opciones y quienes solo tienen una (Dennet 1984; Frankfurt 1988). Si se es consecuente con la tesis determinista debemos dejar de insistir en tales distinciones así como en las de acción voluntaria y responsabilidad y con ello impugnar de modo radical nuestra comprensión del mundo social. No quiero dar a entender que este enfoque no resulte posible en la teoría, pero ¿lo es en la práctica?

Me parece, entonces, que el libre albedrío resulta mejor cumplido bajo el supuesto compatibilista, una de cuyas formulaciones más esclarecedoras se debe a Hume y a su distinción entre *libertad como espontaneidad* y *como indiferencia*. Solo si admitimos que nuestras acciones están determinadas por nuestros deseos, motivos y, en general, nuestro carácter (*libertad como espontaneidad*), señala el filósofo, tiene sentido atribuírsenos responsabilidad, de otro modo nuestros actos resultarían inexplicables, carentes de sentido, completamente arbitrarios (*libertad como indiferencia*, Hume, *Tr.* II, P. III, sec. II).

Me apresuro a advertir que un tratamiento medianamente satisfactorio de esta intrincada materia excede ampliamente los propósitos de este trabajo. Solo añado una última consideración: concedamos, a modo de hipótesis, que la razón está del lado de los deterministas y que el libre albedrío

---

[4] Entre ambos existen posiciones intermedias. Para una exhaustiva exposición crítica de las mismas así como para una defensa de la libertad como constitutiva de nuestra experiencia véase Evers 2010: 84 ss.

es solo una ilusión causada por nuestra actividad cerebral; dicho de otro modo, supongamos que "estamos determinados a creernos libres", entonces también estamos determinados a atribuirnos responsabilidad, posibilidad de elección, libre albedrío y todos los conceptos que nos importan desde el punto de vista moral.[5]

Las actuales pretensiones de enfocar la moralidad humana desde un punto de vista científico encendieron nuevamente la alarma de reduccionismo y vistió con ropajes nuevos el viejo tema de falacia naturalista. Si la neurociencia y disciplinas afines son capaces de explicar el funcionamiento de nuestro "cerebro moral", descubrir los principios en él inscriptos o extraer analogías a partir de la primatología y de la psicología evolucionista, y si de ese conocimiento se pretende extraer inferencias prescriptivas, nos encontramos frente a una nueva modalidad de naturalismo ético que podría caracterizarse así: los enunciados éticos pueden ser confirmados y los problemas éticos ser solucionados por validación empírica de modo que cabría entender a la ética como una subdivisión de la neurociencia. En efecto, como ya se explicó con anterioridad, la psicología evolucionista afirma que la institución de la moral sirvió al ser humano para conseguir cohesión social y ser exitoso como especie; ahora bien, ¿qué inferencias prescriptivas podríamos realizar a partir de estos conocimientos? Dejando de lado las cuestiones lógicas involucradas en el pasaje debido o indebido del debe al es, el hecho de que nuestros antepasados hayan podido sobrevivir porque fueron capaces de crear mecanismos de cohesión social que incluían desconfianza, temor y conductas agresivas hacia los extraños puede ayudarnos a comprender, por ejemplo, las causas de la xenofobia, pero si pretendemos extraer consecuencias normativas de ese conocimiento retrocederíamos milenios, moralmente hablando. En síntesis, aunque la evolución nos haya dispuesto a la cooperación en grupos reducidos, a sentir apego por los cercanos y desconfianza por los extraños, esto puede ayudarnos a comprender las disonancias cognitivas que se producen entre los motivos y las razones para juzgar o actuar, pero no aporta nada a las demandas actuales de la moral, que requieren de principios universales razonados que muchas veces contradicen la inmediatez de los juicios intuitivos y puramente emocionales.

De todos modos, para no dar lugar a malos entendidos, es importante aclarar que las actuales explicaciones de la naturaleza humana no están en la línea del determinismo sostenido por la sociobiología de la década del setenta del siglo pasado. La concepción de la plasticidad neuronal[6] permite

[5] Para un abordaje clásico de esta idea véase Strawson 1962: 1-25.

[6] La neuroplasticidad es la capacidad de las células del sistema nervioso para regenerarse ana-

descartar el determinismo genético y explicar las modificaciones que la interacción con el medio ambiente producen en el cerebro. En este sentido, la interacción de lo innato con lo adquirido por los procesos de socialización es pensada hoy día de modo mucho más dinámico a partir de la idea de que es la cultura, más que la genética, la que lleva adelante el proceso de la evolución.

Existe, sin embargo, un modo más pertinente de interpretar la actual versión del naturalismo ético que consiste en afirmar que la moral se apoya en hechos generales de la naturaleza humana, hechos que hoy día la ciencia está en mejores condiciones de conocer, condiciones que en el futuro serán aún mejores. Pese a ello, no parece que este conocimiento agregue demasiado a lo afirmado en el pasado por propuestas naturalistas: recordemos al pasar que Hume subtituló a su *Tratado*: "Intento de introducir el método experimental en los asuntos morales". El método experimental que empleó lo llevó a "descubrir" unos pocos principios originados en la naturaleza humana, como el principio de simpatía, los *instintos implantados* (la benevolencia limitada, la ternura hacia los niños, el amor a sí mismo y el deseo de castigar al enemigo, Hume, Tr. II, P. I, sec.1), en una palabra, nada demasiado diferente a los instintos morales o emociones básicas descubiertos por los psicólogos y biólogos evolutivos. Sin embargo, Hume no extrajo inferencias normativas de tales principios; los empleó para describir las bases empíricas de la psicología moral y de la conducta y para mostrar que las éticas racionalistas y egoístas partían de supuestos erróneos, pero no derivó ningún "debe" de estos "es"; en todo caso lo que hizo fue explicitar las características de la naturaleza humana que hay que tener en cuenta para dar una buena explicación de los alcances y límites de la moral.

En relación con lo anterior y, específicamente, con las conclusiones extraídas por de Waal en su crítica al contractualismo, hay que decir, en primer lugar, que muy pocos contractualistas sostienen, tanto hoy como en el pasado, que la moral humana pueda justificarse a partir de una hipótesis exclusivamente egoísta, aunque sí es verdad que en los teóricos modernos del contrato prima el instinto de conservación y no ya, como en el modelo aristotélico, una inclinación social. En segundo lugar es importante recordar, aunque resulte una obviedad, que el contrato es un artificio –con la posible excepción de Locke, quien admite su posibilidad histórica–, una hipótesis

---

tómica y funcionalmente, después de estar sujetas a influencias patológicas ambientales o del desarrollo, incluyendo traumatismos y enfermedades. Lo que interesa de este fenómeno es que demuestra que la experiencia deja una huella en la red neuronal, al tiempo que modifica la eficacia de la transferencia de información (Morris *et al*. 2003: 773-786)

de la razón que busca legitimar un poder político basado en la libertad y la igualdad de los contrayentes, confrontando así, nuevamente con el modelo aristotélico de desigualdad y sujeción (Bobbio y Bovero 1996: 63 ss.)

En definitiva, no creo que los descubrimientos actuales de la neurociencia –y me inclino a pensar que tampoco los futuros– contribuyan a validar alguna versión actualizada del naturalismo ético. La discusión respecto de la inferencia legítima o ilegítima de valores a partir de hechos, el carácter descriptivo o no descriptivo de los juicios morales, seguirán, a mi juicio, por senderos no muy diferentes a los seguidos hasta hoy.

En cuanto la posibilidad de argüir a favor de una ética universal, me parece dudoso que los avances científicos contribuyan a resolver la vieja disputa entre universalismo y relativismo. Si es verdad –y existe al respecto un consenso amplio– que no nacemos como una tabula rasa en cuestiones morales sino que venimos al mundo provistos de ciertos instintos morales que pueden enunciarse en forma de principios muy generales, como la tendencia a la cooperación, el sentido de la justicia con su correspondiente deseo de castigar injusticias, hasta, según algunos, un instinto de propiedad, estos principios son tan genéricos que sólo permiten formular obligaciones muy indeterminadas, del tipo de las obligaciones *prima facie* de David Ross. Como afirma con razón Hauser, "no hay principios que dicten qué actos sexuales, altruistas o violentos son permisibles. Nada en nuestro genoma codifica si el infanticidio, el incesto, la eutanasia o la cooperación son lícitos" (Hauser 2006: 487).

Por estas razones no encuentro que la hipótesis sostenida por Gazzaniga u otras de similar tenor, aunque resultaran confirmadas en el futuro, ayudarían a saldar la vieja disputa entre universalismo/relativismo. No quiero dar a entender con esto que considero incorrecta o implausible la postulación de una ética universalista, al contario, solo que no creo que la profundización del conocimiento de nuestro cerebro y de los instintos morales aporten algo sustantivo a las distintas posiciones universalistas que ya existen.

Por último, sí revisten interés para consideraciones normativas los aportes realizados por la neurociencia en el estudio y función de las emociones. Es cierto que la importancia otorgada a las emociones en la teoría de la acción no constituye ninguna novedad; no solo Hume sino también Kant –para nombrar solo a los dos filósofos que, en cuestiones morales, suelen presentarse como opuestos– consideraba que las preferencias emocionales son requisitos necesarios para la toma de decisión, pero las investigaciones contemporáneas contribuyeron a actualizar estas antiguas perspectivas e incidieron de manera significativa en los debates actuales respecto de la naturaleza de las emociones, la discusión respecto de su carácter cognitivo o no cognitivo, su rol en las evaluaciones, debates que impactaron en diversas áreas

de la filosofía, como la filosofía de la mente, la filosofía del derecho, la estética y, por supuesto, la ética. Respecto de esta última incidió particularmente en la discusión sobre la racionalidad práctica, en la revisión de los aspectos motivacionales de la acción, en la incidencia de las emociones en la formación del juicio moral, en las consideraciones de imparcialidad y, en particular, mostró dónde descansa la raíz de las valoraciones, sin las cuales no podríamos realizar juicios de preferencia y de valor.

En conclusión, no quiero dar a entender que la neurociencia y las disciplinas con ella relacionadas no realizan ningún aporte a la ética y que la neuroética es un campo inútil; en particular creo que la neuroética especial comenzó a ocupar en la sociedad actual un rol similar al de la bioética en las últimas décadas como caja de resonancias de los nuevos desafíos que presenta el avance de las investigaciones sobre el cerebro. Sin embargo, respecto a la neuroética general, que es de la que me ocupé aquí, mi impresión es que las contribuciones son más modestas de lo que pretende mucha bibliografía especializada. Como intenté argumentar, no encuentro que en los temas normativos proporcione elementos novedosos. Puede ser que, en algunos aspectos, contribuya a afirmar algunos puntos de vista y desechar otros: por ejemplo, nos confirma que es erróneo basar una teoría moral en hipótesis egoístas, asumir supuestos antropológicos hobessianos, escindir la racionalidad práctica de las emociones, y, quizá –y esto podría tener su importancia a nivel normativo– ayudarnos a tener una comprensión más refinada de las necesidades humanas, lo que podría constituir un aporte importante para pensar el diseño de sociedades justas.[7]

BIBLIOGRAFÍA

Bobbio, N y Bovero, M. (1996), *Sociedad y estado en la filosofía moderna* (México: Fondo de Cultura Económica).

Capó, M., Nadal, M., Ramos, C., Fernández, A, Cela Conde, C. (2006), "Neuroética: Derecho y neurociencia", *Ludus Vitalis*, 14, (25): 163-176.

Churchland, P. (2012), *El cerebro moral* (Barcelona: Paidós).

Damasio, A. (1994), *El error de Descartes* (Santiago de Chile: Andrés Bello).

Dennet, D. (1984), *Elbow Room* (Oxford: Oxford University Press).

[7] Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el *II Workshop Nacional* "Ética, Política y Derecho" realizado en el mes de octubre del 2016 en el Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Facultad de Derecho de la UNC. Agradezco a los participantes los comentarios realizados que me permitieron mejorar el original.

Dennett, D. (2004), *La evolución de la libertad* (Barcelona: Paidós).

Evers, K. (2010), *Neuroética* (Buenos Aires: Katz).

Frankfurt, H. (1988), *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays,* (Cambridge: Cambridge University Press).

Gazzaniga, M. (2006), *El cerebro ético* (Barcelona, Paidós).

Hauser, M. (2006), *La mente moral* (Barcelona: Paidós).

Hume, D. (2000), *Treatise of Human Nature: A Critical Edition,* Norton, D. y Norton, M. (eds), (Oxford: Clarendon Press).

Iacoboni, M. (2009), *Las neuronas espejo* (Buenos Aires: Katz).

Keim, B. (2008), "Is Free Will an Illusion?", *Wired Magazine,* April 14. URL = <https://www.wired.com/2008/04/is-free-will-an/>.

Libet, B. (1985), "Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Actions", *The Behavioral and Brain Sciences,* 8: 529-539.

Morris, R. G. M. et al. (2003), "Elements of a Neurobiological Theory of the Hippocampus: the Role of Activity-Dependent Synaptic Plasticity in Memory*, Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences,* 356: 773-786.

Salles, A. (2014), "Cómo salvar a la humanidad: ¿tomando una pastilla?", en Salles y Evers (2014: 193-211).

Salles, A. (2016), "Sobre la neuroética", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 42 (1): 7-14.

Salles, A. y Evers, K. (2014) (eds.), *La vida social del cerebro* (México: Fontamara).

Soler Gil, F. (2009), "Relevancia de los experimentos de Benjamin Libet y de John Dylan Haynes para el debate en torno a la libertad humana en los procesos de decisión", *Thémata,* 41: 540-547.

Soon, C. S., Brass, H., Heinz, J. y Haynes, H. (2008), "Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain", *Nature Neuroscience,* 11 (5): 543-45.

Strawson, P. (1962), "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy,* 48.

Waal, F. de (2007), *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre,* (Barcelona: Paidós).

Wegner, D. (2003), *The Illusion of Conscious Will* (Boston: MIT Press).

Youngsteadt, E. (2008), "Case Closed for Free Will?", *Science Now Daily News* 414 (3), April 14. URL = <https://www.sciencemag.org/news/2008/04/case-closed-free-will>.

Recibido: 10-2017; aceptado: 12-2017

Bibliografía de Osvaldo Guariglia

Compilada por
ALEJANDRO CASSINI
y JULIO MONTERO

A) Libros

1. *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles* (Hildesheim - New York: Georg Olms, 1978, 131 páginas).

2. *Ideología, verdad y legitimación* (Buenos Aires: Sudamericana, 1986, 294 páginas).

3. *Ética y Política según Aristóteles*, 2 Vols. (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1992, 336 páginas).

4. *Ideología, verdad y legitimación*. Segunda edición corregida y aumentada (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993, 365 páginas).

5. *Democracia y Estado de bienestar* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993, 107 páginas). En coautoría con María Julia Bertomeu y Graciela Vidiella.

6. *Universalismo y neoaristotelismo en la ética contemporánea* (Bari: Athenaeum - Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1995, 171 páginas).

7. *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenössischen Ethik* (Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1995, 177 páginas).

8. *Moralidad: Ética universalista y sujeto moral* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996, 340 páginas).

9. *La Ética en Aristóteles o la moral de la virtud* (Buenos Aires: Eudeba, 1997, 394 páginas).

10. *Moralità: Etica universalista e soggeto morale* (Napoli: La Città del Sole, 2002, 356 páginas).

11. *Una ética para el siglo XXI: Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002, 160 páginas).

12. *En camino de una justicia global* (Madrid: Marcial Pons, 2010, 154 páginas).

13. *Breviario de Ética* (Buenos Aires: Edhasa, 2011, 251 páginas). En coautoría con Graciela Vidiella.

14. *Democracia, república y oligarquía: origen, concepto y perspectiva de unos regímenes en constante mutación* (Buenos Aires: Edhasa, 2017, 191 páginas).

B) Libros editados

1. Leonard Nelson, *Ética crítica*. Edición, estudio preliminar y traducción (Buenos Aires: Sudamericana, 1988).

2. *Concepciones de la Ética - Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 2 (Madrid: Trotta, 1992). Coeditado con Victoria Camps y Fernando Salmerón.

3. *Cuestiones morales - Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 12 (Madrid: Trotta, 1996).

4. *¿El ocaso de la democracia?* (Buenos Aires: Prometeo, 2012).

5. *Filosofía Iberoamericana del siglo XX – Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 33 (Madrid: Trotta, 2015). Coeditado con Manuel Reyes Mate y León Olivé.

C) Artículos

1. "Anaximandro de Mileto", *Anales de Filología Clásica*, 9 (1966): 23-155.

2. "Platón, Sofista 244b6-245e2: la refutación de la tesis eleática", *Diálogos*, 19 (1970): 73-82.

3. "La voluntad, el bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles", *Cuadernos de Filosofía*, 13 (1973): 49-59.

4. "Jerarquía natural, ser social y valores en la filosofía práctica de Aristóteles", *Diálogos,* 25 (1973): 77-102.

5. "El concepto del bien en Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1 (1975): 152-163.

6. "Respuesta a Garcia Yebra", *Diálogos*, 28 (1975): 169-176.

7. La concepción kantiana de la libertad desde la perspectiva de la teoría crítica", *Humboldt,* 15 (1975): 40-47.

8. "Orden social jerárquico y norma consuetudinaria en el pensamiento ético político de Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2 (1976): 121-168.

9. "Sujeto humano y continuidad histórica en el pensamiento de Rodolfo Mondolfo", *Humboldt*, 17 (1976): 121-168.

10. "Ideología: argumentación y finalidad en la lógica de las ciencias sociales", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 4 (1978): 39-74.

11. "Leonard Nelson: un clásico olvidado", *Humboldt*, 19 (1978): 22-25.

12. "Las categorías en los Tópicos de Aristóteles", *Cuadernos de Filosofía*, 17 (1977-1978): 43-68.

13. "Ideología como instrumento de análisis sociopolítico", *Escritos de Filosofía*, 2 (1978): 39-48.

14. "Dominación y legitimación en la teoría política de Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 5 (1979): 77-89.

15. "La Política de Aristóteles en una nueva perspectiva", *Revista Latinoamericana de Filosofía,* 5 (1979): 79-89.

16. "Resurgimiento de la filosofía práctica", *Humboldt*, 20 (1979): 6-11.

17. "Tópica y dialéctica en la lógica marxiana de la investigación", *Diánoia*, 25 (1979) 166-176.

18. Explicación en ciencias sociales: una respuesta", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 5 (1979): 60-70.

19. "Aristóteles: 384-332 a.C.", *Criterio*, 52 (1979): 453-456.

20. "Hobbes y la justificación de las normas", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 6 (1980): 47-75.

21. "Ideología: ¿predeterminación o distorsión?", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 6 (1980): 155-164.

22. "El carácter original de las categorías en los Tópicos de Aristóteles", *Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981): 120.

23. "Dialéctica especulativa y dialéctica discursiva", *Escritos de Filosofía*, 8 (1981): 69-82.

24. "Tres posiciones básicas de la filosofía griega con respecto al conocimiento práctico", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 7 (1981) 266-272.

25. "Hegel y la filosofía actual", *Criterio*, 54 (1981): 701-707.

26. "La definición y la explicación causal según Aristóteles", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 8 (1982): 119-146.

27. "Paideía y dialéctica en la ética de Aristóteles", *Diánoia*, 28 (1982): 23-49.

28. "Notas sobre el concepto de justicia en Aristóteles", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social,* 2 (1982): 97-109.

29. "¿Qué democracia?", *Punto de Vista*, 17 (1983): 15-21.

30. "La cancelación hegeliana de la ética: origen y consecuencias", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 10 (1984): 231-253.

31. "Conocimiento práctico, verdad e interés", *Análisis Filosófico*, 5 (1985): 47-60.

32. "La renovación kantiana del derecho natural y la crítica de Hegel: una crítica a la crítica", *Diálogos*, 45 (1985): 7-49.

33. "La teoría aristotélica de la acción: un enfoque actual", *Razón Práctica*, 1 (1985): 1-11.

34. "¿Moral del deber o moral de la virtud?", *Crítica*, 18 (1986): 95-110.

35. "Problemas conceptuales de la democracia", *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 26-27 (1986): 29-36.

36. "Razón práctica e intereses de la acción", *Diánoia*, 33 (1987): 53-68.

37. "El lugar de Leonard Nelson en la filosofía moral contemporánea", *Revista Latinoamericana de Filosofía,* 13 (1987): 161-193.

38. "El principio de universalización y la razón práctica: primera parte", *Crítica*, 20 (1988): 31-54.

39. "El principio de universalización y la razón práctica: segunda parte", *Crítica*, 21 (1989): 3-41.

40. "Konrad Gaiser", *Méthexis*, 2 (1989): 57-60.

41. "Democracia, justicia y crisis fiscal", *Criterio*, 20 (1989): 475-478.

42. "Heidegger y el fascismo", *Punto de Vista*, 34 (1989): 17-21.

43. "El múltiple Aristóteles: una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea", *Isegoría*, 1 (1990): 85-103.

44. "La obsolescencia de una figura del espíritu: el revolucionario filósofo y el partido de vanguardia", *Punto de Vista*, 37 (1990): 7-13.

45. "El universalismo en la ética contemporánea", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 16 (1990): 353-372.

46. "Los fundamentos discursivos de la democracia y los conflictos de intereses", *Diánoia*, 36 (1990): 83-95.

47. "Para una metahistoria del narrativismo", *Diálogos*, 57 (1991): 59-75.

48. "Universalismo e particolarismo nell' etica contemporanea", *Teoría*, 12 (1992): 15-40.

49. "El concepto normativo de 'persona' y los requisitos mínimos de justicia distributiva en una sociedad democrática", *Desarrollo Económico*, 32 (1992): 23-33. Publicado también en Doxa, 13 (1993): 109-122.

50. "Utopía e Ilustración", *Punto de Vista*, 42 (1992): 5-7.

51. "Panorama de la ética contemporánea", *Psicoanálisis: Revista de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*, 14 (1992): 9-19.

52. "Una conceptualización de las relaciones entre ética y psicoanálisis", *Psicoanálisis: Revista de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*, 14 (1992): 49-64. En coautoría con G. Garfinkel y M.I. Siquier.

53. "La ciencia y la ética en la democracia", *Ciencia Hoy*, 23 (1993): 47-51.

54. "Se debe, entonces yo debo. ¿Implicación?", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 20 (1994): 303-310.

55. "Respuesta a algunas objeciones", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 20 (1994): 327-332.

56. "Universalismo y particularismo en la ética contemporánea", *Revista de Filosofía*, 7 (1994): 177-198.

57. "Ensayo de una clasificación de los actos de habla en español", *Filología,* 29 (1996): 83-95.

58. "La eudaimonía en Aristóteles: un reexamen", *Méthexis*, 10 (1997): 83-104.

59. "Valor y ética en Risieri Frondizi", *Cuadernos de Filosofía*, 43 (1998): 57-62.

60. "Virtud, perfección y fin último en la Metafísica de las costumbres", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 25 (1999):109-118.

61. "Identidad, autonomía y concepciones de la buena vida", *Isegoría*, 20 (1999): 17-29.

62. "Setting up the Debate in the Present Ethics", *Diálogos,* 75 (2000): 75-84.

63. "Deberes negativos y positivos: respuesta a Eduardo Rivera López", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 27 (2001): 171-176.

64. "¿Qué nos pueden enseñar los estoicos sobre el valor de los valores?", *Isegoría*, 24 (2001): 205-211.

65. "Razón pública y democracia deliberativa", *Revista Latinoamericana Filosofía,* 27 (2002): 107–117.

66. "Eudemonismo y virtud en la ética antigua: Aristóteles y los estoicos", *Diálogos*, 80 (2002): 7-49.

67. "De la comprensión del bien a la voluntad de amor a Dios (La evolución de la doctrina agustiniana sobre felicidad y virtud)", *Patristica et Mediaevalia*, 25 (2004): 89-109.

68. "Continuidad y ruptura con la tradición ética aristotélica en Sein und Zeit, §§ 54-60", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 30 (2004): 335-346.

69. "John Rawls, The Law of Peoples y sus críticos", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 31 (2005): 5-22.

70. "La defensa de los derechos humanos económicos y sociales y los límites de la intervención judicial", *Doxa*, 29 (2006): 109-120.

71. "Democracia: origen, concepto y evolución según Aristóteles", *Doxa*, 33 (2010): 157-190.

72. "La democracia en América Latina: la alternativa entre populismo y democracia deliberativa", *Isegoría*, 44 (2011): 57-72.

73. "Democracia y justicia global: obstáculos y perspectivas", *Eidos*, 17 (2012): 114-133.

74. "La democracia sitiada", *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 1 (2012): 1-21.

75. "La anomia y la teoría política de la oligarquía", *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 3 (2014): 1-17.

D) Artículos en compilaciones

1. "Einige Bemerkungen zur 'Theorie des wahren Interesses' und zum naturrechtlichen Problem", en P. Schröder (comp.) *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit* (Hamburgo: Felix Meiner, 1979: 151-167).

2. "Die Definition und die Kausalerklärung bei Aristoteles", en A. Menne y N. Oeffenberger (comps.), *Zur modernen Deutung der aristotelischen Logik*, (Hildesheim-New York: Georg Olms, 1985: 81-111).

3. "Problemas conceptuales de la democracia", en D. Sobrevilla (comp.) *El derecho, la política y la ética* (México: Siglo XXI, 1991: 83-94).

4. "Kantismo", en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (eds), *Concepciones de la ética - Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Vol. 2 (Madrid: Trotta, 1992: 53-72).

5. "Panorama da ética do final do século", en V. Rohden (comp.), *Ética e Política* (Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Instituto Cultural Brasileiro Alemâo, 1993: 91-106).

6. "Conocimiento y acción interpretativa", en R. Bernardi, B. de León, M. I. Siquier (comps.), *Interpretar, conocer, crear...* (Colonia del Sacramento: Ed. Trilce, 1994): 20-23).

7. "La universalizabilidad monológica: R.M. Hare", en O. Nudler (comp.), *La racionalidad: su poder y sus límites* (Buenos Aires: Paidós, 1996: 471-482).

8. "La identidad del sujeto y el comunitarismo", en L. Olivé y L. Villoro (comps.), *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón* (México: UNAM, 1996: 145-154).

9. "La sabiduría práctica en la Epístola a Meneceo de Epicuro", en C. Cordua, M. García de la Huerta y H. Giannini (comps.), *A fin de cuentas: Homenaje a José Echeverría,* Cátedra Unesco de Filosofía (Caracas: Dolmen Ediciones, 1998: 117-130).

10. "L'universalisme et le particularisme en éthique", en G. Giroux y C. Cullen (comps.), *Éthique et politique contemporaines* (Québec: Editions Fides, 2001: 68-78).

11. "Concepciones de la buena vida", en J. Tono Martínez (comp.), *Observatorio siglo XXI* (Buenos Aires: Paidós, 2002: 185-196).

12. "Human Rights: Between Universalism and Particularism", en I. Kuçuradi (comp.), *Human Rights in Turkey and the World in the Light of Fifty-year Experience* (Ankara: Hacettepe University, Centre for Research and Application of Philosophy of Human Rights, Unesco Chair for the Philosophy of Human Rights, 2002: 23-32).

13. "El universalismo de la ética Antigua y el individualismo cristiano", en R. Cabrera, N. Poloni y otros (comps.), *Homenaje a Ana María Barrenechea* (Buenos Aires: EUDEBA, 2006: 497-515).

14. "Enforcing Economic and Social Human Rights", en T. Pogge (comp.), *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?* (Oxford: Oxford University Press, 2007: 345-357).

15. "El rol de los derechos humanos económicos y sociales en la intervención judicial", en: D. I. Pérez y L. Fernández Moreno (comps), *Cuestiones filosóficas: Ensayos en honor de Eduardo Rabossi* (Buenos Aires: Catálogos, 2008: pp. 35-53).

16. "La república y la ética: una relación conflictiva", en N. Botana (comp.) A*rgentina 2010, entre la frustración y la esperanza* (Buenos Aires: Taurus, 2010: pp. 183-215).

17. "¿Cosmopolitismo de individuos o cosmopolitismo de estados?", en G. Capaldo, J. Sieckmann y L. Clérico (comps.), *Internacionalización del derecho constitucional, constitucionalización del derecho internacional* (Buenos Aires: Eudeba - Alexander von Humboldt - Stiftung, 2012: 159-167).

E) Reseñas bibliográficas

1. "Estudio crítico de V. García Yebra, La metafísica de Aristóteles, edición trilingüe, (Madrid: Gredos, 1970)", *Diálogos*, 24 (1973): 179-187.

2. "Reseña de J. M. Rist, Epicurus: An Introduction (Cambridge: Cambridge University Press, 1972)", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1 (1975): 169-172.

F) Columnas en la prensa

1. "Nacionalsocialismo y filosofía", *La Nación* (suplemento literario dedicado al centenario de Martin Heidegger), Buenos Aires, 24/09/1989.

2. "El joven Benjamin entre Kant y la mística", *La Nación* (suplemento literario), Buenos Aires, 12/01/1992.

3. "Teoría crítica y postmodernismo", *La Nación* (suplemento literario), Buenos Aires, 01/03/1992.

G) Libros de homenaje

1. Bertomeu, M. J., Gaeta, R. y Vidiella, G. (2000), *Universalismo y Multiculturalismo* (Buenos Aires: Eudeba).

2. Garreta Leclercq, M. y Montero, J. (2009) *Derechos humanos, justicia y democracia en un mundo transnacional* (Buenos Aires: Prometeo).

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

José Ferreirós Domínguez y Abel Lassalle Casanave (coords.), *El árbol de los números: cognición, lógica y práctica matemática*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2016, 249 pp.

La matemática entendida como un edificio ha sido una metáfora muy popular. Los estudios de sus "fundamentos" o "cimientos" han supuesto un esfuerzo intelectual considerable. Reconociendo la valía de tal empresa, Ferreirós Domínguez y Lassalle Casanave optan, en este libro, por una metáfora diferente: la matemática como un árbol. La elección se justifica (apuntan los coordinadores de esta obra) en la intención de atender al estudio de las "raíces", pero incorporando asimismo el interés intelectual por las "ramas y frutos" del árbol de la matemática. Tal modificación de punto de vista amplía los aspectos considerados y enriquece el tratamiento de las cuestiones tradicionales. Este enriquecimiento temático hace justicia a ciertos importantes cambios ocurridos en el análisis filosófico de las ciencias formales en los últimos veinte años: un creciente interés por los aspectos cognitivos y, en general, por la actividad o práctica matemática. En línea con esta perspectiva, el libro se divide en tres partes, tituladas respectivamente: Cognición, Lógica y Práctica matemática.

La sección titulada "Cognición" reúne tres trabajos: "¿Dónde situar los fundamentos cognitivos de la matemática?", de Valeria Giardino, "La cognición de los enteros: una nueva propuesta" cuyos autores son Tatiana Arrigoni y Bruno Caprile y "Filosofía de la biopsicología del número" de Hourya Benis Sinaceur. El trabajo de Giardino se propone explotar filosóficamente ciertos resultados experimentales que se relacionan con las capacidades matemáticas de animales, niños e integrantes de poblaciones cuyo lenguaje no discrimina números mayores a 4. Para lograrlo identifica tres niveles en relación a las competencias requeridas para hacer aritmética y geo-

metría. El nivel I "concierne a la organización de nuestra percepción"; en el nivel III ya se tiene el correspondiente "conocimiento abstracto y formal". El nivel II ("contar", para el caso de la aritmética, "hacer mapas" para el caso de la geometría) resultará de especial interés, pues es allí donde la autora sostiene que la interacción naturaleza-cultura se manifiesta a través del recurso a aquellas "herramientas" cognitivas que permiten al ser humano representar o subrogar "algo más". Para indagar el fundamento cognitivo de las matemáticas es necesario apelar a este nivel.

El desafío que se proponen enfrentar Arrigoni y Caprile es cómo adquirimos los enteros positivos. Contrastan la existencia de al menos dos teorías en la representación adulta de los enteros: una cardinal y otra objetual. Sin embargo, no todos los estadios de desarrollo ontogénico evidencian tal característica. Por ejemplo, los preescolares poseerían exclusivamente una representación cardinal; no contarían con una teoría de los enteros como objetos abstractos. Pero sin esta, no habría posibilidad de aprehender ni el principio de sucesión, ni la infinitud de los enteros. La hipótesis que defienden Arrigoni y Caprile es que "en la ontogénesis de la cognición humana de los enteros juega un papel fundamental la habilidad de los niños de a) tratar los enteros como objetos, b) hacer esto a pesar de que no tengan características espacio-temporales … y c) adscribirlos a un tipo determinado" (p. 63).

Hourya Benis Sinaceur propone un lúcido e impresionante panorama de la investigación experimental acerca de nuestras "aptitudes numéricas". Este panorama le sirve a la autora para extraer una diversidad de profundas observaciones e interrogantes filosóficas. Entre ellas, la de hacer emerger relevantes supuestos filosóficos subyacentes, en relación a esfuerzos que lucen como desprovistos de tales asunciones. Aquellos modelos de vocación puramente empírica se revelan según la autora "como tributarios de puntos de vista correspondientes a una preferencia filosófica o a un estado del desarrollo de la ciencia y la cultura caracterizado por la abundante utilización de estructuras como útil de investigación, organización y de análisis de los datos (estructuras gestaltistas de forma, estructuras conjuntistas y funciones de transferencia, y otros aún)" (p. 111).

La sección titulada "Lógica" consta de cuatro ensayos: "Números como propiedades de segundo orden", de Oswaldo Chateaubriand, "Relaciones euclidianas de equinumerosidad" de Frank Sautter, "Gödel *versus* Hilbert y su concepción simbólica de conocimiento matemático" de Sérgio Shultz y "A vueltas con la intuición y el conocimiento matemático" de Concha Martínez Vidal.

El ensayo de Chateaubriand propone articular dos intuiciones fregeanas: que las atribuciones numéricas no son a cosas sino a conceptos y que los números son objetos. El autor se plantea por qué no tomar las propiedades (que son usadas en las atribuciones numéricas) como los números. Según Chateaubriand, que los números sean propiedades de segundo orden "no es una idea problemática en sí, pero de alguna manera sí lo es" (p. 126). Enfrentando tales dificultades, este filósofo cierra el ensayo con sugerentes ideas que combinan consistencia, solidez y audacia.

Frank Sautter presenta un trabajo que conjuga una fina sensibilidad filosófica y una sólida elaboración técnica.

La cuestión que origina el mismo puede inscribirse en una larga tradición matemática y conceptual: la de evaluar el comportamiento de un concepto formal en relación a su contrapartida intuitiva. Como recuerda el autor, "Cantor encontró una manera sistemática de asignar números a los conjuntos infinitos"; el problema es que "la solución de Cantor en algunos casos es contraria a la intuición" (p. 131). Sautter procura desarrollar alternativas más adecuadas a nuestras intuiciones, obteniendo resultados muy interesantes al respecto.

Schultz plantea con estimable precisión el problema que será objeto de su trabajo: "conciliar el platonismo gödeliano y su crítica a los lógicos de su tiempo, con su crítica al platonismo en los años de 1930 y su adhesión a la tradición metamatemática" (p. 147). La respuesta de este autor es que en realidad el programa de Hilbert (entendido en el sentido que Lassalle Casanave desarrolla en su artículo de este volumen) funcionó como el marco (tanto lógico como conceptual) del trabajo técnico y la perspectiva filosófica de Gödel. Sus propios resultados lo habrían llevado a abandonar dicho marco y a adherir al platonismo. La claridad y precisión de los argumentos de Schultz hacen su ensayo muy estimable.

Concha Martínez Vidal enfrenta una cuestión mayor: la de captar la siempre escurridiza noción de intuición. Señala esencialmente tres desafíos: identificar cuál es el tipo de "fuente o procedimiento" en que consiste la intuición, hasta qué punto la misma provee "fundamento epistémico" y si "las creencias resultantes pueden considerarse como creencias a priori" (p. 172). Analiza Martínez Vidal las propuestas de tres autores: Gödel, Parsons y Bealer. Su conclusión es, respecto de tales intentos, desesperanzada, pero, criteriosamente, la autora deja abierto el desafío original.

La última sección del libro se titula "Filosofía de la práctica matemática" e incluye tres artículos: "Sobre la certeza aritmética" de José Ferreirós Domínguez, "Conocimiento simbólico y aritmética en Hilbert" de Abel Lassalle Casanave y "Números y proposiciones numéricas en las formalizaciones de la aritmética de Peano, Gödel y Whitehead-Russell" de José Miguel Sagüillo.

Ferreirós propone procurar entender la matemática a partir de una "*red de prácticas* y de estratos cognoscitivos, que en último término enlaza con prácticas y técnicas concretas como las de contar y medir" (pp. 193-194). La posición que ocupa la aritmética en la misma determinaría su fiabilidad: esta gozaría de certeza mientras lo mismo no ocurriría, por ejemplo, con la geometría euclidiana o la topología. Tal posición se debería al vínculo privilegiado de la aritmética con "nuestras prácticas de contar". Como certeramente señala el autor, es necesario preguntarse qué teoría aritmética puede ocupar tal posición. Ferreirós considera que los axiomas de Peano, para decirlo con sus palabras, "son verdaderos de los números de contar". El artículo se cierra con una lúcida y profunda consideración de las posibles críticas a la propuesta.

Lassalle Casanave desarrolla en su trabajo tres líneas argumentales. La primera se orienta a mostrar la centralidad de la dualidad conocimiento intuitivo-conocimiento simbólico para comprender un conjunto de dualidades presentes en la obra de Hilbert: real-ideal, finito-transfinito, concreto-abstracto… La segunda esboza una interpretación original del formalismo hilbertiano: se

trata de entender el mismo en clave metodológica. La tercera apunta a entender la aritmética finitaria como lo que el autor denomina "*sucedáneo del conocimiento intuitivo*" y a la aritmética formal como "conocimiento simbólico del tipo que denominamos ´formal´" (p. 219). En relación con la primera de ellas, el autor muestra satisfactoriamente que el contraste entre los primeros y segundos términos de las oposiciones mencionadas no se deja atrapar por una versión general más o menos esquemática. En relación con la segunda, Lassalle Casanave propone entender el formalismo hilbertiano no reduciendo sin más la práctica matemática a los correspondientes sistemas formales, sino como estrategia metodológica, a saber: en tanto objeto de análisis metateórico. En relación con la tercera, el autor desarrolla aquel contraste entre un uso subrogatorio de los símbolos y un uso más ambicioso que nos permitiría obtener el conocimiento de "formas" o "estructuras". Escrito con rigor y elegancia, el artículo se cierra con una sugestiva hipótesis acerca de la ontología hilbertiana de las teorías formales.

Sagüillo se propone comparar tres formalizaciones de la aritmética, elaboradas, respectivamente, por Gödel, Peano y Whitehead-Russell. La comparación se interesa por los contrastes técnicos entre las mismas, pero el autor logra mostrar, además, la relevancia filosófica de tales diferencias. Sagüillo centra atinada y fecundamente la discusión en torno a las diversas nociones de "universo de discurso". Más específicamente, distingue entre dominio de investigación y universo de discurso de una formalización y sus relaciones en los diversos autores estudiados. Las conclusiones del trabajo iluminan, desde el punto de vista filosófico, los contrastes entre el platonismo de Gödel, el logicismo de Russell y la peculiar posición de Peano (metodológicamente afín al tratamiento técnico de sus contemporáneos de la aritmética, pero no coincidente con la tesis de reductibilidad de la misma a la lógica). El trabajo combina ejemplarmente solvencia técnica y sensibilidad filosófica.

En síntesis, el libro ofrece un rico y estimulante panorama de diversos aspectos de la filosofía de la práctica matemática, elaborado con calidad y originalidad, delineando un espectro de preocupaciones intelectuales más hospitalario que el tradicionalmente orientado por la cuestión de fundamentos.

JOSÉ SEOANE
UdelaR-SNI

Fosca Mariani Zini, *La calomnie. Un philosophème humaniste: pour une préhistoire de l'herméneutique*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2015, 176 pp.

El libro de Fosca Mariani Zini consta de una Introducción, tres capítulos y una breve conclusión. Cada capítulo tiene tres apartados. El segundo incluye además un anexo. La tesis central de la obra consiste en mostrar que la historia de la hermenéutica moderna tiene antecedentes fundamentales en la reflexión y la práctica de gramáticos y filólogos humanistas del siglo XV.

Tanto en la Introducción como en el primer capítulo, titulado "La calumnia humanista: la falsificación de las obras", la autora presenta una distinción histórico-conceptual entre la mentira y la calumnia. Por un lado, la mentira ha llamado la atención de los filósofos desde los inicios de la disciplina, especialmente la de aquellos que se han interrogado sobre la relación entre el lenguaje y el pensamiento y su expresión pública. El interés en la mentira se concentra tanto en su estructura argumentativa como en su intencionalidad. La mentira no es necesariamente un razonamiento contradictorio, ya que su argumento puede ser consistente y buscar la verosimilitud de sus afirmaciones. La credibilidad de la misma depende de eso. La situación precisa de la enunciación es lo que caracteriza a la mentira: la distancia entre lo que se sabe y lo que se dice, y la orientación engañosa de la intención al hablar. La mentira es, por lo tanto, una de las formas discursivas de la relación con los demás, dirigida por la voluntad de un "querer hacer daño".

En este sentido, la autora destaca que *Contra mendacium* (420) de Agustín fue el texto de referencia de la tradición latina medieval. No se trata solo de la cuestión de la pureza del corazón y el vínculo con Dios, sino sobre todo de tomar conciencia del daño público realizado al afirmar lo falso. Las mentiras son un peligroso "veneno" para la constitución y el mantenimiento de las dos instituciones más importantes de la existencia: el lenguaje y la comunidad. Si la mentira traiciona, como *periurium*, el vínculo con Dios, también amenaza, como *falsum testimonium*, la comunicación entre los seres humanos. Y la desconfianza, como respuesta social a una sistematización de la mentira, también es peligrosa, ya que destruye las relaciones sociales.

Pero mientras que la mentira expresa un desplazamiento interno en el hablante, por su parte la calumnia consiste en falsificar las expresiones de los demás: corrompe la autenticidad de lo dicho. Así, la calumnia implica un exceso de racionalidad. Produce a sabiendas la falsificación de los actos y las palabras de los otros, buscando la mayor probabilidad para su aceptación. Su estrategia utiliza todo tipo de indicios y pistas para crear una falsedad que aspira a lograr ser creída por su aproximación con lo real.

El libro de Fosca Mariani Zini no se propone analizar los dispositivos

argumentativos de la calumnia en una perspectiva lingüística o pragmática, sino su momento de aparición histórica, es decir, la filología humanista del siglo XV. La calumnia se convierte, en ese momento histórico, en un filosofema. No se trata de la invención de una palabra o un nuevo concepto, sino del surgimiento de una red de preguntas y respuestas que encuentran en un término determinado (en este caso, la calumnia) su unidad focal. Es el signo de una interrogación sin precedentes para el pensamiento, que surge dentro de los requisitos gramaticales e interpretativos de los humanistas, y refleja la siguiente preocupación: ¿cómo evitar la falsificación del pensamiento que se expresa en un contexto históricamente determinado y en un lenguaje específico?

Y aunque la naturaleza maliciosa de la calumnia ha sido analizada desde la Antigüedad, es dentro de la filología naciente del siglo XV que el dispositivo de la calumnia y su área de relevancia han sido definidos con precisión. La falsificación del discurso de los demás, que afecta su credibilidad y lo deslegitima, es la preocupación central de la filología humanista. Ésta busca reconstituir las obras del pasado, que llegan mutiladas, incompletas. Pero si algunas prácticas históricamente anteriores de lectura fueron capaces de presentar aspectos filológicos, la filología como método riguroso recién puede ser encontrada considerablemente en el trabajo de autores como Lorenzo Valla y Angelo Poliziano, analizados en detalle en el capítulo 1 del libro.

El trabajo filológico sobre los manuscritos permite tomar conciencia de las prácticas de falsificación que acompañaron la transmisión de los textos: las obras fueron objeto de desmontajes y ensamblajes múltiples, y muchas veces de correcciones arbitrarias. Estas desgracias se deben, en parte, a las dificultades de las vicisitudes de los manuscritos: la ignorancia, al menos parcial, de las lenguas antiguas por parte de muchos copistas, la introducción de errores, que se transmiten y propagan, la destrucción de manuscritos en conventos o universidades durante los períodos turbulentos de la historia son algunos de los factores objetivos que Valla y Poliziano reconocen como importantes.

Dos elementos principales se combinan para hacer de la calumnia la preocupación central: la consideración del sentido auténtico del texto y la reflexión sobre el carácter histórico de las lenguas. La relación con los antiguos se define a partir de la conciencia de una ruptura profunda en la que la situación del lenguaje de la cultura juega un papel importante. La evolución de las lenguas vernáculas y su vínculo muchas veces conflictivo con el latín, y la construcción de tradiciones literarias, lleva a tener en cuenta el carácter histórico de las lenguas. Es precisamente la consideración de la distancia temporal, y de las rupturas históricas, lo que guía la *restitutio* de los textos antiguos. El problema es siempre político y cultural.

La conciencia de la falsificación de los textos impulsó a los humanistas a establecer procedimientos capaces de combatir la "malicia" de los intérpretes llamados calumniadores. Estos son los malos intérpretes que, aprovechando la distancia temporal, proponen etimologías infundadas y lecturas incongruentes, entre otras formas de operaciones textuales, haciendo que un texto diga lo que originalmente no ha dicho, e introduciendo en el autor una intención que no le pertenece.

Por lo tanto, la conciencia del carácter histórico de las lenguas y la especificidad de la labor filológica condujeron al problema de la autenticidad textual contra el modo de operar de los difamadores. La filología de los humanistas buscó desplegar un método a partir del estudio comparativo de los autores, del análisis de las filiaciones histórico-conceptuales entre las lenguas, y especialmente del denominado principio de equidad, presuponiendo que el autor, con plena conciencia, le dio al texto un significado inteligible y que puede ser reconstituido.

La tradición es ahora percibida ya no como una fuente de autoridad, sino como la comunidad de autores transmitidos, convirtiéndose así en un espacio crítico, donde las diferentes lecturas se confrontan entre sí, y deben ser evaluadas y legitimadas.

En el marco de la disputa entre los platónicos y los aristotélicos, la autora destaca el libro del cardenal Bessarion, *In calumniatorem Platonis* (1469), escrito para defender a Platón de las acusaciones de Jorge de Trebisonda, quien en su *Comparaitiones philosophorum Platonis et Aristotelis*, publicado en 1464, busca desacreditar a los neoplatónicos, en tanto se apoyan en un filósofo al que califica de pagano e inmoral. Según Bessarion, la estrategia de Trebisonda se apoya en la calumnia a partir de una presuposición pragmática, ya que pretende desacreditar a Platón y, de ese modo, atacar el prestigio de la filosofía platónica. Bessarion se compromete a defender a Platón, pero sin atacar a Aristóteles. Se enfrenta a acusaciones difamatorias haciendo uso de las propias palabras de Platón, distinguiendo el pensamiento del filósofo ateniense del de sus comentaristas.

La autora también rastrea la aparición de la calumnia en el Quattrocento mediante el análisis de los principales conflictos en las prácticas de lectura e interpretación de ese momento (como el descubrimiento de la Donatio Constantini, en tanto documento falso). Estos conflictos de interpretación han planteado el problema de la calumnia y el requisito de autenticidad. Además, en el capítulo 2, despliega un fino análisis de una pintura de Botticelli, La Calunnia (1495), que expresa la preocupación humanista por la cuestión de la calumnia, resaltando sus aspectos estéticos y políticos.

En el capítulo 3 desarrolla la cuestión de la calumnia como un tema central en los siglos XVI y XVII, en los que abundan las controversias religiosas, por lo que se trata de establecer procedimientos neutros de tratamiento de los textos y, en consecuencia, desarrollar la doctrina de la "buena interpretación". A partir de J. C. Dannhauer comienza a consolidarse un proceso como respuesta al peligro de la calumnia. Y es en este marco que el estudio de la *Querelle d'Utrecht*, analizado por la autora, es esencial. Es, de hecho, una de las grandes escenas de difamación del siglo XVII, durante la cual Descartes es involucrado.

El libro nos despliega de un modo original la historia de la hermenéutica moderna a partir de sus antecedentes en la reflexión y la práctica de gramáticos y filólogos humanistas. Como lo subraya la autora, la cuestión de la calumnia no es tanto un fenómeno aislado, debido a malas intenciones, sino una posibilidad constitutiva de nuestro uso del lenguaje.

GUSTAVO ROMERO
UBA-CONICET

Claudia Hilb, *Abismos de la modernidad: reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016, 278 pp.

Uno de los rasgos que caracteriza a la Modernidad es haber confrontado a los hombres con la pregunta acerca del sentido de su existencia y del fundamento de su libertad. En el plano de las relaciones interhumanas, esto significó que, ante la imposibilidad de apelar a una instancia trascendente –Dios o la naturaleza– para justificar el orden y la autoridad, la fundamentación de la ley quedó subordinada a su tramitación en términos puramente humanos. Pero esta carencia de una fuente absoluta que les permita a los seres humanos diferenciar el bien del mal, lo legítimo de lo ilegítimo, lo justo de lo injusto, puso asimismo en cuestión su capacidad de juzgar políticamente, esto es, de distinguir regímenes de opresión y regímenes de libertad. Esta es la idea central a partir de la cual Claudia Hilb propone una larga meditación sobre el pensamiento político de Hannah Arendt, Leo Strauss y Claude Lefort, dando forma a un conjunto en el que, a través del lente de estos autores, se interrogan algunos problemas fundamentales de la teoría política contemporánea.

El libro consta de ocho artículos, cuya heterogeneidad no le impide a su autora mostrar que no solo el *objeto* –es decir, "aquello sobre lo que piensan" (p. 13)– aúna a los pensadores interrogados; también lo hace el *modo* en que piensan: sin prejuicios, afrontando el riesgo que implica juzgar políticamente en un mundo que –luego del advenimiento de regímenes de dominación totalitaria– parece haber perdido la posibilidad de distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto.

Como señala Hilb, la ruptura moderna coloca a Arendt frente al desafío de comprender "aquello que para lo cual nuestra tradición no posee concepto" (p. 12), es decir, frente al reto de pensar cómo fue posible el advenimiento del totalitarismo. Pero esto supone para la pensadora alemana interrogar también la capacidad humana de juzgar. Con eso en mente, la autora investiga sucesivamente dos aspectos importantes de la reflexión arendtiana. En "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt" estudia las claves que permiten elucidar la compleja relación entre violencia y acción política. Como se desprende de la lectura que hace de esa obra, la violencia ocupa un lugar paradójico. Porque si bien no puede sino ser ruinosa para la política, aparece descripta en Arendt como una forma de acción. Es decir, aunque es incapaz de engendrar poder y cristalizar en instituciones duraderas, aunque se presta fácilmente a la racionalización y a su instrumentalización como medio, la violencia –sostiene Hilb– emerge en la época moderna como la "última manifestación –políticamente estéril– de

la más alta de las capacidades humanas: la acción" (p. 36). En el segundo capítulo, cuyo título es "Hannah Arendt: el principio del *initium*", Hilb nos ofrece un glosario minucioso de la noción de principio en la obra de Arendt. Si en el primer capítulo la autora nos enseña a leer las claves para distinguir violencia y acción política, en el segundo nos pone entonces frente a la necesidad de completar esa distinción con la reflexión arendtiana en torno a la fundación política. Para ello, distingue dos modos en los que, según ella, es utilizada la noción de principio por parte de Arendt: un uso que llama "montesquievino", en el que la atención está puesta en el régimen, es decir, "en lo instituido"; y un uso que llama "inaugural", cuyo foco privilegiado es la acción, "la institución de un nuevo comienzo". Siguiendo las huellas de esa diferencia, exhibe uno de los rasgos centrales de su pensamiento: la necesidad de interrogar los acontecimientos de la vida en común sin una medida extrapolítica, sin una referencia trascendente que ocluya la tramitación humana de los asuntos comunes y su necesaria contingencia, y sobre todo, sin abandonar la distinción entre el bien y el mal. En definitiva, Hilb nos muestra que para Arendt la esencia de lo político se expresa en la capacidad humana de comenzar y en la experiencia de la fundación política. Pero al mismo tiempo ilumina las diversas paradojas que presenta la interrogación arendtiana. Asumiendo ella misma el riesgo que conlleva la interpretación de una obra, Hilb muestra entonces que la posición de la pensadora alemana ante el abismo de la modernidad es "múltiple": nos coloca, con la misma necesidad, frente al peor de los males y ante la posibilidad de una oportunidad para la acción.

Contrastando con la visión arendtiana, la autora señala que el diagnóstico de Leo Strauss frente a la ruptura moderna aparece más "unidimensional y lapidario", en la medida en que sitúa a los individuos, e incluso a la filosofía, en el peor de los escenarios. Como explica Hilb en el capítulo "Derecho natural e historia: una introducción", texto con el que la autora nos introduce al pensamiento straussiano, la forma que adopta en el pensador alemán la interrogación por la naturaleza y consecuencias de aquella ruptura es la de la reapertura de la querella entre Antiguos y Modernos. Si, como muestra allí Hilb, en la exposición de su pensamiento Strauss ofrece a los lectores únicamente algunas pistas para comprenderlo –obligándolos así a transitar parte del camino solos–, el capítulo que sirve de Introducción a *Derecho natural e historia* –y a la perspectiva straussiana– tiene entonces la virtud de proporcionarnos parte de ese camino, haciendo más inteligible la obra de un autor difícil de leer como Strauss. Lo mismo puede decirse del capítulo que viene a continuación. En efecto, en "El filósofo y el soñador solitario: algunas reflexiones acerca del Rousseau de Strauss" Hilb se detiene en un caso paradigmático del arte de leer de Strauss con el fin de exponer las claves de su interpretación de Rousseau. El texto constituye sin duda otra pista valiosa para la comprensión cabal de la filosofía política straussiana, sobre todo en lo que se refiere al derecho natural moderno y a su relación con el pensamiento clásico. Deshaciendo los intrincados giros del pensador alemán, la autora muestra las similitudes y particularmente las divergencias de los dos textos que el pen-

sador alemán dedicó a Rousseau. La conclusión a la que llega es que, para Strauss, Rousseau es un filósofo que enfrentó las preguntas correctas, pero que terminó prisionero de la Ilustración que intentó combatir.

Ahora bien, el arte de leer de Strauss supone asimismo un arte de escribir. De hecho, como afirma la autora, la relación entre lo que se puede decir en voz alta y aquello que solo deben aprender unos pocos constituye un aspecto central del pensamiento straussiano. En los dos últimos textos dedicados al pensador alemán, se ofrecen entonces al lector indicios para elucidar los intersticios de esa relación. Por un lado, en "Arte de escribir y filosofía: Leo Strauss y la escritura esotérica", Hilb explicita los motivos que sostienen la necesidad de Strauss de desarrollar y defender un discurso exotérico-esotérico, incluso en el marco de la democracia liberal contemporánea en que escribió. Pero por otro lado, en el capítulo "Vosotros: las personas del verbo (filosófico), o la sutil corrupción del lector de Leo Strauss", la autora no olvida su contracara, a saber: la constitución por parte del pensador alemán –a través de su arte de escribir– de un destinatario preciso, de un "vosotros", capaz de leer entre líneas su enseñanza más profunda. En ambos capítulos, Hilb lee a Strauss como él enseña que deben ser leídos los grandes pensadores, aquellos que no olvidan –o no menosprecian– los peligros inherentes a una actividad y forma de vida que, si bien se ubica en lo más alto, no puede justificarse teóricamente. Los artículos que cierran la reflexión acerca de la postura de Strauss frente al abismo de la modernidad nos enseñan a leer una de sus motivaciones más profundas y, por lo tanto, difíciles de asir: la defensa de la posibilidad misma de la filosofía. O dicho con otras palabras: la justificación y a la vez la custodia de un pensamiento que, en las antípodas de la filosofía moderna –pero también de sus derivas contemporáneas– se atreve a pensar, que asume el riesgo que conlleva la búsqueda inacabable de la verdad y de lo justo.

Esa motivación, esa exigencia de pensar con audacia, es también un rasgo característico de la obra de Claude Lefort. Al igual que Strauss, en efecto, el filósofo francés es un pensador que nos invita a "no renunciar a nuestra capacidad de juicio y a la pretensión de distinguir el bien del mal" (p. 217). Esa es una de las conclusiones del capítulo "Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss", en el cual la autora se detiene en el diálogo explícito e implícito de Lefort con el pensador alemán. Luego de señalar ciertas afinidades importantes entre ambos (la importancia de Maquiavelo para el pensamiento político moderno; la afirmación de la imposibilidad del régimen perfecto), Hilb muestra que, aunque siga algunas huellas dejadas por Strauss, Lefort no se priva de criticar la perspectiva straussiana frente al abismo de la modernidad. Al contrario, es precisamente en la evaluación que hacen de la Modernidad –y de sus consecuencias– que emergen las disimilitudes entre ambos pensadores: mientras que para Lefort la democracia moderna es el acontecimiento inédito que coloca a los individuos, por primera vez, frente al enigma de la institución de la comunidad, para Strauss ese acontecimiento "en que el orden legítimo se torna una pregunta carente de respuesta […] tiene lugar en el despertar de la filosofía en su madurez, en Grecia" (p. 236). Es decir, "la ruptura moderna no introduce, en

ese sentido, nada nuevo para Strauss; solo manifiesta el olvido de la necesidad de mantener en secreto aquella verdad letal para el orden" (p. 237).

El último capítulo del libro, cuyo título es "Hannah Arendt, Leo Strauss, Claude Lefort: tres miradas sobre el abismo de la modernidad", confirma la diferencia mencionada arriba, y al mismo tiempo retoma el papel que desempeña Arendt en relación con el significado de la ruptura moderna. El texto nos suministra no solo una visión más general de los problemas que afrontaron esos tres grandes pensadores del siglo XX. Asimismo constituye un excelente cierre, una conclusión penetrante para el sinuoso recorrido que ofrece el libro. Como hemos podido ver a lo largo de esta reseña, los capítulos que lo componen, singulares y al mismo tiempo complementarios entre sí, se articulan en torno a una misma pregunta: "¿cómo podemos juzgar políticamente cuando ya no disponemos de una vara de medida que nos permita discriminar lo justo de lo injusto?" (p. 251). Hilb responde retomando los hilos del diálogo inacabado que mantiene con esos pensadores y señalando las similitudes y las diferencias que caracterizan sus reflexiones teórico-políticas. El balance de Arendt frente a la fundación moderna, nos dice, es "múltiple": se deja ver en la pérdida de las creencias y la moral tradicional, en la experiencia de la facultad de juzgar sin barandillas. Pero también en la confrontación de los individuos con la experiencia propiamente política de lo político y con las dificultades de perpetuar la experiencia de la libertad política en el momento de la institución. Strauss es, en cambio, más pesimista: para él, la ruptura moderna consistió sobre todo en un olvido: el de la necesaria moderación del filósofo frente a la ciudad. Si bien Lefort se acerca a Strauss en su solicitud de un pensamiento que interrogue la división inherente en la sociedad –inclusive en la democracia moderna–, se distancia de él en la medida en que abraza la indeterminación de ese régimen y rechaza el carácter exclusivamente regresivo que Strauss atribuye a la Modernidad. Y por esa vía, el filósofo francés se aproxima a Arendt.

En definitiva, una de las conclusiones generales del libro es que, a pesar de las diferencias y las eventuales similitudes, para Arendt, Strauss y Lefort, la Modernidad nos arroja de diversas maneras a un contexto en que el *concepto* ya no presagia el devenir humano, y en el que, por el contrario, la nota principal es el *acontecimiento.* Y eso lleva, o debe llevar, al pensamiento humano a acoger el riesgo, la audacia de pensar, de afrontar las preguntas que conciernen a la vida en común sin un sostén absoluto y sin clausurar la interrogación.

GUILLERMO SIBILIA
UBA

Griselda Gaiada, *"Deo volente": el estatus de la voluntad divina en la teodicea de Leibniz*, Granada, Comares, 2015, 193 pp.

A lo largo del escrito la autora estudia el concepto de *voluntad divina* en la obra de Leibniz siguiendo un doble registro. Por una parte, analiza la *teoría general* de dicha voluntad y, en especial, atiende a los cambios que sufre desde las primeras formulaciones de la década de 1670 hasta el modelo propuesto en la *Teodicea* (1710). Por otra parte, se ocupa del caso concreto que sirve a Leibniz para poner a prueba su teoría, a saber, el *problema del mal*; en particular, examina de modo sistemático las distintas estrategias que propone el filósofo alemán con vistas a demostrar que la voluntad divina no es responsable del pecado. La tesis general que persigue Gaiada en su libro destaca desde el inicio no solo por su originalidad, sino además por poner en tela de juicio las interpretaciones intelectualistas que han tenido preeminencia en los estudios leibnizianos durante los últimos siglos. En efecto, como objetivo principal la autora se propone evidenciar un proceso de autonomización de la voluntad de Dios respecto de su entendimiento, el cual culminaría en los escritos de madurez con el reconocimiento del carácter irreductible que tienen ambas facultades en la elección divina.

En la primera parte del escrito, la autora realiza una "anatomía de la voluntad" (p. 11). Luego de evidenciar la centralidad que tiene este concepto en el combate que Leibniz lleva adelante contra las tesis necesitaristas del siglo XVII y, en particular, contra posiciones afines al spinozismo, Gaiada analiza tanto la primera teoría ofrecida por el filósofo alemán hacia la década de 1680 como el modelo que se consolida en sus años de madurez. Si bien ambas teorías tendrán sus diferencias y desarrollos internos específicos, guardan un objetivo común: ofrecer una explicación de la voluntad de Dios capaz de garantizar al menos un acto (el inicial) que sea *contingente*, *libre* y *espontáneo* y, de este modo, poner un freno a las posiciones necesitaristas tan caras a la filosofía moderna.

En primer lugar, encontramos lo que la autora denomina *modelo del conflicto*. Si bien esta explicación tiene como antecedente fundamental las críticas que el propio Leibniz realiza a las tesis molinistas durante la década de 1670 –años en los que aparece ya la idea de que la elección divina se da en función de puros posibles–, la primera teoría acabada acerca de la voluntad de Dios se consolida recién en la década de 1680. En efecto, recién en estos años hallamos no solo la primera caracterización de la voluntad como un esfuerzo por actuar que tiene por objeto el *bien*, sino además la primera explicación acerca del proceso interno que rige tal acción. Fundándose en el distingo entre la *voluntad particular*, que quiere siempre bienes particulares, y la *voluntad general*, que solo atiende a lo mejor, el filósofo alemán explica la elección divina como una resultante de un combate que tiene lugar al interior de ella misma: "las voluntades particulares entran en conflicto

con la voluntad general, cuya prevalencia llevará al impedimento de alguna de ellas" (p. 28).

En segundo lugar, Gaiada analiza el modelo propio del período maduro, que denomina *mecanismo de las fuerzas volitivas*. A fin de evidenciar las principales características de esta teoría así como de sus deferencias respecto de las posiciones anteriores, la autora presenta un paralelo entre las leyes de composición del movimiento propias de la dinámica leibniziana y sus nociones de *voluntad antecedente* y *voluntad consecuente*. La especificidad de esta segunda teoría descansa en que, si en el modelo del conflicto la resolución estaba garantizada por la victoria de la voluntad general sobre las voluntades particulares (entre las cuales no todas podían efectivizarse), en el mecanismo de fuerzas volitivas la voluntad consecuente se piensa como la resultante de la composición de todas las voluntades antecedentes. Y aun cuando algunas tengan primacía sobre otras, ninguna ha de quedar excluida por completo, pues todas contribuyen en algún grado al resultado final. En palabras de Gaiada, en este caso "el conflicto no queda saldado por la primacía de una voluntad superior, ya que las fuerzas contrarias son igualmente determinantes de la resultante final. Así pues, el cambio fundamental no estaría centrado en una disolución del conflicto, sino en que todas las voluntades antecedentes conservan sus efectos" (p. 34). Este segundo modelo revelaría el punto más elevado en el proceso de autonomización de la voluntad divina en la medida en que, si bien no lo excluye, limita el papel que cumple el entendimiento en el mecanismo que opera detrás de la elección divina, pues "en este modelo, la voluntad no demanda la tarea directiva del entendimiento, sino que todos los requisitos están dados para que ella se resuelva por sí sola" (p. 42).

En la segunda parte del texto la autora aborda el concepto de voluntad divina en conexión con el problema del mal. En particular, presenta un estudio sistemático de las diversas estrategias que Leibniz propone a lo largo de su vida para explicar por qué la presencia de mal en el mundo no contradice la existencia de un ser sumamente bueno, sabio y poderoso. Cabe destacar que el interés de esta segunda parte está puesto en lo que constituye específicamente el núcleo último de la teodicea leibniziana, a saber, por qué la existencia del pecado (esto es, del mal moral) no ha de imputársele a la voluntad de Dios. Para ello ordena las diversas explicaciones del filósofo alemán en *tres grandes estrategias*. La primera sostiene que, si bien Dios es causa total e inmediata de cualquier acto, ello no compromete a su voluntad con los pecados en la medida en que es la criatura quien se erige como responsable de limitar la acción divina. La segunda reduce el mal moral a una consecuencia del orden cósmico que ha de pensarse como una disonancia necesaria para conseguir la *armonía universal*. La tercera descansa en la introducción de los mundos posibles y plantea, por un lado, que el mal metafísico consiste en una privación original de todo individuo (presente al menos como posible en el entendimiento divino) y, por otro, que el mal moral ha de entenderse como una consecuencia del primero. Si bien cada una de estas estrategias es tratada de modo independiente y con gran detalle, en ellas se percibe con claridad el recurso a los dos modelos acerca de la voluntad divina desarrollados en el primer apartado.

Entre las muchas virtudes que tiene el libro de Griselda Gaiada, las cuales esperamos puedan mínimamente vislumbrarse a partir de la presentación esquemática que hemos realizado en los párrafos anteriores, queremos subrayar las tres que creemos destacan sobre el resto. Por una parte, el escrito supera con solvencia el primer gran obstáculo que ofrece el estudio de la filosofía de Leibniz: el conocimiento y manejo de fuentes. En este respecto la investigación presenta una gran solidez no solo por utilizar de manera óptima la miríada de pequeños textos y opúsculos dedicados al tema sin desatender a las obras de mayor envergadura, sino además por incluir las fuentes de los filósofos con los que Leibniz discute, los cuales ayudan a enmarcar y dar sentido a su propuesta. Por otra parte, el libro enseña de forma magistral como la teoría puede –y debe– enlazarse con la práctica. Pocos textos exegéticos encarnan con tanta claridad el lema leibniziano de *theoria cum praxis*, que exige que todo modelo teórico que pergeñe el filósofo se evalúe en función de la utilidad que tenga a la hora de resolver los problemas concretos para el que fue diseñado. En el caso que nos ocupa, la investigación de Gaiada revela con claridad como teoría y práctica se entrelazan en las reflexiones de Leibniz; sus modelos sobre la voluntad divina no se comprenden de forma acabada a menos que se analicen en conexión con el problema fundamental que buscan solucionar: desatar el nudo gordiano de la teodicea, esto es, dar una respuesta acabada al problema del mal. Por último, la tesis general que se defiende en el escrito presenta uno de los máximos logros que puede exigírsele a una investigación en el campo de la historia de la filosofía: es debatible. La enorme erudición no opaca el trabajo de exégesis de la autora, que no solo sabe exponer y hacer uso de los diversos recursos para esclarecer el pensamiento de Leibniz, sino que además logra identificar cada uno de sus puntos conflictivos y ofrece argumentos para asumir una posición original que, cuanto menos, pone al descubierto los escollos que aquejan a las lecturas tradicionales. Por todo ello creemos que *'Deo volente': El estatus de la voluntad divina en la teodicea de Leibniz* constituye uno de los mayores aportes a los estudios leibnizianos de las últimas décadas y, asimismo, marca el inicio de nuevos debates para las venideras.

RODOLFO FAZIO
UBA-CONICET

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES

Todas las colaboraciones deberán ser enviadas por correo electrónico, dirigidas al Comité Editorial de la *RLF* a la siguiente dirección: rlf@retina.ar. Dado que la *RLF* ha adoptado el sistema de arbitraje anónimo, la identidad del autor deberá aparecer solamente en una página separada. Todos los artículos recibidos serán sometidos a la evaluación de al menos un árbitro externo al Comité Editorial. Las colaboraciones deberán estar escritas originalmente en español, portugués o inglés. El Comité Editorial se reserva el derecho de considerar la posible publicación de trabajos traducidos de otras lenguas. Los trabajos presentados deben ser inéditos. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que hayan recibido su aprobación definitiva por parte del Comité Editorial. Una vez aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin la autorización escrita del Comité Editorial. Los autores recibirán sin cargo el archivo PDF de sus contribuciones. El Comité Editorial se reserva el derecho de publicar en la página *web* de la revista (www.rlfcif.org.ar) las contribuciones impresas en la edición en papel.

A) ESTRUCTURA DE LOS TRABAJOS

1 > Todos los trabajos deberán presentarse en un documento *Word* escrito en letra *Times New Roman* de cuerpo 12 con interlineado 1.5. El título de cada trabajo deberá escribirse tanto en el idioma original en el que fue redactado como en inglés. En el caso de los trabajos escritos en inglés, el título deberá colocarse, además, en español. Las citas textuales deberán llevar sangría en el margen izquierdo y escribirse en el mismo tipo de letra que el texto, pero de cuerpo 11 y con interlineado sencillo. Las notas a pie de página deberán escribirse en letra de cuerpo 10 con interlineado sencillo. Las notas a pie de página deberán reducirse al mínimo posible y reservarse, preferentemente, para citas y referencias bibliográficas. Las notas no deberán contener argumentaciones o discusiones filosóficas, ni informaciones de carácter histórico. Tampoco deberá incluirse en las notas el texto original de los pasajes traducidos en el cuerpo del trabajo. No se admitirán notas cuyo texto exceda las diez líneas. En caso de que los trabajos se presenten divididos en parágrafos, éstos deberán estar titulados y numerados correlativamente. No deberán introducirse divisiones o subtítulos dentro de cada parágrafo. Las notas de agradecimiento y/o mención institucional deberán colocarse luego del punto final del texto del trabajo. No deberán colocarse notas al título del trabajo ni a los títulos de cada parágrafo.

2 > Los artículos no deberán exceder las 10 000 palabras; las notas y los estudios críticos, las 6000 palabras, las discusiones, las 3000 palabras y las reseñas bibliográficas las 1500 palabras. El Comité Editorial de la *RLF* se reserva el derecho de

decidir acerca de la publicación de trabajos que excedan la extensión indicada.

3 > Todos los artículos, notas, estudios críticos y discusiones deberán estar acompañados por un resumen (de hasta 120 palabras) en la lengua original en que fueron escritos, junto con tres a cinco palabras clave. También deberán acompañarse de un *abstract* de la misma extensión y de tres a cinco *keywords*. Se recomienda que las palabras clave no repitan las que aparecen en el título del trabajo. Los autores también deberán adjuntar un *curriculum vitae* actualizado que no supere las 120 palabras.

4 > Todos los trabajos deberán incluir al final la bibliografía citada en una única lista ordenada alfabéticamente. Las obras deberán citarse de acuerdo con las normas bibliográficas especificadas en la sección B).

B) NORMAS BIBLIOGRÁFICAS

1 > La RLF ha adoptado para las citas bibliográficas el sistema denominado autor-año. Consecuentemente, las referencias en el texto o en las notas a pie de página deben hacerse de acuerdo con los siguientes modelos:

a) Libro o artículo con número de página: (Habermas 1981: 302).
b) Libro o artículo con número de parágrafo: (Heidegger 1927: § 52).
c) Libro o artículo con número de página y nota: (Quine 1960: 171, n. 2).
d) Libro o artículo con referencia a varias páginas: (Ricoeur 1967: 135 ss.).
e) Obras completas con sigla, volumen y número de página: (Hegel *GW* 11: 279).

2 > Para el caso de las obras de autores clásicos se admitirán las siglas o abreviaturas usuales entre los especialistas, que deberán colocarse en bastardillas. Por ejemplo: (Aristóteles, *De an*. III 2, 426a1-5); (Aristóteles, *EN* VII 1, 1145b10); (Kant, *KrV* A 445 / B 473). Cuando no hubiere siglas o abreviaturas de este tipo, se podrá emplear la referencia a las ediciones consideradas canónicas, o bien a las más conocidas. Deberán evitarse las referencias mediante las fechas de ediciones o traducciones actuales de las obras citadas pero que son anacrónicas respecto de los autores, tales como (Aristóteles 1998: 27) o (Kant 2005: 287).

3 > Cuando se cite una única obra, la referencia bibliográfica deberá colocarse en el cuerpo del texto. Cuando se cite o se aluda a más de una obra o autor, las referencias correspondientes deberán colocarse en nota a pie de página. Deberán evitarse todas las expresiones o abreviaturas latinas, tales como *cfr.*, *idem*, *ibidem*, *op. cit*., y otras semejantes. Las referencias a obras de las cuales no se hace una cita textual deben realizarse según los siguientes modelos:

a) Referencias en el texto: (véase Heidegger 1929).
b) Referencias en las notas a pie de página:

b.1) Un autor y múltiples obras: Véase Ricoeur 1967, 1973 y 1987.
b.2) Varios autores: Véanse Carnap 1932 y Neurath 1934.
b.3) Varios autores y obras: Véanse Quine 1960, 1973 y 1981; Davidson 1967, 1975 y 1984.

4 > Las citas textuales extensas, de tres líneas o más, deben colocarse sin comillas, en letra más pequeña y con sangría en el margen izquierdo. La referencia bibliográfica correspondiente no debe colocarse en nota a pie de página, sino entre paréntesis, después del punto final del texto citado. Las citas más breves, ya sean oraciones completas o partes de una oración, deben insertarse en el texto del trabajo, con letra de tamaño normal y entre comillas dobles, seguidas de la correspondiente referencia bibliográfica entre paréntesis. Todas las citas textuales deberán estar traducidas al idioma en el cual está escrito el trabajo. En el caso de que haya consideraciones de tipo filológico, se admitirán luego de la traducción, las correspondientes palabras o expresiones originales, que deberán colocarse entre paréntesis y en bastardillas, por ejemplo: *(ousía), (tópos ouranós), (quod quid erat esse)*. Las palabras en griego, o en otras lenguas que no empleen el alfabeto latino, deberán transliterarse de acuerdo con las convenciones más usuales.

5 > Las obras mencionadas en el texto y las notas a pie de página deberán listarse alfabéticamente al final, bajo el título BIBLIOGRAFÍA, y citarse de acuerdo con los siguientes modelos.

Libros
Hacking, I. (1983), *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press).

Compilaciones
Hollis, M. y Lukes, S. (1982) (comps.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Blackwell).

Capítulos de libro
Taylor, C. (1982), "Rationality", en Hollis y Lukes (1982: 87-105).

Artículos
Carnap, R. (1950), "Empiricism, Semantics, and Ontology", *Revue Internationale de Philosophie*, 4: 20-40.

6 > En caso de dudas acerca de la manera de citar ediciones y traducciones de las obras utilizadas, ya sea en el texto del trabajo, en las notas a pie de página o en la bibliografía final, los autores deberán remitirse a la obra de Robert Ritter, *The Oxford Guide of Style* (Oxford: Oxford University Press, 2002), en particular al capítulo 15, páginas 566-572.

SUSCRIPCIONES:

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA
LATINOAMERICANA
de FILOSOFIA
Editada en:
Centro de Investigaciones Filosóficas
Miñones 2073 (C1428ATE)
Buenos Aires, Argentina
Fax: (54 11) 4787-0533
e-mail: rlf@retina.ar
www.cifnet.org.ar

En Estados Unidos y Canadá dirigirse a:
BOX 1943 15 Southwest Park
Birmingham, Alabama 35201-1943 U.S.A.
Westwood, Mass 02090
U.S.A.

{ Argentina }

Individuos	$ 375
Instituciones	$ 750

{ Exterior }

Individuos	U$S 35	€35
Instituciones.	U$S 50	€50

+ gastos de envío

Impreso en Tecnoediciones S.R.L.
José Joaquín Araujo 3293,
(1439) C.A.B.A.
Argentina

info@tecnoediciones.com.ar