

FILOSOFÍA

UNA INTRODUCCIÓN PARA

JURISTAS

Edición de
Guillermo Lariguét y
Daniel González Lagier

EDITORIAL TROTTA

Filosofía.
Una introducción para juristas

Filosofía.
Una introducción para juristas

Edición de Guillermo Lariguet
y Daniel González Lagier

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Derecho

© Editorial Trotta, S.A., 2022
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Guillermo Lariguet y Daniel González Lagier, edición, 2022

© Los autores, sus colaboraciones, 2022

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-1364-070-9

CONTENIDO

Presentación: Guillermo Lariguet y Daniel González Lagier

El método filosófico o los métodos filosóficos: *Andrés Crelier*

Filosofía del lenguaje para juristas: *J. J. Moreso*

Metafísica para juristas: *Samuele Chilovi*

Filosofía de la mente y Derecho: *Daniel González Lagier*

Lógica y Derecho: *Pablo Navarro*

La filosofía de la ciencia y el Derecho: *Andrés Páez*

Algunos temas clásicos de la epistemología: *Miguel Ángel Fernández
Vargas*

Una visión iusfilosófica del Derecho: *Manuel Atienza*

Filosofía moral: *Luciana Samamé y Guillermo Lariguet*

Introducción a la filosofía política: El problema de la justicia en el
debate contemporáneo: *Lucas E. Misseri*

¿Qué es la filosofía? Variaciones metafóricas sobre un viejo tema:
Samuel Cabanchik

PRESENTACIÓN

Guillermo Lariguet y Daniel González Lagier

Fue durante una mañana soleada —un hecho habitual en Alicante—, en su universidad, cuando se nos ocurrió (en una conversación que, quizás, no haría prever ese corolario) coordinar *Filosofía. Una introducción para juristas*.

La idea seminal del libro partía de un diagnóstico: fundamentalmente, la percepción según la cual existe una concentración de estudios de filosofía *del Derecho* abocada, predominantemente, a problemas jurídicos o, para decirlo de un modo diferente, a problemas «conceptuales» sobre temas jurídicos. Completaba este diagnóstico la sensación de que las herramientas filosóficas o, más claramente dicho, las disciplinas filosóficas que intervienen en la disección y eventual solución (o disolución) de un problema filosófico se encontraban, en la *formación de los juristas* —y esto vale inclusive para algunos filósofos del Derecho—, dispersas, fragmentadas, o especificadas *ad hoc* respecto de cualquier problema que suscitase un particular interés filosófico sobre el Derecho. A diferencia de los filósofos «más puros», que se forman y trabajan en escuelas de filosofía, el entrenamiento intelectual de muchos juristas en sus correspondientes escuelas de Derecho suele ser, podría decirse, mucho más pragmático si se quiere.

De lo anterior surge la necesidad de una precisión casi inevitable: la formación filosófica de muchos juristas (y esto incumbe, por supuesto, de modo característico, a filósofos del Derecho, pero no solamente) suele presuponer una enorme amplitud de perspectivas, intereses y tópicos, amén de una importante relevancia práctica y sofisticación intelectual. También es cierto que no por asistir a escuelas de filosofía

se logra ser gran filósofo y que, además, muchas escuelas de filosofía suelen mantener actitudes ingenuas, en el peor de los casos indiferentes, a temas atravesados por lo jurídico. Sostener ahora que las referidas actitudes son cuestionables no constituye, como pudiese pensarse, una afirmación basada en consideraciones de tipo *gremial*, sino que es una aserción corroborada por hechos culturales —específicamente, académicos— bastante conocidos, aunque algunos no lo vean así, quizás debido a complejas dosis de autoengaño.

Si tuviésemos que escribirlo con trazo grueso, diríamos que a porciones significativas de juristas esta obra les viene de perlas para aspirar a una formación más integral, mientras que a los filósofos puros no les viene mal prestar más atención a los fenómenos que sin la intervención causal o conceptual del Derecho no pueden explicarse bien. Y aunque la segunda parte del título del presente libro antepone la palabra «introducción», tampoco es, exclusivamente, eso: una mera introducción. Los textos aquí reunidos demuestran, por la hondura de su tratamiento, por el ahínco argumentativo, por la puesta al día de tesis filosóficas, por el ajuste de cuentas con el pasado de cada disciplina, algo que excede cualquier texto introductorio habitual.

Si hablamos de filosofía parece que pisamos un terreno complicado. Si la filosofía es algo, qué sea ese algo no es claro, tampoco, para los cultores del oficio: los filósofos. Desde luego, tampoco lo es ese objeto en el que se empecinan los juristas: el Derecho. Y suele ser la combinación de estas dos complicaciones la que da juego al trabajo filosófico en el ámbito de la teoría jurídica en sus diversas variantes y grados de abstracción o concreción.

La filosofía, por ejemplo, la occidental, tiene una vida que se retrotrae a la noche de los tiempos. Algunos empiezan por los presocráticos, acaso por temor a no tener elementos fiables para ir más hacia atrás. Sigue, como jalón fundamental, el método de la definición de Sócrates, el refinamiento de la dialéctica por parte de Platón y el realismo aristotélico. Como parte de la disputa por una herencia, y en el contexto de cambios culturales profundos en el

mundo antiguo, emergerá con fuerza el escepticismo o las escuelas helénicas (estoicos, cínicos, epicúreos). Cada movimiento marca tensiones con lo que está atrás y con lo que sigue. La patrística será un paso de baile diferente hacia especulaciones teológicas que continuarán siendo desarrolladas con refinamiento en la Edad Media, por ejemplo, por los «maestros de artes» de escuelas como la de París. La cosmovisión medieval será desafiada por los espectaculares descubrimientos científicos datados durante el Renacimiento. Los filósofos modernos, con más atención hacia lo empírico (p. ej., Locke) o hacia lo racional (p. ej., Descartes) producirán «giros» tan importantes —y a veces olvidados— como los giros de los que se hablará en el siglo XX, por caso, el «giro lingüístico». No pretendemos, aquí, efectuar una rigurosa historia, secuenciada hasta el desmayo, de la evolución de la disciplina. Digamos, más bien, que la filosofía tiene unos supuestos procedimientos, estilos escriturales, modos de evaluar argumentos, métodos, sobre los que se busca avanzar la disciplina como un todo. La filosofía vista desde el vuelo de un águila exhibe un nexo inescapable con el ejercicio de la duda, con el trabajo moroso de cierto cavilar sobre ciertos conceptos. Pero hay más: la filosofía reflexiona sobre sí misma. En una especie de autofagia, al decir de Jacques Bouveresse, o de metafilosofía, los filósofos destinan sendos ensayos a preguntarse y responderse qué es la filosofía como sustancia y como actividad. Y en complemento, la pregunta acerca de qué implica —a nivel epistémico, cuanto ético— ser filósofo.

A diferencia de otras disciplinas, sobre todo del ámbito científico, en la filosofía, concebida globalmente, parece ser parte de su juego, o de su mundo de vida interna, el que los procedimientos, estilos, métodos, la excelencia argumental no aglutinen un consenso fuerte.

Por caso, la idea de que la filosofía se divide en tradiciones no es de tanta ayuda como, a veces, se suele pensar, con algo de negligencia, guiados, más bien, por comodidades o estereotipos. Aunque haya una tradición fenomenológica, marxista, tomista, pragmatista, analítica,

hermenéutica, los lazos entre estas tradiciones suelen ser más fuertes de lo que es habitual admitir. Cada una de estas tradiciones, además, y lo sabemos, tienen un transitar complejo que parece designar familias (armónicas y no armónicas) dentro de las mismas.

Las cosas se vuelven más interesantes cuando se discute sobre modos de aproximarse a lo filosófico. Aquellos que privilegian lo conceptual, lo reconstructivo, lo sincrónico, no pueden negar, so pena de tozudez, que la filosofía puede verse diacrónicamente, en movimiento, a través de su historia. Sin embargo, la historia de la filosofía, o el modo de historiarla, es, también, parte de un problema filosófico, pues no son unívocas las nociones ni de historia, ni las nociones de problema. Para algunos filósofos, los analíticos hacen historia de modo salvajemente anacrónico, tratando al *Gorgias* de Platón como un artículo recién publicado en *Mind*, para otros hacer historia mediante genealogías, como pedía Nietzsche, no está exento del problema de cómo comparar nuestro horizonte de comprensión del pasado con el horizonte en su fuente de origen. Así, la hermenéutica de Gadamer vendría a testimoniar la obsesión por el problema de cómo comparar horizontes de comprensión histórica diferentes.

Veamos ahora otro punto controversial clásico. Así, respecto de la expresión ‘problemas’, algunos filósofos pueden sentirse impacientes, si no furibundos incluso, como recuerda la anécdota sobre el atizador que Wittgenstein esgrimió frente a Popper al discutir sobre la existencia —o no— de genuinos problemas en filosofía. Probablemente la anécdota se explique no solo por el carácter de los discutidores. Más bien, parece que no está claro qué línea, si la hay, separaría, para algunos, la idea de tener un problema genuino de la de estar simplemente frente de un pseudoproblema. Más aún, al comienzo hablábamos, quizás con algo de prisa, de problemas conceptuales. Empero, en áreas como la epistemología, la filosofía del lenguaje, la estética, la filosofía de la técnica, sin dejar de mencionar a

la filosofía jurídica, moral o política, o de la economía, los principales problemas son «normativos» o «axiológicos» y no solo «conceptuales».

Por lo recién enunciado, no es claro qué hace que un problema sea conceptual y si todos los problemas filosóficos que valen la pena son conceptuales. Fue Nietzsche quien, con astucia, provocaba la paradoja de pensar que los conceptos son imposibles, que la definición de términos es una quimera, pues los referentes cambian; sin embargo, su tesis misma tiene un componente conceptual. Posiblemente por datos como este, las paradojas sean parte, también, y de modo perentorio o ineludible, el combustible, necesario, e inevitable, de la filosofía. Cuál es la actitud vital, ya no digamos lógica frente a las mismas, es parte del repertorio de problemas filosóficos.

Hasta aquí, una apretada presentación del espíritu de esta obra filosófica. Si tuviésemos que escoger una palabra para sintetizar lo dicho hasta ahora, podríamos hacerlo con la palabra «desacuerdo». Los filósofos, parece, revelamos nuestra identidad en el desacuerdo. Empero, y parejo con una disquisición que hicimos antes sobre la noción de problema filosófico, ¿los desacuerdos filosóficos son genuinos o falsos? Las teorías que responden a esta pregunta son, nos tememos, también filosóficas. De modo que hay en la filosofía algo así como una serpiente que se muerde la cola. Una metáfora que se liga con aquella otra que empleamos citando a Bouveresse: la idea de autofagia en la filosofía.

De todas maneras, un lector no entrenado en la filosofía podría pensar que los filósofos somos sujetos veleidosos que nos contentamos solo con desacordar. O, para decirlo de otro modo, con discutir con el afán de destruir toda tesis que se nos presente. A lucirnos, destituyendo al oponente, incluso con armas no solo lógicas, sino hasta retóricas. Aunque es una parte esencial del quehacer filosófico — en tanto que sea entendido como actividad argumentativa peculiar— articular la *pars destruens*, es innegable que muchos filósofos también propendemos a la *pars construens*. Esta expresión indica que nos damos cuenta, a la hora de discutir, que es más difícil construir

buenos argumentos y presentar buenas intuiciones que el fugaz espectáculo de destruir en un minuto lo que llevó años edificar. Por eso quizá Peirce componía la imagen de filósofos que buscan cooperar en el marco de una comunidad extendida a lo largo del tiempo. Aprendemos de los filósofos del pasado, buscando mejorar la manera en que veían un problema. E incluso más: quizás haya un potencial filosófico muy fecundo en los «errores filosóficos». Aunque, emplear la palabra ‘error’ para hablar de filosofía no implique tener en claro el estatus y tipos de errores en juego en la filosofía.

Esta obra está compuesta por once trabajos escritos por filósofos, y juristas-filósofos, de diversas universidades y países. Arranca con una amplia y ponderada consideración del profesor [Andrés Crelier](#), de la Universidad de Mar del Plata, sobre el método o los métodos filosóficos. El empleo del singular, de un lado, y el plural, del otro, para referirse al método, enlaza, en parte, con las consideraciones previas que hemos realizado. Aunque, por una parte, parece ser altamente descriptivo indicar la existencia de tribus filosóficas, por la otra, no deja de ser un problema —otra vez filosófico— si la mejor comprensión de la filosofía no debería radicarse en la identificación —también problemática— de un método único.

A continuación, viene el turno de la filosofía del lenguaje presentada por el profesor [José Juan Moreso](#), de la Universidad Pompeu Fabra. Si un marcador histórico-conceptual de la disciplina está dado por el «giro lingüístico», un antes, un después del mismo, las preguntas no cesan de emerger. ¿Son todos los problemas filosóficos, finalmente, rompecabezas lingüísticos, en cuyo caso bastaría la lingüística, junto a sus ramas disciplinares, y no la filosofía, para poder nombrar correctamente el mundo? ¿Son los problemas lingüísticos entidades idénticas a lo que denominamos problemas conceptuales? Desde que está claro que no es solo la tradición analítica la patrona de dicho giro, de que incluso en autores de la hermenéutica, como Heidegger, está planteada la atención sobre el lenguaje, los temas mencionados párrafos atrás, sobre la disputa a

nivel de tradiciones y método, vuelven a surgir. Moreso, sin embargo, no se queda encallado aquí, sino que nos muestra las variantes locutivas, ilocutivas y pragmáticas del lenguaje, los intrínquilis del mismo, y sus conexiones fértiles con el Derecho.

En parte por la intuición sobre la importancia del lenguaje como soporte expresivo de inferencias, pero en otra dimensión porque el lenguaje no agota la realidad del filósofo, el profesor [Samuele Chilovi](#), de la Universidad de California, nos introduce en la metafísica analítica. El soporte de nuestras afirmaciones sobre el mundo no puede ser meramente conceptual. Yendo más lejos que la célebre discusión entre nominalistas y realistas, el estudio de Chilovi, en perspectiva más analítica que histórica, se pregunta por la naturaleza del asiento de nuestras afirmaciones e inferencias. Y ese asiento, para decirlo con Quine, tiene que ver con lo que existe (aunque la nada es también un problema metafísico). Para ello, términos cruciales, a la vez que controversiales, como la palabra ‘superveniencia’, aparecen aquí en un intento de suministrar una base más firme para la conexión entre aspectos disímiles del mundo: por ejemplo, los fácticos y los valorativos. Su propuesta de un *grounding* para conectar unas cosas con otras debe ser leída con atención por todos, pero aquí, en especial, por los juristas que efectúan aseveraciones que parecen presuponer alguna conexión compleja entre estados de cosas discernibles. En particular, Chilovi reconstruye el debate estándar entre positivismo jurídico y antipositivismo en términos de una teoría del *grounding*, o sea, del tipo de hechos que son la base de otros hechos y aseveraciones.

La filosofía de la mente es el siguiente capítulo, escrito por el profesor [Daniel González Lagier](#), de la Universidad de Alicante. Si estructuramos el mundo sobre la base de categorías metafísicas, que exponemos de modos diversos en articulaciones lingüísticas, no es menos cierto que dichas estructuraciones forman parte de la mente. Pero no es claro qué es la mente y si esta palabra no remite a una ontología imposible. La discusión sobre qué son los estados mentales

(creencias, deseos, emociones, intenciones...) no constituye una obsesión solo de aquellos que pretenden encuadrar las perspectivas de la primera, segunda y tercera persona en su justo lugar: el enorme problema del libre albedrío *versus* el determinismo físico (también un tema metafísico) está presente desde el momento mismo en que analizamos las posibilidades de hablar en forma inteligible de tener una mente como algo diferenciado, por sus estados, de contar con un cerebro. Dado que los juristas utilizan categorías mentales, por ejemplo, el dolo, la culpa, o que se interesan por las emociones en contextos diversos, esta introducción se vuelve imprescindible.

Se ha hablado en varios tramos anteriores del lenguaje, de afirmaciones e inferencias. Esto nos conduce a la lógica introducida aquí por el profesor argentino, investigador del Conicet, [Pablo Navarro](#). Y no olvidemos ahora las negaciones, las conexiones y disyunciones de frases de un discurso, por caso jurídico, y del papel de la lógica clásica para entender ciertos aspectos significativos del Derecho. Si la lógica es aplicable a un mundo de normas constituye un interrogante que suele plantearse. La cuestión, por ejemplo, de si las normas no son verdaderas o falsas puede verse como un signo de alguna clase de problema que está en los albores del surgimiento de la llamada «lógica deóntica». En un ámbito más amplio, la pregunta de si el Derecho puede reconstruirse de manera semejante a lo que los lógicos llaman «sistema», y por tanto a asumir alguna noción de consecuencia lógica, de norma «implícita», no deja de tener atractivo si partimos de ver al Derecho en el marco de un positivismo jurídico más bien de tipo sociológico que solo acepte «hechos sociales», o institucionales, pero no más que eso. Más específicamente, la lógica deóntica se mueve sobre el trasfondo de otra cuestión: si es posible, y hasta dónde, vincular enunciados de un lenguaje prescriptivo mediante el condicional material. Esta cuestión forma parte de un *locus classicus* de la materia. Entre otras razones conocidas, ello es así porque los juristas suelen enfrentar excepciones para las reglas cuya sola presencia parece vindicar la necesidad de una lógica alternativa: la

de condicionales derrotables. Pero ¿son estos condicionales la mejor manera de captar una práctica como la jurídica?

Un objeto de preocupación persistente de los filósofos de todos los tiempos, pero con mayor consciencia a partir de los inventos y descubrimientos científicos que, en modo vertiginoso, principian con el Renacimiento, es la ciencia. Y de esta área disciplinar trata con su capítulo sobre la filosofía de la ciencia [Andrés Páez](#), profesor colombiano de la Universidad de los Andes. Aquí puede adelantarse una comparación. Mientras Pablo Navarro se concentra más en la lógica deductiva, y en relación, en particular, con los enunciados normativos, Andrés Páez se detiene en la inducción y su mirada apunta hacia lo que los juristas por lo general denominan ‘enunciados probatorios’, o sea, enunciados fácticos. La inducción es un problema filosófico porque no garantiza completamente que nuevas evidencias destronen conclusiones jurídicas. ¿Cómo compaginar, entonces, la naturaleza inductiva de los enunciados probatorios con la necesidad de seguridad jurídica o con la exigencia de respetar el principio de inocencia? La pregunta es válida si admitimos que las exigencias de seguridad y respeto del principio de inocencia demandan que los jueces arriben a conclusiones que eliminen, en lo posible, cualquier alternativa que pueda erosionar tales exigencias. Sin embargo, el carácter inductivo de una inferencia no elimina alternativas como sí lo hace una conclusión deductiva. Preguntarse si es posible o no esta compaginación entre inducción y las mencionadas exigencias normativas es uno de los problemas más áridos de esta disciplina. Antes de inmiscuirse con estos contenidos importantes, Andrés Páez discute los clásicos temas de corroboración y falsificación de enunciados, así como nos presenta una disquisición sobre el estatus de las hipótesis judiciales y su grado de derrotabilidad.

A menudo, nuestros filósofos emplean los sintagmas «filosofía de la ciencia» y «epistemología» de modo intercambiable. En el ámbito anglosajón, en cambio, aunque converjan en ocasiones, los temas de una y otra disciplina están bien distinguidos. ¿Qué significa saber que

un sujeto *S* sabe que *p*? En parte, podríamos retrotraernos a la filosofía de la mente: «saber que *p*» es parte de un estado mental. Sin embargo, el investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, [Miguel Ángel Fernández Vargas](#), aborda el tópico como debe ser, recorriendo los temas centrales, sin por eso volverse obvio. La gran pregunta de la epistemología es determinar qué acto cuenta como conocimiento — general, ordinario— genuino. Miguel Ángel Fernández Vargas, por supuesto, nos muestra cómo esta determinación está asaltada por un problema simultáneo que recorre buena parte de la filosofía. Y es el problema del escepticismo: ¿existe un mundo externo? ¿Existen otras mentes? ¿Cuán fiables son nuestras autoadscripciones mentales? Por supuesto, al intentar derrotar o, al menos, domesticar el escepticismo emergen temas sobre la fundamentación del conocimiento. ¿Es posible todavía seguir siendo fundamentista o el coherentismo es una mejor versión? Temas, como se aprecia, que hunden sus raíces en vecindades como las estatuidas por la pregunta de cómo entender la naturaleza de la verdad como concepto filosófico. Un concepto que, en aras de poder elucidar, demanda, para empezar, a distinguir entre conocimiento empírico y conocimiento *a priori*. Una verdad empírica no tiene el estatus lógico de una verdad *a priori*. Pero, en ambos supuestos, y comoquiera que sea, parece claro que el conocimiento no es un mero producto. El proceso de conocer surge como un tema central, pero ¿basta con una concepción deontologista de satisfacción de la responsabilidad epistémica por conocer? ¿O será menester volver a Aristóteles para hablar, como mantienen hoy varios epistemólogos, de virtudes epistémicas?

Sigue al capítulo recién descrito una de las frutas del postre. Pues si, al fin y al cabo, pensamos en formar integralmente juristas, la filosofía del Derecho es la invitada especial. Por eso, convocamos a [Manuel Atienza](#), filósofo del Derecho de habla hispana, profesor de la Universidad de Alicante, para que proponga su visión de la disciplina. Una visión, que, para ser clara, a la vez que esclarecedora, que no es

exactamente lo mismo, requiere de la larga experiencia de un filósofo y jurista como él, que ha combinado el estudio y enseñanza de la historia de la disciplina, con el análisis riguroso de sus conceptos fundamentales. A esto se añade que Atienza es el principal aportador a una noción argumentativa de la filosofía jurídica, de lo jurídico y del modo mismo de entender el trabajo del filósofo. Sus críticas al positivismo jurídico no lo llevan al fácil y enlodado fenómeno del neoconstitucionalismo. Su defensa de un postpositivismo puede verse como el esfuerzo de capturar los elementos morales del Derecho sin, por ello, renegar de la dimensión institucional y autoritativa del mismo.

Con independencia conceptual, pero también con proximidad a los temas y conceptos de la filosofía del Derecho, la filosofía moral es presentada por la profesora argentina [Luciana Samamé](#), de la Universidad ecuatoriana Yachay Tech, y por el profesor argentino de la Universidad del Litoral, e investigador del Conicet, [Guillermo Lariguet](#). Solo por mostrar cómo las hebras de cada una de las disciplinas que estructuran esta obra se entrecruzan, los autores, al hablar de filosofía moral, abordan cuestiones que enraízan en disciplinas como la filosofía del lenguaje (distinguiendo tipos de enunciados morales), en la filosofía de la mente y la metafísica, mencionando el tema del libre albedrío y proponiendo una distinción, canónica, se podría decir, entre tres ramas de la filosofía moral: la metaética, la ética normativa y la ética aplicada. La metaética es un área de mucho vigor en estos días, después del vendaval, luego apaciguado, del positivismo lógico. Sin embargo, es una controversia cuánto de «meta» hay en ese prefijo *meta-* que acompaña al vocablo ética. Para ciertas perspectivas, la metaética no carece de implicaciones sustantivas. Pero esto puede tener dos consecuencias bien diferentes: o bien no hay, propiamente hablando, metaética, como propugna, por ejemplo, Ronald Dworkin, o bien la metaética existe, pero de un modo alternativo a como el positivismo lógico la entendía. La ética normativa, por su parte, es un área pujante porque, a través de la

misma, se abordan los ansiados temas sustantivos de la moral. Sin embargo, el hecho de si la empresa crucial de la ética normativa pasa o no por fundamentar la disciplina normativamente es una cuestión que se vuelve filosófica por pleno derecho. Finalmente, la rama desde hace tiempo más difundida, inclusive en medios no académicos, es la de la llamada ética «aplicada». Expresiones como ética médica, ética jurídica, ética empresarial, bioética son formas alusivas de la ética aplicada. Con todo, es un problema filosófico si la idea de una ética aplicada es inteligible. Autores como MacIntyre piensan que la noción «aplicada» descansa en un error porque solo estamos aplicando principios generales a temas concretos. Los autores no se arredran frente a este ingenioso argumento, sino que intentan darle la vuelta al asunto indicando que, si la noción ha de ser inteligible, y por tanto ha de recogerse el guante de MacIntyre, hay que ponerse a pensar seriamente en si hay, y en qué consistirían, modelos de aplicación ética.

También, con su autonomía conceptual robusta, pero indudablemente vecina a lo jurídico, se halla la filosofía política. Si los juristas persiguen de algún modo lo justo, la disciplina en cuestión no puede preterirse en ninguna introducción global a la filosofía. El profesor argentino, ahora visitante en la Universidad de Alicante, [Lucas Misseri](#) aborda la disciplina con una mirada meticulosa. Arranca por situar, históricamente, pero también conceptualmente, la clase de debate que está interesado en presentar. Y para ello, y por razones que podrían denominarse «canónicas», inicia con la reconstrucción del pensamiento de John Rawls. Decir filosofía política y decir teorías de la justicia es hablar de modo, quizás no totalmente intercambiable. Pero sí que las teorías de cómo distribuir cargas y derechos en las sociedades, y de cómo fundamentar o no el castigo y la compensación por el daño, son parte nuclear de la disciplina. Y Rawls, ya lo hemos dicho, para un canon muy extendido, es el autor del que hay que partir, para seguirlo, para enmendarlo, para completarlo, para discutirlo. El profesor Misseri, por ello, presenta la doctrina rawlsiana

en aspectos esenciales. Por supuesto, esto es el arranque, pues luego, Lucas Misseri, pasa revista a concepciones de la distribución *per se*: palabras clave como ‘prioritarismo’, ‘suficientarismo’, teoría de las ‘capacidades’ surgen naturalmente de su reconstrucción. Finalmente, un contraste con teorías rivales como el republicanismo, el feminismo o el marxismo analítico tienen lugar en su capítulo, volviéndolo, en un sentido muy básico, un trabajo completo.

Nos hemos dejado para el final un plato fuerte. Quizás por algo de manía analítica, nos ha parecido que el capítulo «¿Qué es la filosofía? Variaciones metafóricas sobre un viejo tema», escrito por el profesor de la Universidad Nacional del Litoral y de la Universidad de Buenos Aires [Samuel Cabanchik](#) debía dar un colofón a esta obra. Alguien podría preguntarse por qué la pregunta sobre qué es la filosofía, dados sus rasgos básicos, aparece al final, y no al comienzo. Sin odiosas discusiones de método, hemos querido, primero, que el lector se introduzca a las principales disciplinas y tópicos filosóficos. Al hacerlo así, el lector, que va de comienzo a fin, en el estilo tradicional de lectura, llega mejor equipado para apreciar la perspectiva de Cabanchik. Por supuesto, al decir esto, no somos dogmáticos ni imponemos al lector un orden de lectura. El lector puede leer esta obra como desee, como necesite. Y, si es así, el orden no importa demasiado. Pero, así como Herbert Hart no da una respuesta telegráfica sobre qué es el Derecho al comienzo de su *The Concept of Law*, la respuesta de Cabanchik al principio, hubiera sido, quizás, lo que en jerga popular de cine llamamos un *spoiler*. Dejamos al lector que disfrute, entonces, la lectura desafiante que nos propone este capítulo referido al gran tema: qué es la filosofía, qué es ser un filósofo. Tema grande por su alcance general y por su larga prosapia.

EL MÉTODO FILOSÓFICO O LOS MÉTODOS FILOSÓFICOS

*Andrés Crelier**

¿Hacia dónde mira el búho de Minerva de la filosofía?

En *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Hegel comparó de manera célebre a la filosofía con un búho que levanta vuelo al anochecer (Hegel 2012, Prefacio). Sin discutir las interpretaciones de esta imagen, la mirada hacia el pasado sugiere que la filosofía no requiere un método de trabajo, pues se halla más cerca de una descripción de lo que ha sucedido, aunque esta descripción sea más abstracta que en otras disciplinas. Más aún, la mirada del filósofo estaría alejada de toda discusión normativa sobre lo que resulta moral o legalmente correcto, o de los principios o reglas que lo determinan.

Esta interpretación de la tarea filosófica tiene al menos dos inconvenientes. Primero, no toma en cuenta que la filosofía se ocupa de problemas vigentes, o en vías configuración, y peor aún, de temas de los que tenemos un conocimiento incompleto y pocas certezas. Segundo, no tiene en cuenta que incluso la reflexión sobre lo que ya no puede cambiarse requiere un método de reflexión adecuado.

Respecto del primer punto, más que un búho noctámbulo, la filosofía contemporánea parece un ave curiosa que, desde temprano, se acerca a terrenos que no son los propios, donde no tiene en principio derecho a discutir conceptos o ideas, pues no tiene ni la formación ni las credenciales para ello. Respecto del segundo, la adopción de un método de trabajo no parece fácilmente evitable. Como señala Ricardo Maliandi:

Cada vez que tematizamos algo (es decir, cada vez que problematizamos, o teorizamos, o investigamos, etc.), lo hacemos —si no nos dispersamos desordenadamente— con algún método, seamos o no conscientes de ello. El método es la actitud formal adoptada en la

tematización [...] solo el saber ordenado o sistemático puede pretender para sí la condición de saber «científico» (o «filosófico»), y un saber semejante es el que se alcanza mediante la utilización de un método (Maliandi 2004: 79 ss.).

En este mismo sentido, podemos constatar que para los propios filósofos, la reflexión sobre el método es parte de su tarea, que consiste en parte en explicar los pasos que debemos seguir cuando encaramos una investigación.

Mi propuesta en este capítulo es acercarme de manera introductoria y reflexiva al tema del método —o los métodos— de la filosofía. En primer lugar, trataré cuestiones metametodológicas relacionadas con la finalidad de la investigación, el tema por tratar y las posiciones antimetodológicas. En segundo lugar, reseñaré el modo en que algunas tradiciones canónicas han entendido su método de trabajo. Finalmente, discutiré un problema que, a mi modo de ver, resulta transversal a esta discusión en sus aspectos históricos y problemáticos, a saber, la relación metodológicamente relevante que existe entre la discusión conceptual y la evidencia empírica¹.

1. *Problemas metametodológicos*

a) La finalidad del método

¿Resultan independientes los fines adoptados en la investigación filosófica respecto de los métodos para llegar a ellos? Para obtener algún indicio que permita responder a esta pregunta, indagaré una serie de objetivos usualmente perseguidos a lo largo de la historia, empezando por el objetivo predilecto de la tradición occidental, buscar la verdad.

a.1) La *búsqueda de la verdad* constituye para muchos filósofos el objetivo principal adonde debe conducir el método adoptado. Esto es así al menos desde la filosofía platónica, que subsumía la tarea argumentativa en una intelección de las formas ideales, donde se

identifican aspectos normativos (el bien) y epistemológicos (la verdad) (como expresa el *locus classicus* de la alegoría de la caverna, *República*, 514a ss.). Si bien el método utilizado es una argumentación dialéctica que opone tesis y objeciones para clarificar los conceptos, la finalidad solo se alcanza cuando se captan los conceptos en su estado ideal. A su vez, aparece en la filosofía platónica algo que distingue a la tradición de otras formas de búsqueda de la verdad, el hecho de que el método argumentativo no puede dejar de estar ausente en la búsqueda del conocimiento verdadero.

En contraste con esta relación entre el objetivo y el método, nuestra tradición occidental también contempló, al menos desde los sofistas, la idea de que el propósito de la filosofía consiste en convencer a los posibles rivales argumentativos, es decir, refutarlos o persuadirlos sin otro interés ulterior. En este caso, el uso de la argumentación constituye una meta en sí misma, y la búsqueda de la verdad queda fuera de juego (como sucede también en algunas formas contemporáneas del pensamiento denominado posmoderno). Como resultado, se configura una doble opción que, a mi modo de ver, podría considerarse recurrente en filosofía. Cuando la verdad es la meta, la argumentación suele ser el método (aunque esto es algo propio de nuestra tradición). Cuando la argumentación (entendida como un procedimiento formal) se transforma en un fin en sí mismo, la verdad pierde relevancia, y como consecuencia la tarea argumentativa termina identificándose con la persuasión.

Pero también existe una opción intermedia, pues la verdad no solo guarda relación con los argumentos esgrimidos, sino que resulta compatible con la pretensión de convencer o incluso de persuadir con medios retóricos, como se advierte en el ámbito legal. Para algunas posiciones, incluso, la idea de la verdad se identifica con la del consenso logrado en un proceso de discusión, entendido especialmente como un objetivo ideal que guía la investigación (Peirce, Habermas y Apel).

Como ha sido indicado por la ética discursiva, existen presupuestos comunicativos de la práctica de argumentar (cf. Crelier 2010). Ante todo, la propuesta y la defensa de argumentos requiere tomar en cuenta la posible validez de los argumentos ajenos y la posible aceptación de que «el otro puede tener razón» (dicho en términos hermenéuticos). En caso de que no se tengan en cuenta los argumentos ajenos, la propia posición se verá implícitamente cuestionada, como si en un juicio legal se excluyera la participación de alguna de las partes (algo que raramente se hace de manera explícita).

Para esta corriente filosófica, analizando el método podemos conocer cuál es la meta allí presupuesta, pues entre las reglas de una argumentación auténtica se encuentra la de que su propio sentido o razón de ser consiste en obtener una verdad sobre el asunto discutido (Apel y Habermas). Para otros, el mero análisis del medio que usamos en una discusión nos indica justo lo contrario, que el propósito presupuesto es tan solo persuadir (Rorty). Sin entrar en esa discusión, me atengo al hecho de que la tarea filosófica suele incluir tanto la búsqueda de la verdad mediante argumentos como la intención de persuadir, y de que suele existir un vínculo entre ambas dimensiones.

a.2) Además de la búsqueda de la verdad (o eventualmente de verdades), existe la meta en apariencia menos ambiciosa de *resolver un problema* determinado. En esto existe una amarga tradición de reconocimiento de que la filosofía no es como las otras ciencias, pues no ha logrado resolver de manera definitiva los problemas que ha encarado.

Pero existen de todos modos algunos ejemplos concretos en los que la discusión sobre temas teóricos ha sido saldada, aunque con posterioridad a su planteo original. Así, Berkeley y Descartes propusieron dos teorías diferentes e incompatibles sobre la visión de objetos en profundidad. Desde el lado empirista, se sostenía que la representación de la profundidad era fruto del aprendizaje mediante mecanismos asociativos que operaban sobre primitivos sensoriales

(asociaciones entre el movimiento hacia el objeto y esfuerzos para enfocar, etc.). Descartes, por el contrario, pensaba que había mecanismos innatos que inferían la profundidad a partir de constricciones geométricas (líneas y ángulos entre los ojos y los objetos, a partir de los cuales los mecanismos innatos inferían la distancia). Como concluye Susan Carey, este debate —que hoy veríamos como más cercano a la psicología o la fisiología— ha sido dirimido de manera definitiva a favor del innatismo cartesiano (Carey 2009: 30 ss.).

La resolución de problemas prácticos, que pueden ser morales, políticos o legales, corre por otros carriles. Mientras que en las cuestiones teóricas puede suceder que el problema permanezca irresuelto a pesar de una creencia generalizada en contrario, no tiene sentido pensar que un problema legal, que tiene la forma de un conflicto de intereses, sigue vigente cuando se ha logrado un consenso completo (no una mera «mediación») entre todos los afectados sobre cómo ha de resolverse resolución.

Finalmente, en lugar de resolver un problema se ha planteado la finalidad de «disolverlo» o incluso de dar razones para no aceptarlo como un problema genuino, en un sentido incluso «terapéutico» que nos libera de la presión psicológica de tener que resolverlo (menciono aquí a la tradición heideggeriana y wittgensteiniana). A mi modo de ver y en contra de lo esperable, el propósito de disolver los problemas no implica menores esfuerzos reflexivos. Al contrario, se suma ahora la tarea de mostrar a la comunidad filosófica que los problemas establecidos eran «pseudoproblemas» que deberían ser dejados de lado.

a.3) Dado que los problemas filosóficos raramente se resuelven o se disuelven por completo, llegamos a la propuesta de intentar al menos *clarificarlos*, lo cual eventualmente deja en mejores condiciones para resolverlos (o disolverlos). Esto puede involucrar distintos procedimientos, ante todo el análisis *en* partes y *de* las partes que constituyen el nudo problemático, siguiendo la propuesta

metodológica cartesiana adoptada por la filosofía analítica en el siglo XX (cf. más abajo).

Sin embargo, a menudo se ha señalado que la tarea de definir los conceptos que conforman un problema posee limitaciones. Así, para algunos resulta innecesario, en filosofía del derecho, definir conceptos como «ley», no solo porque la definición depende en parte de un conocimiento previo de ese concepto, sino porque una mera definición no ayuda a ofrecer argumentos, que podrían incluso ser sesgados por la definición inicial (Hart 2012: 14-17). Por ello, el método de clarificación puede consistir en clarificar las tesis y argumentos vertidos sobre el tema; o alternativamente en explicitar sus posibles consecuencias, como piensa el pragmatismo filosófico (cf. más abajo).

Asimismo, la clarificación puede tomar la forma de una *reconstrucción de los presupuestos* del problema, cambiando con esto el foco de atención, que se dirige ahora hacia algo más «profundo» que el problema de superficie. En esta concepción, la filosofía se diferencia de otros saberes porque su objetivo no es descubrir algo nuevo o adquirir conocimiento empírico, sino sacar a la luz un conocimiento que ya posee quien reflexiona. En el *Fedón* de Platón, la reflexión está guiada por preguntas pertinentes que permiten recordar un conocimiento adquirido antes de nacer.

A diferencia del conocimiento ubicado «más allá» propio de la filosofía platónica y que ese procedimiento busca reconstruir, la tradición trascendental kantiana propone reconstruir un conocimiento «más acá» de la experiencia, justamente sus condiciones de posibilidad. En el ámbito moral, Kant no intenta enseñar algo nuevo, sino explicar un saber que todos los hombres tienen y de hecho usan en la vida práctica (Kant 1999). Generalizando, el intento por esclarecer los presupuestos pertenecientes a un ámbito «irrebasable» ha abordado terrenos como la percepción (fenomenología), la existencia o ser-en-el-mundo (Heidegger) o la argumentación (Apel y Habermas).

Pero el ámbito por reconstruir también puede ser contingente, como los diversos aspectos de una lengua natural o los presupuestos culturales e históricos de una manera de ver el mundo, con la consecuente tensión entre la proclama de que la filosofía se enfoca en lo contingente, y la elaboración de conceptos generales que, por su propia naturaleza, parecen suponer una validez no sometida al cambio histórico. Tanto en los terrenos contingentes como en aquellos que no lo son, la reconstrucción involucra una paradoja, pues bajo la apariencia de que se obtiene algo nuevo, se indaga lo ya sabido.

Finalmente, la filosofía también ha intentado clarificar o reconstruir el «marco conceptual» de otra disciplina; ya sea pontificando desde un conocimiento más «profundo», ya sea como sierva de un campo autónomo y más firme del saber. Han de contarse aquí tanto las ciencias naturales (para las corrientes positivistas) como las humanísticas (para las corrientes más afines a la sociología, el derecho y la historia); e incluso los fenómenos artísticos (para la hermenéutica). Cuanto más nos acercamos a los debates actuales, constatamos que no existe disciplina que no cuente con su correspondiente «filosofía de».

Respecto de las reflexiones sobre el saber científico, se esconde aquí una paradoja. Desde la modernidad, se acepta ampliamente que el ámbito científico es el que más credenciales posee en cuanto conocimiento auténtico de un sector de la realidad. Pero se define actualmente no tanto por haber entrado «en la senda segura de la ciencia» (Kant) que por su carácter *fallible*. ¿No pierde entonces el tiempo la filosofía, una empresa que busca claridad y firmeza para sus razonamientos, ocupándose de conocimiento inestable y cambiante por naturaleza?

Dejando estas cuestiones a un lado, es momento de extraer una conclusión provisional: si se piensa que la finalidad de la filosofía es la explicitación o reconstrucción de un ámbito irrebasable, contingente o científico, el método tiende a confundirse con el objetivo adoptado, pues consistirá también en una tarea reconstructiva o explicitatoria.

a.4) En mi breve recorrido por las metas de la filosofía y su relación con los métodos que pueden adoptarse, debe mencionarse la meta de *transformar la realidad*, con lo cual se entiende usualmente la realidad social. Se trata de un sueño largamente acariciado por importantes pensadores de nuestra tradición occidental, aunque quizás no con igual fuerza en otras tradiciones de pensamiento. Está presente al menos desde Platón, quien elaboró un programa de transformación social en su *República* e hizo intentos (fallidos) de influir programáticamente en tiranos poderosos.

Este propósito tiene diversas expresiones, desde la propuesta de una transformación directa que reniega (o proclama que reniega) de toda demora en una inútil contemplación de ideas (Feuerbach y en cierto modo la tradición marxista, prescindiendo de su compleja elaboración teórica); pasando por una versión intermedia, como la propuesta de transformación indirecta fruto del trabajo en el terreno de la filosofía práctica (recordemos la idea aristotélica de que investigamos en ética para ser felices); hasta llegar finalmente a la noción más modesta de que, después de todo, es posible una transformación indirecta de la vida práctica en un sentido valioso, como resultado —a menudo *no buscado*— del trabajo filosófico.

Mientras que las versiones más pretenciosas suelen carecer de ejemplos exitosos, no resulta difícil comprobar la eficacia práctica de la discusión abstracta. Al menos desde la modernidad se gestaron conceptos luego incorporados en la declaración de los derechos del hombre y, en sucesivas especificaciones y ampliaciones, en el cuerpo legal de muchas naciones, con una incidencia clara en las costumbres. Este objetivo requiere tener en cuenta información antropológica, legal, histórica y sociológica, etc. Para introducir una transformación práctica en algún ámbito, hay que conocer previamente su conformación y falencias. Por más abstracta que sea una idea de justicia, debe estar enfocada en alguna clase de sociedad a la que se la podría aplicar. Un filósofo que explorara la idea de justicia en sí, inaplicable en su horizonte cultural, no estaría ejerciendo la filosofía

«práctica». Vemos, pues, que el objetivo de transformar la sociedad requiere tanto un trabajo conceptual como uno empírico.

b) Método y objeto de estudio

El recorrido anterior por una pluralidad de metas a las que puede aplicarse un método de trabajo indica que ambos aspectos poseen una independencia relativa. Así, la verdad se puede alcanzar en principio por intuición directa o mediante una argumentación colaborativa. Pero también vimos que las metas elegidas restringen en alguna medida los métodos utilizados. Si se trata de reconstruir o explicitar presupuestos filosóficos, el método debe incluir alguna instancia de intuición de esos presupuestos, aunque luego se los deba someter a una discusión conceptual. Ahora llegamos a otra cuestión metametodológica: ¿cómo es la relación de dependencia que existe entre el método y su objeto de estudio?; ¿es el método una mera extensión del mismo, que emerge como consecuencia de haber recorrido sus contornos con sagacidad, o es el método la instancia determinante de los problemas?

En un extremo, es posible darle una importancia suprema al problema como determinante del método. Este es el caso en la visión de la filosofía entendida como el diálogo entre pensadores separados por siglos de distancia, abocados a problemas perennes, abstractos y fundamentales (¿qué es el conocimiento?, ¿está la verdad sometida al cambio histórico?, ¿existen principios morales universalmente vinculantes?, etc.). En el extremo opuesto se encuentra la tesis de que el método determina al asunto mismo, que resultaría en este caso contingente y hasta irrelevante. Pero si el problema filosófico no tiene entidad suficiente como para requerir atención, entonces cualquier tema podrá ser objeto de un tratamiento metódico por parte de la filosofía, incluso un tema bizarro o delirante (algo de lo que por desgracia no estamos actualmente exentos). Podemos invertir la frase enunciada por Polonio en *Hamlet* —«aunque sea locura, hay método

en ello»— como una reducción al absurdo de esta postura: «aunque tenga método, es locura».

Entre estos dos extremos, es posible inspirarse en Aristóteles y su distinción entre lo más conocido por naturaleza y lo más conocido para nosotros. El método que nos propone en su *Física* consiste en salvar esa distancia partiendo «desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza» (184a 15-25). Esto sugiere que el tema determina un método —es decir, la manera adecuada de acercarnos al asunto investigado tal como es en sí mismo—, pero también que el punto de partida y el método son determinantes, en tanto sin familiaridad con el tema no podemos empezar a conocerlo mejor.

Si se le quitan las connotaciones realistas a esta imagen, tenemos la idea hermenéutica de que nuestro acercamiento al asunto que investigamos está predeterminado por las herramientas conceptuales que traemos con nosotros. Es decir, la tarea reflexiva suele partir de las herramientas de las que disponemos para captar los contornos del asunto mismo, lo cual nos conduce luego a modificar estas herramientas. Esto permite comprender finalmente el problema «en sus propios términos», comprenderlo mejor o al menos ampliar nuestro horizonte hacia el tema investigado.

Ahora bien, ¿qué sucede con el *origen del asunto* del que nos ocupamos con la ayuda de un método? ¿Se nos impone por completo o lo elegimos libremente? Claramente, no es fruto de nuestra creación *ex nihilo* ni se encuentra más allá de la atención intelectual de la humanidad en su conjunto. Una primera mirada sugiere que nuestra relación con el mundo posee rasgos estructurales que la filosofía ha tematizado, como la relación entre nuestras capacidades conceptuales e intuitivas para el conocimiento (desde Kant), o nuestra angustiada existencia en el mundo como ser-hacia-la-muerte (Heidegger). Pero incluso estos tópicos que parecen irrebasables han sido cuestionados *qua* problemas genuinos. Así, el idealismo alemán tendió a desconsiderar el papel de la intuición en el conocimiento, y la angustia

existencial ha sido señalada como un signo filosófico de entreguerras. De modo similar, la reflexión teológica medieval, en apariencia insoslayable, ha sido sencillamente soslayada en el planteo de la mayoría de los filósofos posmedievales.

Pero en tanto somos producto de una historia y vivimos en una cultura particular, nuestra recepción de los problemas tiene un aspecto inevitablemente pasivo. Así, la relevancia de los tópicos proviene recientemente del desastre ambiental provocado por una mezcla explosiva de capitalismo, crecimiento ecológico y nuevas tecnologías; de la evidencia creciente de la presencia de «inteligencia artificial» en los terrenos más diversos, o de las transformaciones sociales que genera un capitalismo globalizado sin control, como la migración masiva y el afianzamiento de nuevas formas de colonialismo. Los nuevos momentos de la cultura fuerzan a su vez a que las disciplinas más tradicionales adapten su foco de atención. En tal sentido, la filosofía política debe reflexionar sobre formas de democracia posibles frente a los sofisticados mecanismos de control social; la fenomenología sobre los límites difusos entre la mente, el cuerpo y las «extensiones» cibernéticas; la ética sobre la dignidad humana en situaciones límite posibilitadas por la técnica médica; la filosofía social sobre los nuevos modos de producción y de trabajo, etcétera.

La sospecha sobre la novedad de los debates alienta, en todo caso, a conectarlos con problemas filosóficos tradicionales. Así, la irrupción de la inteligencia artificial ha motivado preguntas generales sobre las capacidades cognitivas humanas y no humanas, se ha conectado con el problema moderno de la relación mente y cuerpo, y hasta con la cuestión religiosa del alma humana. Por poner otro ejemplo, la investigación en ciencia cognitiva sobre las predeterminaciones neurológicas de las decisiones se liga naturalmente con el problema de la libertad y el determinismo. Así como la «filosofía de la sospecha» descubría, bajo el supuesto sujeto autónomo de la modernidad, determinaciones ocultas de carácter económico (tradición marxista), inconsciente (tradición freudiana) o vitales (tradición nietzscheana), la

evidencia neurofisiológica alentó a quitarle responsabilidad, ética o legal al individuo soberano.

A mi modo de ver, la pluralidad y provisionalidad de los temas que pueden imponerse a la reflexión deja un margen de libertad que nos permite seleccionar los que consideramos relevantes. Más importante aún, siempre podemos resistirnos a considerar que determinado tema posee una relevancia fundamental, o resistirnos a la obligación de sospechar de ciertos presupuestos heredados, o a que algo constituye siquiera un problema. Resulta saludable recordar, con Borges, que «la palabra problema puede ser una insidiosa petición de principio» (Borges 1941).

Además de constatar la existencia de una relativa libertad para adoptar o para resistirnos a un problema, debemos distinguir entre su *origen* y su *legitimidad*. En efecto, podríamos llegar a descubrir que un problema no posee legitimidad o relevancia suficiente a pesar de su vigencia en un debate. Para un pensador universalista, que defiende la idea de principios éticos válidos para toda época y cultura, la discusión que enfrenta a relativistas y escépticos —en versiones antiguas o contemporáneas— no tiene auténtica legitimidad. Su problema, en todo caso, consistirá en cómo ofrecer argumentos concluyentes para demostrar el universalismo, más allá de su coyuntural falta de popularidad (en esta situación se halla, a mi modo de ver, la ética discursiva en el debate actual sobre filosofía práctica).

Este margen de libertad en la selección y configuración de los problemas se manifiesta también en la defensa de la actualidad de cuestiones que se creían perimidas, o en la perspectiva general de que los problemas contemporáneos no son sino una nueva versión de problemas perennes. Como los problemas filosóficos no se resuelven definitivamente, siempre queda la opción de retomarlos, adoptando viejas causas con ropajes modernos. La conocida imagen de Newton puede ser invertida: no solo podemos pararnos sobre hombros de gigantes para encarar nuevos desafíos, sino también retomar viejos debates sobre los hombros de nuestros contemporáneos. Esto indica la

libertad del trabajo del filósofo, que se ha visto favorecida por el hecho de que la producción filosófica contemporánea está abocada a una infinidad de problemas como nunca antes, lo cual acrecienta el margen de libertad para seleccionarlos.

Retomando el tema de la dependencia que existe entre el método y el asunto, podemos volver a una imagen propuesta por Aristóteles en referencia al concepto de justicia equitativa. En su *Ética nicomáquea* (libro V, capítulo 10) el Estagirita aludió a la regla de plomo usada en Lesbos para la construcción. Se trata de una regla que se ajusta a los contornos de una moldura y que mantiene la forma adquirida. Esta metáfora conserva la idea de que se necesita una regla para entender un problema, pero agrega que esta regla tiene que ser flexible para cumplir su objetivo, dado que el rigor del asunto depende en cada caso del ámbito de estudio. Si esta metáfora es adecuada, y si como hemos visto los temas que investigar se han multiplicado enormemente y ya no se imponen a la reflexión de manera rígida, también existe entonces una multiplicidad de métodos adecuados. De hecho, las posturas contra el método que veremos a continuación se dirigen en gran medida contra la idea de que existe un método único e identificable que la reflexión debería adoptar.

c) Contra el método

¿Importa en definitiva el método que hemos empleado o el que deberíamos emplear en una investigación filosófica? Aquí existen en principio dos posturas antagónicas. La postura a favor de la adopción de un método tiene a uno de sus antecedentes más influyentes en el *Discurso del método* de Descartes, quien expone la importancia no solo de contar con un método de trabajo, sino de tener una autoconsciencia metodológica (Descartes 2018 [1637]). En efecto, Descartes consideraba útil contar con un método para descubrir y probar verdades, y toma como modelo a las matemáticas (el análisis geométrico y el álgebra). Pero está lejos de adoptar un tono

dogmático respecto del método válido para la filosofía. Tal como lo explica en la segunda parte del mencionado *Discurso*, su objetivo es examinar y deshacerse de las opiniones recibidas que no tengan verdadero sustento, reformando sus propios pensamientos para darles una base firme, pero sin instar a nadie a que lo imite.

Como señala Maliandi (2004: 83 ss.), allí se encuentran *in nuce* una serie de ideas metodológicas desarrolladas por tradiciones posteriores, que han sido en cierto modo más dogmáticas (o monistas) en este terreno, entre las que se destacan el darle un lugar central a la evidencia concluyente (algo que la fenomenología retoma), analizar en partes los problemas (como luego hará la tradición analítica), y ordenar y componer los pensamientos (como propone el método dialéctico) (cf. más abajo).

Por otro lado, ha habido propuestas que renegaron explícitamente del uso de un método en la investigación científica y filosófica. En su deliberadamente provocativo *Tratado contra el método* (1986 [1975]) Paul Feyerabend critica el monismo metodológico de la ciencia:

No hay una «racionalidad científica» que pueda considerarse como guía para cada investigación; pero hay normas obtenidas de experiencias anteriores, sugerencias heurísticas, concepciones del mundo, disparates metafísicos, restos y fragmentos de teorías abandonadas, y de todos ellos hará uso el científico en su investigación (Feyerabend 1986: xi).

A lo largo de su ensayo, Feyerabend analiza ejemplos provenientes especialmente de la cosmología, como la defensa galileana del heliocentrismo. El ensayo de Feyerabend desemboca en un anarquismo metodológico donde «todo vale» o todo puede valer para el progreso científico, aunque en tanto se termina defendiendo la idea de que la ciencia está en pie de igualdad con el mito y la religión, también se desdibuja la idea de progreso en el conocimiento, al menos según un sentido «racionalista».

La propuesta anarquista de Feyerabend posee cierta ambigüedad, en tanto se dirige contra las exigencias de un método único, pero también contra las consideraciones metodológicas en general. A su

vez, se enfrenta a concepciones racionalistas de la ciencia —como la de Lakatos—, de modo que su foco no es propiamente la filosofía, a la que de todos modos puede extenderse sin problemas². Así, puede pensarse que la filosofía no debería estar regida por un método determinado, sino estar directamente enfocada en el asunto o tema de discusión. Esta tesis es defendida por Gadamer (1999) en *Verdad y método* (que también presentaré más abajo cuando trate la metodología hermenéutica). Esta versión contemporánea de la hermenéutica se propone «iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. Pero estas condiciones no son todas del tipo de los ‘procedimientos’ o métodos, ni el que comprende podría ponerlas por sí mismo en aplicación; estas condiciones tienen que estar dadas» (Gadamer 1999: 365).

Según esto, no podemos aplicar un método racional a un objeto de estudio para obtener un resultado —como sucedería en las ciencias naturales desde la modernidad— porque esto implica tomar distancia de dicho objeto. Pero como el objeto es histórico y nosotros mismos, en tanto intérpretes, estamos inmersos en la historia y somos en esencia parte de ella, esa toma de distancia es imposible. Así lo expresa Gadamer:

Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; este no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen malentendidos (Gadamer 1999: 365).

Dejando de lado a los autores que han adoptado posiciones expresamente antimetodológicas, resulta de interés resaltar algunas de las principales razones contra la adopción de un método en filosofía. Algunos argumentos apuntan a que se trata de una tarea imposible, dado que la tarea filosófica no es metodológicamente *controlable*; otras razones realzan la fertilidad de desoír las promesas metodológicas, especialmente cuando se nos exige seguir un método único; también se ha señalado la futilidad y trivialidad de las

consideraciones metodológicas, prontamente desplazadas una vez que se inicia sencillamente la discusión de un tema filosófico; a su vez, se suele rebajar el valor del método frente al azar, de modo que la propia «serendipia» —es decir, el hallazgo fortuito— tiene más relevancia que cualquier propósito cartesiano para descubrir verdades; finalmente, podemos agregar la crítica a la falsa conciencia que conlleva, para algunos, la adopción declarada de un método, cuando es en realidad la práctica misma la que nos conduce a resultados valiosos o nos estanca en la investigación.

Frente a esto, Maliandi sostiene: «Incluso la oposición al empleo del método, si pretende tener sentido, tiene que hacerse metódicamente. El *anything goes* («todo vale») de Feyerabend se destruye a sí mismo» (Maliandi 2004: 80). Quizás pueda alegarse —en contra de Maliandi— que la mera indicación del hecho de que no hay método no resulte problemática. Pero si la propuesta de rechazar todo método consiste en instar a proceder de un modo determinado (contra el método), esta posición tiene también relevancia metodológica, y de allí la autocontradicción.

2. *El método en las tradiciones filosóficas del siglo*

Centrarse en algunas importantes tradiciones filosóficas compensa un tanto el desconcierto producido por las cuestiones metametodológicas, pues cada tradición ha tenido, al menos inicialmente, una idea consensuada sobre cómo proceder en la investigación. Los métodos seleccionados pertenecen al siglo XX y han influido en el modo en que entendemos la tarea filosófica. Estos métodos se relacionan de hecho con aspectos relevantes para toda metodología filosófica: analizar conceptos (tradición analítica), reconstruir y comprender fenómenos (fenomenología y hermenéutica), tener en cuenta las consecuencias de las creencias (neopositivismo y pragmatismo), componer ideas (dialéctica), investigar fundamentos (filosofía trascendental). No está de más insistir en que mi presentación será (necesariamente) sesgada e

incapaz de dar cuenta de un hecho relativamente novedoso: la cantidad, diversidad e intensidad del trabajo filosófico contemporáneo impide todo intento por identificar tradiciones con precisión.

2.1. Fenomenología

Desde su nacimiento con Husserl a inicios del siglo XX, la fenomenología se identificó con un método filosófico, aunque esto se ha ido desdibujando con el correr del tiempo. Este método ha sido resumido en la máxima de ir «a las cosas mismas», lo cual equivale para Husserl a fundamentar un conocimiento riguroso dejando a un lado todo lo que no resulte esencial, forzando la atención reflexiva (en gran medida *autorreflexiva*) según algunas directrices expresas. En su época «trascendental», tal como el propio Husserl la presenta en *Meditaciones cartesianas* (1931), el objeto de análisis es la estructura de la relación intencional, es decir, las relaciones esenciales que existen entre la conciencia y los objetos a los que esta se dirige (los actos de conciencia están dirigidos hacia «objetos» en sentido amplio, que en principio solo son objetos del pensamiento, los cuales tienen distintos «modos de ser», etc.) (Husserl 1996: §15).

El método para lograr un acceso correcto a los fenómenos consiste en «poner entre paréntesis» todo lo que no se presente a la intuición como una evidencia esencial y apodíctica. El pensador que lo aplica debe abstenerse de juzgar los fenómenos, ubicándose de hecho antes de todo juicio, por ejemplo, acerca de la realidad de lo intuitivo. Este método resultó especialmente adecuado para aplicar al ámbito de la percepción, aunque también fue extendido a los valores morales y no morales (Max Scheler, Nicolai Hartmann). En el transcurso de la tradición fenomenológica, la inclusión de la corporalidad (ya iniciada por Husserl en las *Meditaciones*) va cobrando mayor relevancia (Merleau-Ponty), en lo que puede considerarse o bien como un abandono del proyecto inicial, o bien como una ampliación del mismo.

Sea como fuere, existe una serie de potenciales objeciones a este método. Ante todo, la fenomenología husserliana, al menos en su época «clásica», descansa fuertemente en el criterio de evidencia o autoevidencia, capaz de ofrecer fundamentos indubitables a la investigación. Esto supone que hay proposiciones que resultan obviamente verdaderas. Pero, como señala Susan Haack, el hecho de que sean obvias (o autoevidentes) no indica que sean verdaderas. La historia nos ofrece innumerables ejemplos de proposiciones que han sido tomadas como obvias y que ya no lo son, como la de que algunos hombres son esclavos por naturaleza, o los axiomas de la lógica fregeana que resultaron inconsistentes. El dilema que surge es que una proposición puede ser autoevidente pero falsa, en cuyo caso el criterio de la autoevidencia pierde validez como criterio metodológico —y epistemológico— infalible (apto para relevar fundamentos últimos); o si asumimos que la autoevidencia y la verdad van de la mano, entonces no podemos saber con certeza cuándo una proposición es realmente autoevidente (Haack 1978: 235-236) (un dilema que puede aplicarse, *mutatis mutandis*, a la certeza subjetiva como criterio metodológico exclusivo).

El funcionamiento del método fenomenológico y, por ende, los resultados a los que conduce, también puede ser puesto en duda. Los pensadores del siglo XX que han tomado en cuenta el papel del lenguaje en toda reflexión filosófica, han puesto de relieve que la fenomenología se equivoca en su determinación de los fundamentos indubitables. Apel lo resume en su tesis acerca de que Husserl se halla todavía bajo el paradigma moderno de la conciencia, superado por el paradigma contemporáneo del lenguaje. Este último paradigma favorece un método de trabajo que descubre *otros* aspectos irrebasables para la reflexión, como la presencia de una comunidad real de comunicación, algo que el propio Husserl avizoró con su concepto de «mundo de la vida» en la última etapa de su pensamiento (Husserl 2007).

Las críticas a la metodología fenomenológica no implican desconsiderar sus méritos, representados por la concentración en lo esencial, el mostrar que existen prejuicios inadvertidos, o la tesis de que existen estructuras muy básicas que un método autorreflexivo nos permite sacar a la luz. En cuanto al papel metodológico de la intuición, resulta imposible prescindir completamente de él. En todo caso debemos compensar su falibilidad con un contrapeso adecuado, por ejemplo, en una confrontación argumentativa entre intuiciones distintas y hasta opuestas. En el ámbito legal esto parece ser un procedimiento usualmente aceptado, en tanto las evidencias son *prima facie* aceptadas y luego evaluadas con cuidado.

2.2. Filosofía trascendental

Como es sabido, la filosofía trascendental tiene su origen en Kant, para quien la razón tiene la capacidad de reflexionar sobre sí misma, concretamente, sobre su capacidad de conocer independientemente de la experiencia (Kant, *Crítica de la razón pura*). La idea central se mantiene en pie en las variantes recientes de la filosofía trascendental, aunque lo que cambia es la concepción de la razón, que en el siglo XX es esencialmente lingüística y comunicativa. El método, por su parte, consiste en la elucidación sistemática de las condiciones de posibilidad de la experiencia, en la filosofía kantiana, o de las reglas presupuestas en el uso argumentativo del lenguaje, en la filosofía de Apel (desde los años setenta del siglo XX) y en la escuela argentina de ética discursiva (cf. Michelini, De Zan y Damiani 2015).

Maliandi identifica la empresa trascendental con una metodología que reconstruye fundamentos no rebasables de la experiencia e incluso, tal su interés, del obrar moral: «El método trascendental apunta necesariamente a encontrar aquellas condiciones, que tienen que ser ‘últimas’, en el sentido de no estar condicionadas a su vez» (2004: 93). En el caso kantiano, interviene la intuición como facultad para alcanzar este conocimiento *a priori* (sin entrar en los tipos de

intuición y su conocimiento respectivo), pero su lugar ha ido perdiendo peso en esta tradición. Aunque el cambio más profundo es el indicado más arriba: mientras que la razón moderna es todavía a-lingüística y solipsista, la razón ampliada de la filosofía contemporánea es lingüística, comunicativa y comunitaria. Acorde con esto, la reflexión de la razón sobre sí misma consistirá en una elucidación de las condiciones de posibilidad del lenguaje, y específicamente de la argumentación (pues para Apel, el ámbito «no rebasable» es propiamente el argumentativo: no se lo puede rechazar sin aceptar su validez, porque el acto de rechazarlo es él mismo argumentativo).

Apel propuso incluso un método capaz de alcanzar un conocimiento *a priori* sobre las reglas de la argumentación, que vale a su vez como un «fundamento último» del conocimiento (cf. Apel 1988, Crelier 2010: 42 ss.). En una argumentación actual —que como vimos es irrebasable—, si algo no puede ser negado sin «autocontradicción performativa» —es decir, una contradicción entre lo afirmado y el acto performativo de afirmarlo— ni deducido de otra cosa sin círculo lógico, entonces se encuentra fundamentado de manera última. Por ejemplo, Apel piensa que en una argumentación no puedo rechazar el presupuesto de que mis argumentos buscan la verdad (en las cuestiones teóricas) o la solución de los conflictos (en las cuestiones prácticas), pues ese rechazo me llevaría a cometer la mencionada autocontradicción (o un círculo lógico en caso de que intente deducir este presupuesto de otro más fundamental).

Esta metodología ha dado lugar a un programa que Apel denomina «pragmática trascendental», y que consiste en reconstruir todos los presupuestos que, como el anterior, forman parte de la racionalidad comunicativa³. La relevancia de este proyecto no se limita a la obtención de conocimiento conceptual acerca de un acto de habla particular, sino que tiene consecuencias prácticas en el sentido de una fundamentación de normas universales, en principio de naturaleza

ética. A su vez, los presupuestos universales poseen validez en otros ámbitos, como la política, la economía y el derecho.

Las críticas que este programa ha recibido resultan a menudo desacertadas, pues suelen aludir a que su carácter racionalista y universalista posee connotaciones intolerantes frente a la multiplicidad de culturas y modos de vida, olvidando que esta multiplicidad requiere normas generales de convivencia para sobrevivir y prosperar. A mi modo de ver, resulta más adecuado cuestionar la metodología misma con razones similares a las que, como vimos más arriba, ponen en duda el criterio de evidencia. En efecto, el descubrimiento metodológico de presupuestos depende de lo que la intuición o la imaginación filosófica muestre como fundamento. Así, dos oponentes pueden estar de acuerdo en que un fundamento posee las características que Apel señala en su propuesta metodológica, pero estar en desacuerdo sobre qué presupuesto argumentativo las cumple. A mi modo de ver, el debate filosófico contemporáneo no ha saldado esta discusión. Paradójicamente, la idea apeliana de que nuestro uso del lenguaje descansa en presupuestos irrebasables tiene vigencia en una tradición que rechaza la idea de fundamentos últimos o normas universales, la hermenéutica.

2.3. Hermenéutica

La tradición hermenéutica se remonta a la Antigüedad y a las reglas para interpretar escritos teológicos (*hermeneutica sacra*) y legales (*hermeneutica juris*), así como al quehacer filológico (*hermeneutica profana*) (cf. Grondin 2008). La compleja historia de esta tradición, entre cuyos antecedentes se suele mencionar a Quintiliano y Agustín, pasa por figuras clave como Schleiermacher (1768-1834) y Dilthey (1833-1911), y desemboca en la filosofía de Heidegger y Gadamer en el siglo XX. Como afirma Grondin, en Dilthey se prefigura una idea central que estos autores adoptan, a saber, que «la comprensión y la interpretación no son únicamente métodos que es posible encontrar en

las ciencias del espíritu, sino procesos fundamentales que hallamos en el corazón de la vida misma» (Grondin 2008: 18-19). Heidegger entiende, acorde con ello, el concepto de «comprensión» como un concepto existencial, es decir, como un modo de ser tan básico como el propio ser-en-el-mundo, previo incluso a todo conocimiento teórico (Heidegger 2020).

Hacia los años sesenta del siglo XX, Gadamer publica el libro canónico de la hermenéutica filosófica contemporánea, *Verdad y método* (1999 [1960]). Las elaboraciones gadamerianas apuntan a mostrar que toda comprensión está pre-determinada por una situación histórica, un horizonte de sentido en donde el intérprete está en cada caso inmerso. Como consecuencia, los pre-conceptos y pre-juicios conforman una condición de la comprensión, no un obstáculo. Aunque esto no impide que la comprensión sea un proceso en el cual se ponen a prueba, de modo que el horizonte se amplía o se funde con otros, guiado por el asunto que buscamos comprender.

Las reflexiones gadamerianas son de carácter general, aunque prestan especial atención a ámbitos como el jurídico (cf. Crelier 2016). Para Gadamer existen allí diversas indicaciones que pueden revelar aspectos centrales de la actividad humana de comprender en general (Gadamer 1999: 312-316). Su objetivo es señalar que comprender, interpretar y aplicar lo comprendido no son momentos separables, sino que forman parte de un mismo proceso metodológico. La comprensión es siempre interpretación y la interpretación es una forma explícita de la comprensión, y en el proceso de comprender siempre tiene lugar una aplicación del texto a la situación actual del intérprete. En el ámbito legal, el juicio representa la tensión constitutiva entre la ley —el texto— y la aplicación al momento o caso actual. Comprender una ley adecuadamente consiste en tomar en serio su pretensión de ser aplicada de manera diferente y nueva en cada situación, más aún, consiste en realizar esta aplicación (de modo real o imaginario).

De entrada, todos los momentos (incluyendo la situación del intérprete) están integrados, y la hermenéutica no hace sino mostrar o tematizar este hecho inevitable propio de la finitud humana, que conlleva entonces una suerte de dificultad metodológica. En efecto, Heidegger ya había advertido que «la demostración científica no debe presuponer lo que ella tiene que demostrar. Pero si la interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello, ¿cómo podrá producir resultados científicos sin moverse en un círculo...?» (*Ser y tiempo*, § 32). Pero Heidegger insta a reconocer el valor de circularidad, que constituye una condición de toda comprensión. Esto se encuentra en la base del proyecto gadameriano que, como vimos, muestra que los pre-conceptos y pre-juicios forman parte de la estructura que hace posible comprender (cf. Crelier 2013: 118 ss.).

En suma, la comprensión no puede desarrollarse a la manera de un método que un sujeto pudiese aplicar a un objeto separado de él para obtener un conocimiento válido fuera de todo contexto. Por ello Gadamer se opone a la utilidad de cualquier método que intentemos adoptar —muchas veces bajo la influencia de lo que aparentemente sucede en las ciencias naturales—, pues todo método estará igualmente sometido a las condiciones de la comprensión. Las indicaciones «metodológicas» gadamerianas apuntan en cambio a que intentemos comprender el asunto mismo, sin creer que una metodología nos dará un acceso adecuado, de modo que caen en los mismos problemas que la posición de Feyerabend.

Además, el sesgo antimetodológico gadameriano, que ya he comentado más arriba, resulta controvertido por otras razones. Primero, porque puede haber métodos que ofrezcan resultados valiosos (incluso reconociendo su inmersión en un horizonte histórico de sentido), como la propuesta de analizar un concepto en sus elementos constituyentes. Segundo, porque el propio Gadamer propone modos de «avanzar» en la comprensión, por ejemplo, ampliar el propio horizonte o fundirlo con otro. Tercero, porque la rehabilitación de las condiciones de la comprensión toma la forma, en

Gadamer, de una controvertida valoración metodológica de los prejuicios. Si bien es cierto que todo conocimiento parte de algo preexistente (algo que ya había señalado de manera muy similar Aristóteles en los *Analíticos segundos*, 71 a 1-5-71b 5-10), la tarea de comprender puede revelar errores conceptuales de diversa clase, dando lugar a un progreso en la comprensión ligado con dejar atrás concepciones erróneas. Finalmente, el modo en que la hermenéutica elabora la idea de la historicidad de la comprensión en un sentido antimetodológico deja poco espacio para pensar la objetividad y la generalidad de los principios morales, políticos y jurídicos, en una época en la que los derechos humanos requieren fundamentaciones filosóficas robustas y convincentes. Recordemos que la filosofía trascendental también intenta dilucidar condiciones a las que necesariamente estamos sometidos, pero cree que es posible encontrar en ellas elementos no sometidos sin más al cambio histórico.

2.4. Dialéctica

En tanto método filosófico, la dialéctica es un intento por expresar una manera de entender la realidad, que se remonta al menos a Heráclito y su noción de que en el transcurrir de lo real se suceden los contrarios. De este modo, como explica Maliandi, «para entender la realidad, en la que todo se contrapone y se compone, hay que contraponer y componer las ideas, los pensamientos» (Maliandi 2004: 86). Así como la realidad es una sucesión de opuestos que se armonizan (o componen) indefinidamente, el pensamiento propone una tesis, su antítesis y una síntesis que, a su vez, será el punto de partida de una nueva secuencia de oposiciones y composiciones.

Esta manera simplificada de presentar la dialéctica no toma en cuenta su complejidad histórica. En Platón, el método dialéctico consiste en la contraposición de ideas, y sirve tanto para el análisis como para la síntesis. Así lo expresa el personaje de Sócrates en *Fedro*:

Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo (yendo tras sus huellas como tras las de un dios). Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto [...] les llamo, por lo pronto, dialécticos (*Fedro* 266 b c).

El objetivo del diálogo, entendido de este modo, es tanto la definición conceptual como la captación de las formas ideales, que a su vez tienen una función práctica en la educación y en la acción ética y política.

El exponente moderno de este método es Hegel, quien no solo posee una concepción dialéctica de la realidad, sino que identifica lo real y lo racional. Como consecuencia, el método dialéctico será la única alternativa adecuada para comprender lo real. La síntesis deja su lugar a la antítesis, y ambas culminan en una síntesis que Hegel denomina «superación» (*Aufhebung*), en un proceso que en la metafísica hegeliana posee de hecho una síntesis final. Hegel elabora en gran detalle el pensamiento dialéctico en los diferentes ámbitos de la realidad (el ser, la lógica, el derecho, etc.). Ilustro el método con un pasaje relativo al derecho: existe un momento determinado en el que el derecho se presenta en forma de ley (tesis), a lo que se contraponen la voluntad particular (antítesis), de modo que —siguiendo el proceso dialéctico— el derecho debe hacerse válido como universalidad de la mano del magistrado (síntesis) (Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho*, § 219).

Maliandi sostiene acertadamente que la dialéctica «será la acomodación del pensamiento a esa manera en que, según esta concepción, transcurren los hechos reales» (2004: 86). Como corolario, tan pronto como *no* adoptemos esta metafísica —y *a fortiori* la identificación de lo racional con la realidad así concebida— la metodología perderá sustento. Si la realidad no consiste en una sucesión de momentos que se contraponen y forman alguna suerte de composición sintética, pensarlos de ese modo es como intentar sacar una fotografía del sonido; a lo sumo habrá una ilusión de que

comprendemos mediante especulaciones vagas. A lo cual sus defensores alegarán que esta metafísica es autoevidente, no posee alternativas y no es refutable. Frente a esto, se puede responder que sí existen concepciones metafísicas alternativas. Algunas de ellas son cuestionables, como la que niega el cambio, pero otras son en principio aceptables, como, por ejemplo, el «pluralismo» que, abrazado por el joven Russell para escapar del idealismo hegeliano, no concibe que las relaciones entre las entidades existentes sean internas como requiere una metafísica dialéctica.

Por lo demás, el uso especulativo y a menudo confuso de este aparato metodológico parece apto para captar cualquier realidad de manera irrefutable, pero resulta llamativo que ninguna ciencia empírica contemporánea lo utiliza. Por el contrario, el carácter de refutable de las teorías ha sido ampliamente aceptado como rasgo del saber científico. Ciertamente, no es lo mismo refutar una teoría científica que una visión metafísica, pero la metafísica hegeliana tiene la pretensión enciclopedista de abarcar todas las ramas del saber, incluyendo el conocimiento empírico, de modo que cae bajo esta crítica. En todo caso, el método dialéctico parece más adecuado para entender algunos fenómenos sociales, pues estos ya son fenómenos de pensamiento. La tradición marxista utiliza de hecho esta metodología en un sentido antiidealista, aplicado a la realidad social y, en particular, al proceso dialéctico de la lucha de clases. Su particular problema es que los aspectos descriptivos de este método se confunden con los normativos.

2.5. Filosofía analítica

En la tradición analítica que tiene sus iniciadores tanto en el centro de Europa (Wittgenstein, Frege, positivistas de Viena) como en Inglaterra (Russell y Moore), se desarrolla inicialmente una noción del método que ha sido denominada «química», pues consiste en la descomposición de ideas o conceptos en sus constituyentes más

simples (Hacker 1996: 3-4). La novedad aportada por el siglo XX es que el objeto por descomponer no tiene una naturaleza psicológica (como en los empiristas modernos ingleses), sino lógica y lingüística, en consonancia con los desarrollos lógicos desde Frege y el denominado giro lingüístico. No casualmente la filosofía de Russell ha consistido en un «atomismo lógico», y el resultado del análisis en Moore consiste en mostrar que un concepto determinado ya no es analizable —como sucede con el concepto de «bueno»— o que está compuesto por un conjunto de otros conceptos inanalizables (Hacker 1996: 8). En todo caso, la tarea de la filosofía es entendida como eminentemente descriptiva, aunque con el correr del tiempo el objeto de esta descripción es crecientemente el uso de términos en un lenguaje natural, y la descomposición deja su lugar a la comparación y a la conexión entre distintas nociones (con Wittgenstein en su segunda etapa, Strawson, Austin, Ryle y la denominada filosofía del lenguaje ordinario de Oxford). En este punto de llegada, el método consiste en considerar con atención el uso de un término o una oración en el contexto social (de «juegos de lenguaje» o «formas de vida»).

El llamado neopositivismo del Círculo de Viena hizo también su aporte metodológico en estrecha relación con la filosofía analítica, especialmente en la segunda y tercera década del siglo XX (pueden mencionarse algunos miembros de la formación inicial, como Moritz Schlick, Rudolf Carnap y Otto Neurath). Según el conocido «principio de verificación» (en su versión inicial), el significado de una proposición es su método de verificación, y solo tienen significado cognitivo las proposiciones que pueden ser verificadas o falseadas (cf. Glock 2008: 37 ss.). Este principio sirvió para rechazar toda metafísica como carente de sentido y para sostener que la tarea de la filosofía consiste en un análisis lógico-lingüístico de las proposiciones de la ciencia, que sí poseen un significado en última instancia empírico (es decir, este principio tuvo una función metodológica en un sentido más general, en tanto criterio de demarcación entre sentido y sentido, y entre disciplinas diversas). Con el correr del tiempo, este

principio (aquí visto en sus aspectos metodológicos) fue criticado de manera múltiple: presenta problemas cuando se lo intenta aplicar a sí mismo (cosa requerida para que tenga significado), no se aplica a oraciones no declarativas que intuitivamente poseen significado (como una orden o una pregunta) y no cumple su cometido siquiera respecto de la ciencia (pues existen oraciones científicas que no resultan claramente verificables, como «todos los cuásares son radiactivos») (Glock 2008: 39).

La tradición analítica ha sido asociada con implicancias políticas conservadoras, visibles para algunos en el neopositivismo del Círculo de Viena, que puede considerarse una parte de esta tradición. Frente a esta visión, es preciso recordar la filiación socialista de algunos de los miembros de este grupo; pero sin entrar en ese tema me interesa destacar ahora algunas objeciones dirigidas contra el método analítico (pues ya señalé algunas críticas al principio de verificación). Ante todo, en tanto el análisis consiste en descomponer nociones ya comprendidas, no ofrecería un conocimiento auténticamente nuevo. Pero al margen de que esta potencial objeción puede aplicarse también a otras corrientes reconstructivas (desde Platón hasta la fenomenología), sacar a la luz distinciones conceptuales es un modo de aportar una claridad que antes no se poseía, y en tal medida puede ayudar a comprender mejor un concepto.

Más atinada es la crítica de que se suelen desarrollar discusiones «bizantinas», es decir, que la búsqueda rigurosa de claridad suele desembocar, en el marco de esta tradición, en un conjunto de argumentos cuya complejidad resulta difícil de desentrañar y evaluar. Pero se puede replicar que esto no es propio del método, sino de su utilización, que ha dado también otros frutos. Finalmente, la tesis de que la exagerada minuciosidad hace perder de vista problemas sustantivos, especialmente del ámbito práctico, se puede responder constatando que, en la actualidad, los filósofos analíticos se mueven con total libertad metodológica y temática, con plena consciencia de las objeciones que les han hecho y que a menudo ellos mismos han

desarrollado (pensemos en Rorty). Así, algunos aportes metodológicos de esta vertiente están representados, a mi modo de ver, por la exigencia de rigor en las distinciones conceptuales, la incorporación de la lógica como herramienta de trabajo filosófico y la atención creciente a los usos lingüísticos.

2.6. Pragmatismo

En el pragmatismo norteamericano que nace hacia finales del siglo XIX, y que tiene a Charles S. Peirce, William James y John Dewey como algunos de sus principales exponentes, el método filosófico es pensado a partir de las consecuencias de las creencias. Lo veremos brevemente en Peirce, quien propuso una «máxima pragmática» según la cual el significado de un concepto está dado por las consecuencias prácticas de su aplicación (sigo la exposición de Haack 1978: 97-98). Esta noción, en apariencia similar al principio de verificación defendido por el Círculo de Viena, debe enmarcarse en una metodología de la investigación que postula a la verdad como meta final. A su vez, todos aquellos que dispongan del tiempo suficiente para realizar una investigación llegarán a un consenso sobre la verdad del asunto investigado. De modo que las consecuencias de las creencias se encuentran en concordancia con la meta de la investigación.

El camino concreto para alcanzar la verdad —y el consenso sobre ella— ha sido evaluado por Peirce en relación con los tipos de consecuencias de adoptar distintos posibles métodos para fijar las creencias (la tenacidad, la autoridad, el método *a priori* y el científico [Peirce 1988]). Dado que el método científico es el único constreñido por una realidad independiente de toda creencia, es el que puede llevar a un consenso como el mencionado. A su vez, en el marco de la aplicación de este método, las creencias verdaderas tendrán consecuencias prácticas «favorables», en tanto producirán una satisfacción y estabilidad ya no perturbadas por la duda.

En suma, Peirce defiende el método científico de fijación de la creencia en su marco filosófico pragmatista. Las posiciones de los otros autores clásicos dentro de esta corriente no comparten este marco en todos sus aspectos, pero sí comparten versiones relativamente cercanas a la máxima pragmática. Las críticas a la filosofía peirceana no resultan sencillas, pues este pragmatismo comprende dimensiones complementarias propias en la investigación y su método (la búsqueda de la verdad y del consenso en una comunidad de investigadores, la experimentación empírica, el acercamiento a un ideal a largo plazo, etc.). Cuando el pragmatismo se «simplifica», las críticas resultan más asequibles. Por ejemplo, William James habló a menudo de la utilidad de las creencias, lo cual ha sido criticado por Russell, para quien se identifica erróneamente lo verdadero con las creencias que nos resultan agradables (James 1907: 59, 145; Russell 1908). Más recientemente, Apel ha defendido una versión trascendental de la búsqueda de la verdad inspirada en Peirce, que evita justamente estas críticas, en tanto identifica la verdad con el consenso en una comunidad *ideal* de comunicación, y el método con la argumentación que se dirige hacia ese consenso entendido como idea regulativa (Apel 1988).

3. *Los métodos entre la discusión conceptual y la evidencia: rompecabezas, experimentos mentales y dilemas*

El recorrido por algunas tradiciones metodológicas, simplificadas por razones de espacio, nos permite ver que los inicios estuvieron usualmente marcados por una fuerte confianza en que siguiendo un método identificable, el pensador podría llegar a resultados filosóficos válidos (descomponiendo conceptos, poniendo entre paréntesis todo lo que no es esencial, atendiendo a las consecuencias de las creencias, etc.). En todos los casos, esta confianza se ha ido perdiendo, en gran medida bajo la presión de las objeciones y los contraejemplos. Solo

han quedado rastros metodológicos que, en el mejor de los casos, pueden ser usados de manera acotada, y que a menudo reaparecen bajo ropajes diferentes. En la parte final de este capítulo me interesa tratar una oposición recurrente y en cierto modo transversal a las otras cuestiones que he tratado, la que opone la evidencia frente a la discusión conceptual en la filosofía. ¿Un método filosófico adecuado debe consistir en una discusión puramente conceptual y filosófica, o, por el contrario, debe estar en contacto —por decirlo del modo más neutro posible— con una fuente de evidencia que, o bien trasciende lo conceptual, o bien proviene de un ámbito no filosófico?

Aquí resulta útil distinguir entre la relación entre discusión conceptual y evidencia desde un punto de vista teórico, por un lado, y las propuestas metodológicas que existen respecto de esta relación, por el otro. Estas últimas no tienen la obligación de tener resuelta la cuestión teórica, cuya mera mención excede este espacio. Así pues, la propuesta metodológica de tener en cuenta las capacidades cognitivas de los animales, atendiendo a la evidencia empírica proveniente de algunas ciencias del comportamiento, no implica contar de antemano con una teoría sobre el modo correcto de interpretar esa evidencia. En términos generales, recordar que toda evidencia debe ser interpretada (una tesis trivial en filosofía) no implica que no se la deba tener en cuenta, ni que la interpretación no tenga criterio empírico ni dependa de evidencia alguna.

En lo que sigue hablaré de la tarea «conceptual» frente a la «evidencia» o evidencia empírica, aunque esta terminología tiene el único fin de simplificar la reflexión, pues entre los tipos de evidencia a los que se puede apelar se cuentan cosas tan disímiles como el lenguaje ordinario, las ciencias, los casos legales, la información sociológica o histórica, los resultados de capacidades como la intuición o el sentido común, etcétera.

Ante todo, no existen dudas acerca de que la filosofía es mayormente una tarea conceptual, y que su método se diferencia fuertemente del de otras disciplinas empíricas, por ejemplo, las que se

desarrollan en parte como trabajos «de campo». Incluso cuando se rechaza la idea de que el método filosófico consiste exclusivamente en un análisis de conceptos o de proposiciones, y se piensa que la filosofía se nutre de experimentos, o que elabora el marco teórico de una disciplina científica o artística fuertemente ligada con una clase de experiencia, se acepta que el aporte específico de la filosofía consiste en una discusión conceptual sobre esa evidencia.

Pero el consenso que identifica a la tarea filosófica con la discusión conceptual termina aquí. Por un lado, están quienes entienden que el o los métodos de la filosofía (analíticos, fenomenológicos o hermenéuticos) consisten exclusivamente en tratar con conceptos, incluso de manera *a priori*. Por el otro, están quienes piensan que la filosofía debe acusar el impacto o incluso nutrirse de la evidencia empírica, ya sea de manera directa, ya sea luego de su elaboración en otra disciplina. Presentaré esta oposición partiendo de las metodologías puramente conceptuales para evaluar sus limitaciones.

Para los filósofos que identifican su disciplina con una discusión exclusivamente conceptual, que también ha sido denominada despectivamente como filosofía «de sillón», la metodología consiste en la clarificación y resolución de problemas filosóficos. Se suele afirmar que esta metodología es *a priori* porque la justificación de las posiciones no recurre a la evidencia. Pero dada la sospecha generalizada sobre la posibilidad de un conocimiento *a priori*, me parece mejor hablar de «conceptual» y dejar esa denominación a un lado. Mencionaré tres modos que puede adoptar el método puramente conceptual: discusión de rompecabezas o puzzles, experimentos mentales y dilemas prácticos (aunque soy consciente de que esta clasificación resulta imprecisa).

Bertrand Russell resaltó la importancia metodológica de los puzzles: «Una teoría lógica puede ser testeada por su capacidad para tratar con puzzles, y resulta un plan saludable, cuando se piensa sobre lógica, proveer a la mente con tantos puzzles como sea posible, puesto que sirven al mismo propósito que los experimentos en física» (Russell

1905: 484-485, la traducción es mía). La referencia a la lógica es *mutatis mutandis* aplicable a la filosofía. Así como en la física un experimento refuta o confirma una hipótesis, la resolución de un puzle confirma o refuta una tesis filosófica.

Un puzle en sentido no metafórico es un conjunto de partes de una imagen que, una vez ordenadas o encajadas correctamente unas con otras, forman una figura reconocible. En el sentido metafórico que nos interesa, los problemas filosóficos suelen aparecer con la forma de piezas conceptuales desordenadas, lo cual se manifiesta en su incompatibilidad, y la presunción del filósofo es que podría ordenarlas. En un célebre puzle planteado por Frege y que reseño de manera libre, tenemos dos piezas que no encajan: *a*) la identidad de dos signos no proporciona sorpresa ni conocimiento (« $a = a$ » es la expresión más trivial que podamos formular); *b*) pero a menudo sucede que descubrir la identidad entre dos signos (o expresiones) causa sorpresa y amplía nuestro conocimiento (¡El «Manco de Lepanto» era Cervantes!). Como sucede en este caso, las complejas discusiones para resolver un puzle suelen contrastar con la relativa simplicidad de las piezas mismas tomadas por separado.

Ahora bien, hay algo inadecuado en esta metáfora, pues los filósofos (especialmente los contemporáneos) suelen alegar que existe algo mal formulado en las premisas de los problemas mismos, de modo que, a diferencia de los puzles usuales, las piezas iniciales suelen ser *transformadas* para que encajen unas con otras o dejen de ser incompatibles. Más aún, el método filosófico ha consistido muchas veces en la tarea de disolver problemas, más que en encastrar conceptos. Bajo la influencia de filósofos como Wittgenstein o Heidegger, muchos han pensado que los puzles clásicos son producto de concepciones inadecuadas que debemos desenmascarar. Pero aun así se trata de fenómenos que se presentan a la reflexión, que hay que tomar en serio, y cuya disolución debe estar, en todo caso, *justificada*. En suma, la cuestión es cómo tratar con los fenómenos que provocan estos rompecabezas (cf. Wettstein 2004: 17).

Con esta consideración cambia el método de trabajo, pues los puzzles dejan su lugar a la observación de fenómenos y su correcta comprensión. De hecho, la metodología puramente conceptual ha sido pensada también bajo la perspectiva más amplia de los experimentos mentales, uno de cuyos rasgos centrales es que, a diferencia de los puzzles e incluso de la reflexión sobre situaciones contrafácticas, ponen en juego la experiencia sensible, en este caso imaginaria o mentalmente reconstruida (cf. Brown y Yiftach 2019). Entre sus recursos se destaca la narración, que en rigor ya era un método de exposición utilizado por Platón bajo la forma de mitos o alegorías, como es caso de la Caverna.

La finalidad de los experimentos mentales es provocar (o robustecer) algunas intuiciones filosóficas y los argumentos relacionados con ellas. Además de sus antecedentes antiguos, su historia está estrechamente vinculada con las ciencias naturales, con figuras del siglo XVII como Galileo, Newton y Leibniz. Así, Galileo propuso un genial experimento mental para desbancar la explicación aristotélica de la caída de los cuerpos. Según Aristóteles, los cuerpos pesados caen más rápido que los livianos, pero esto lleva a una contradicción que Galileo revela con la propuesta de imaginar cómo caerían dos bolas, una pesada y una liviana, ligadas entre sí formando un cuerpo compuesto. Si aceptamos la cosmología aristotélica, llegamos a dos resultados contradictorios: *a)* el compuesto cae más rápido que la bola más pesada, justamente porque el compuesto pesa más; *b)* el compuesto cae menos rápidamente que la bola más pesada porque posee una parte que es más liviana, la cual demorará la caída. En tanto no podemos aceptar una contradicción, debemos rechazar la perspectiva aristotélica.

Esta clase de experimentos no requieren ninguna observación o experimento real (en este caso difíciles de realizar debido a la fricción del aire), y alientan una visión platónica y kantiana de la reflexión filosófica. Según esta, la tarea puramente conceptual, ayudada por experimentos mentales, alcanza por sí sola para adquirir nuevo

conocimiento y probar tesis que de todos modos pueden estar referidas a la experiencia. Lejos del estereotipo de la física moderna como guiada por la experimentación real, la historia muestra que en esa época —en que la reflexión filosófica no estaba desligada de las ciencias naturales— el razonamiento *a priori* tuvo un papel innegable. Y esto continúa siendo así en el propio siglo XX, tanto en las ciencias naturales como en la filosofía.

En la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente y la filosofía práctica contemporánea ha abundado el uso de experimentos mentales. Así, Judith Thomson (1971) propuso un experimento en el terreno moral con el propósito de fortalecer su posición a favor del aborto, especialmente frente a la tesis de que el feto sería una persona inocente con derecho a la vida. En la situación que Thomson nos pide imaginar, un violinista famoso cae en coma, y el único modo de mantenerlo con vida por unos meses es que «tú» —es decir, quien realiza el experimento mental— te conectes con él (en el sentido médico). En principio, la situación del violinista es similar a la del feto: se trata de una persona inocente con derecho a la vida. Sin embargo, al experimentar imaginativamente la situación narrativa propuesta por Thomson, se debilita la intuición de que tenemos la *obligación* moral de mantener con vida al violinista. Como la situación es análoga a la del feto, la intuición debilitada es transferible por analogía a este último caso.

Otras situaciones moralmente dilemáticas han sido discutidas utilizando la metodología de los experimentos mentales. En muchas de ellas, el agente debe elegir entre la realización de una de dos acciones posibles (no puede elegir realizar ambas), pero cualquiera que elija violará una norma o un deber moral. En una situación clásica, planteada inicialmente por Philippa Foot (1978), un tranvía fuera de control corre hacia cinco personas, pero podría ser desviado hacia una vía en la que atropellaría a una sola persona, dando lugar a un dilema con la estructura mencionada. Las intuiciones obtenidas mediante el

uso de este experimento sirven para evaluar diferentes posiciones éticas, como el utilitarismo o la ética kantiana.

En un terreno conceptual más abstracto, que todavía puede ser considerado experimento mental, filósofos como Peter Strawson (1959) han elaborado una metafísica descriptiva de nuestro pensamiento sobre el mundo. Pero la exploración abstracta también se halla en la filosofía práctica. Retomando una tradición moderna que ha pensado el contrato social mediante reflexiones que podríamos considerar experimentos mentales (Hobbes, Rousseau e incluso Kant), John Rawls ha defendido una noción de justicia en base a reflexionar sobre una situación imaginaria que denominó «posición original» (*original position*) (Rawls 1971). Sin entrar en detalles, Rawls nos insta a imaginar un escenario en el que, bajo un «velo de ignorancia» sobre el propio lugar en la sociedad (lo cual asegura la imparcialidad), los miembros de una sociedad se ponen de acuerdo sobre los principios de justicia que van a adoptar. En el otro extremo del uso metodológico de la imaginación, la filosofía ha recurrido a la literatura, pues esta proporciona narraciones y descripciones muy precisas y detalladas, que no solo permiten ejercitar la imaginación, sino defender posiciones éticas, políticas o legales (p. ej., Lariguet [2007] discute una narración de Melville en relación con la filosofía moral y la filosofía del derecho; cf. también Martha Nussbaum [1997]).

En suma, la metodología conceptual de los experimentos mentales permite imaginar escenarios que despiertan intuiciones filosóficas, permitiendo rebatir o reforzar puntos de vista cuando se los inserta en una argumentación más amplia. Pero también existen algunos riesgos. En cuanto son muy abstractos, estos experimentos no ofrecen nada más que una variante de la discusión conceptual; y en cuanto ganan en concreción, presentan situaciones infrecuentes, implausibles o propias del mundo ficcional. Asimismo, no debe perderse de vista que su relación con la experiencia es a lo sumo indirecta, en tanto los escenarios montados son imaginarios (aunque posibles).

Aplicando de manera no sistemática estas objeciones a algunos de los experimentos mencionados: ¿en qué sociedad es «justo» el concepto de justicia rawlsiano? Para intentar una respuesta, tenemos que contar con una noción relativamente abstracta de justicia, pero también con información concreta sobre las sociedades a las que nos interesa aplicarla. ¿No podría ser el caso que un cuerpo liviano unido a uno pesado deje de comportarse como un cuerpo liviano que retrasa la caída del cuerpo pesado, y que ahora solo tengamos un único cuerpo más pesado? Esta interpretación desbanca el experimento mental galileano, de modo que en algún momento será necesario testear empíricamente cómo caen los cuerpos. Dadas las innumerables modificaciones que podemos imaginar para el caso del violinista en coma, y las diferentes analogías con el caso del feto, ¿no resulta también relevante tener en cuenta las estadísticas sobre muertes de mujeres a causa de abortos clandestinos, para proponer reformas legales que tengan en cuenta distintas concepciones de la vida humana del mejor modo posible? Estas preguntas indican dos cosas. Primero, que la metodología filosófica es en efecto conceptual, incluso cuando se nutre de experiencias imaginarias; segundo, que precisa algún criterio externo para contrastar y eventualmente para evaluar el trabajo conceptual.

Ahora bien, ¿quién decide qué evidencia es la que cuenta? Al momento de discutir si está justificado atribuir creencias a los animales sin lenguaje, Donald Davidson argumenta que no se trata de una cuestión empírica, sino de decidir qué clase de evidencia empírica es relevante para realizar tal atribución (Davidson 1982). Esto supone reclamar para la filosofía el derecho de decidir, en una discusión conceptual previa, qué evidencia será relevante. El resultado puede ser, como en Davidson, un dictamen cuasi *a priori* (aunque no concluyente) acerca de que los animales no humanos no piensan, que podría ser utilizado por quienes no reconocen ninguna obligación moral ni legal con los animales, lo cual ha sido fuertemente cuestionado. Esto muestra los riesgos de que la filosofía decida qué

evidencia cuenta de manera completamente autónoma. Me parece más aceptable que la metodología filosófica tenga en cuenta otras disciplinas y la evidencia que ellas interpretan y ofrecen a la reflexión.

Consideraciones finales

Inicié este recorrido por el problema del método en la filosofía con la tesis de que incluso cuando la reflexión conceptual se orienta a describir lo que ya ha sucedido, siguiendo la imagen del búho hegeliano, puede requerir un método de trabajo. Más aún cuando se ocupa de problemas nuevos, generados por el cambio social, cultural o tecnológico.

Me aproximé entonces a algunos problemas metametodológicos, y sostuve que el método adoptado guarda una relación relativamente tenue con la meta propuesta para la reflexión, aunque existe una relación más estrecha entre el método y el objeto de estudio. Por otra parte, las propuestas antimetodológicas tienen más solidez cuando se leen como propuestas a favor de una pluralidad de métodos. La intención de prescindir de todo método es, por el contrario, una propuesta metodológica más, y no la más interesante.

Precisamente, al lanzar una mirada sobre algunas tradiciones canónicas del siglo XX, ha quedado en evidencia que cada una de ellas ha tenido en sus inicios una clara conciencia de la necesidad de contar con un método de trabajo. Aunque esto se ha ido perdiendo en cada caso, también se han ido desdibujando los contornos de esas mismas tradiciones, es decir, ellas mismas no han sobrevivido a sus métodos; visto al revés, lo que ha sobrevivido de cada una de ellas también incluye aspectos metodológicos.

Finalmente, destacué el problema transversal de la relación metodológica entre la filosofía entendida como tarea conceptual y las diversas fuentes de evidencia de las que puede nutrirse. Mi impresión es que si bien los filósofos han tendido a desconsiderar el papel de la

evidencia, queriendo sustituirla por metodologías puramente conceptuales como la solución de puzles, la realización de experimentos mentales o la discusión de dilemas prácticos, esta estrategia tiene sus límites. Incluso la discusión conceptual más abstracta tiene que encontrar un punto de contacto con una realidad que está más allá de ella, y esta realidad tiene que tener relevancia metodológica para la discusión puramente conceptual.

Referencias bibliográficas

- Apel, Karl-Otto (1988), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1995), *Analíticos segundos*, en *Tratados de lógica (Órganon)*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1995), *Física*, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2014), *Ética nicomáquea*, Madrid: Gredos.
- Borges, J. L. (1941), «Américo Castro: La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico»: *Revista Sur*.
- Brown, James Robert y Fehige, Yiftach (2019), «Thought Experiments», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/thought-experiment/>.
- Carey, Susan (2009), *The Origin of Concepts*, Oxford: Oxford University Press.
- Crelíer, Andrés (2010), *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata (Edulp).
- Crelíer, Andrés (2013), *Introducción a la filosofía hermenéutica del lenguaje*, Buenos Aires: Biblos.
- Crelíer, Andrés (2016), «El ‘método’ hermenéutico para la interpretación de la ley: comprensión y aplicación en *Verdad y método* de Gadamer», en G. Lariguet (comp.), *Metodología de la investigación jurídica. Propuestas contemporáneas*, Brujas/Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales (UNC): 91-101.
- Davidson, D. (1982), «Rational animals»: *Dialectica* 36/4: 317-327.
- Descartes, R. (2018 [1637]), *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, ed. y trad. de P. Lomba, Madrid: Trotta.
- Feyerabend, Paul (1986 [1975]), *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid: Tecnos.
- Foot, P. (1978), *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect in Virtues and Vices*, Oxford: Basil Blackwell.
- Gadamer, H.-G. (1999 [1960]), *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme.
- Glock, H. J. (2008), *What is analytic philosophy?*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Glock, H. J. (2010), «From armchair to reality?»: *Ratio* 23/3: 339-348.
- Grondin, Jean (2008), *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona: Herder.
- Haack, Susan (1978), *Philosophy of Logics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (2018), *Teoría de la acción comunicativa*, 2.^a ed., Madrid: Trotta.

- Hacker, P. M. S. (1996), *Wittgenstein's place in twentieth-century analytic philosophy*, Oxford: Blackwell.
- Hart, H. L. A. (2012 [1961]), *The Concept of Law*, 3.^a ed., Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (2012), *Principios de la filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Heidegger, M. (2020), *Ser y tiempo*, 3.^a ed., trad. de J. E. Rivera, Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (1996), *Meditaciones cartesianas*, México: FCE.
- Husserl, E. (2007), *La filosofía como ciencia estricta*, La Plata: Terramar. (Esta edición incluye la conferencia «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», 81-124).
- James, W. (1907), *Pragmatism*, Nueva York: Longman, Green and Co.
- Kant, I. (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2007), *Crítica de la razón pura*, trad. de M. Caimi, Buenos Aires: Colihue.
- Lariguet, G. (2007), «El desafío de Billy Budd: Dilemas morales y dimensión institucional del derecho»: *Crítica* (México D.F.) 39/116: 51-78.
- Maliandi, Ricardo (2004), *Ética: conceptos y problemas*, 3.^a ed., corregida y aumentada, Buenos Aires: Biblos.
- Michellini, A., De Zan, J. y Damiani, A. (2015), *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, tt. I y II, Río Cuarto: Icala.
- Nussbaum, M. C. (1997), *Poetic justice: The literary imagination and public life*, Boston: Beacon Press.
- Peirce, Ch. S. (1988), *El hombre, un signo: El pragmatismo de Peirce*, Barcelona: Crítica.
- Platón (1988), *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid: Gredos.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard UP.
- Russell, B. (1905), «On Denoting»: *Mind* 14: 479-493.
- Russell, B. (1908), «James's conception of truth»: *Albany Review*.
- Strawson, P. (1959), *Individuals*, Londres: Methuen.
- Thomson, Judith Jarvis (1971), «A Defense of Abortion»: *Philosophy and Public Affairs* 1: 47-66.
- Wettstein, H. (2004), *The magic prism: An essay in the philosophy of language*, Oxford: Oxford University Press.

* Universidad Nacional de Mar del Plata/Conicet, Argentina.

Agradezco la lectura atenta de Daniel Kalpokas, quien me ha ayudado a afinar la versión final de este trabajo.

1. No me ocuparé del método (o los métodos) en el sentido de las actividades concretas de la investigación, que comprende la formulación de un proyecto, el relevamiento bibliográfico, el fichaje, la búsqueda de ejes temáticos principales y secundarios, la evaluación de los argumentos, etc. Estos procedimientos, que en la filosofía no incluyen un trabajo empírico o de campo, se encuentran relativamente estandarizados y han sido ampliamente descritos. Me interesa destacar que su aplicación en las etapas formativas depende de la guía de investigadores formados, cuya naturaleza no es fácilmente expresable como una metodología formal.

2. En este capítulo, me ocupo del método en relación con la actividad filosófica. Pero es pertinente recordar brevemente que el problema del método adecuado para las ciencias ha dado lugar a debates como la denominada «disputa del positivismo», que enfrentó a quienes, con Popper, pensaban que la metodología hipotético-deductiva de la ciencia era válida también para las ciencias sociales, algo resistido por los pensadores de la Escuela de Frankfurt, como Adorno. Ya antes Dilthey había distinguido entre la metodología explicativa de las ciencias naturales y la metodología comprensiva de las ciencias del espíritu, algo que encuentra eco en la hermenéutica gadameriana.

3. J. Habermas ha formado parte de este proyecto, aunque con una creciente desconfianza sobre sus aspectos trascendentales y la aludida metodología (cf. Habermas 2018). En Alemania los seguidores de Apel incluyen a D. Böhler y W. Kuhlmann, y en Argentina al propio R. Maliandi, Alberto Damiani, Julio De Zan y Dorando Michelini, entre otros (cf. Michelini, De Zan y Damiani 2015).

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE PARA JURISTAS

J. J. Moreso^{*}

«There was a Society of Men among us, bred up from their Youth in the Art of proving, by Words multiplied for the Purpose, that *White* is *Black*, and *Black* is *White*, according as they are paid»¹.

Jonathan Swift (1856/2012: 4.5.11, p. 304)

1. *Introducción*

Es un lugar común que la existencia del derecho depende, en algún sentido, del lenguaje. Al menos en el sentido de que el derecho consiste en «la regulación sistemática de la vida de una comunidad mediante pautas que son tratadas como obligatorias por los miembros de dicha comunidad y sus instituciones» (Endicott 2016) y que dichas pautas o bien son generadas lingüísticamente (el derecho legislado), o bien son comunicadas a través del lenguaje (el derecho consuetudinario). Es decir, sin lenguaje no hay derecho.

Ha de quedar claro, no obstante, que se puede influir en el comportamiento de un grupo humano sin el uso del lenguaje ni de pautas que establecen deberes y derechos. Y, algunas veces, de un modo más efectivo. Se puede haciendo fácticamente inaccesibles, o menos deseables, determinados cursos de comportamiento. Pensemos en el siguiente caso, que los mayores podemos recordar: cuando hace más de treinta años comenzaron a proliferar entre nosotros las grandes superficies, los clientes llegaban a comprar en los supermercados los sábados por la mañana y, a menudo, no encontraban carritos libres para realizar su compra. Los supermercados incrementaron el número de empleados encargados de colocar los carritos de la compra

abandonados en el aparcamiento, algunas veces colocaron grandes carteles recordando la necesidad de dejar los carritos en su lugar e, incluso, decidieron multar con pequeñas cantidades de dinero a los que dejaran abandonados los carritos. Todos estos mecanismos se mostraron ineficaces y la falta de carritos de la compra continuaba. Al final, se halló una solución que no requería ni el uso de reglas ni de coerción: para obtener un carrito, era preciso colocar una moneda de poco valor en una ranura del carrito, moneda que era devuelta cuanto el cliente colocaba el carrito de nuevo en su lugar, el carro *autopoiético*, podemos decir².

Consideremos también este otro caso narrado por Tito Livio (1997, *De urbe condita*, I.54.6), del que se hace eco en un contexto jurídico Bentham (2010: 161; también Olivecrona 1971: 30): uno de los hijos, Sexto, del último rey de Roma, Tarquinio el Soberbio, que se había hecho con el poder en la ciudad de Gabius, envió un mensajero a su padre para pedirle consejo sobre cómo obrar una vez alcanzado el poder. Tarquinio, que al parecer no se fiaba del mensajero, no dijo nada, pero salió al jardín de su palacio romano y con su bastón cortó las amapolas más altas. De tal modo, sin el uso del lenguaje, Sexto comprendió que su padre le aconsejaba matar a los cabecillas del pueblo.

Sin embargo, el modo más habitual de influir en el comportamiento humano es mediante el uso del lenguaje. Y esta es la razón de que algunas cuestiones de filosofía del lenguaje pueden ser útiles para los juristas.

Como es sabido, fue de la mano de la filosofía analítica que el lenguaje se convirtió en objeto privilegiado de la reflexión filosófica. Ch. Morris (1938) y R. Carnap (1942) propusieron una nueva disciplina, la *semiótica* o ciencia de los signos lingüísticos, que a su vez se dividía en tres disciplinas: la *sintaxis*, la *semántica* y la *pragmática*. Dicho con Robert C. Stalnaker (1970), mientras la sintaxis estudia las oraciones, la semántica se ocupa de las proposiciones y la pragmática, en cambio, se dedica al estudio de los

actos lingüísticos y a los contextos en los que dichos actos son llevados a cabo. Con esta clasificación en mente, la [segunda sección](#) se ocupará de la sintaxis aplicada al lenguaje del derecho, la [tercera sección](#) tratará de la semántica de los textos jurídicos, mientras la [cuarta sección](#) abordará los problemas pragmáticos que el lenguaje del derecho enfrenta. La [sección quinta](#), en cambio, estará dedicada más bien al lenguaje de los juristas, dado que —como veremos— estas disciplinas nos dejan con la conclusión de que el lenguaje del derecho está, a menudo, *indeterminado*, en el sentido de que no establece de manera unívoca un contenido de significado comunicado a sus destinatarios, debemos entonces explicar las estrategias teóricas que los juristas pueden usar ante tal situación.

2. *La sintaxis del derecho*³

La sintaxis se ocupa de las oraciones de los lenguajes, esto es, de cómo se combinan los elementos de su vocabulario que, en los lenguajes naturales, son las palabras. Son precisamente las reglas sintácticas, como sabemos, las que establecen los modos de generar oraciones a partir de la combinación de las palabras. Normalmente la sintaxis se concibe como aplicada a los lenguajes artificiales (por ejemplo, el lenguaje de la lógica proposicional o el de la lógica de predicados de primer orden); en ellos disponemos de un modo plenamente fiable de identificar los símbolos de su vocabulario y de mecanismos algorítmicos para determinar si una expresión cualquiera es una expresión bien formada de ese lenguaje, lo que se denomina una *fórmula*.

Y, aunque lo mismo no ocurre en los lenguajes naturales (que no tienen establecido de una vez para siempre ni un vocabulario básico ni unas reglas sintácticas plenamente unívocas), en ellos también es posible determinar que una expresión es una oración bien formada aunque carente de significado, al menos aparentemente, en nuestra

lengua. Pensemos en el famoso ejemplo de Chomsky (1956: 116) («Colorless green ideas sleep furiously»):

[1] Las ideas verdes incoloras duermen furiosamente⁴.

[1] carece de significado en español, pero un usuario competente del español la reconoce como una oración bien formada.

Es decir, las combinaciones de palabras que forman oraciones en los lenguajes naturales, siguen determinadas reglas, son *gramaticales*. La sintaxis es, precisamente, la actividad consistente en explicar esta propiedad de las oraciones (véase García Carpintero 1996: cap. I). La gramaticalidad es una propiedad *sistemática* y *productiva*. Es sistemática porque las oraciones posibles de un lenguaje natural están dadas por reglas, que permiten la combinación de los elementos de su vocabulario o léxico. Y es productiva porque el número de oraciones que podemos generar en un lenguaje natural es infinito, dado que muchas de sus reglas son recursivas (no hay límite, por ejemplo, a los elementos que una oración puede contener unidos por la conjunción y).

El lenguaje del derecho (el lenguaje usado por los legisladores, los órganos de la Administración, los jueces, etc.) es una parte del lenguaje natural. En el caso del derecho español, el castellano y las otras lenguas oficiales en algunos territorios de España (el catalán, el euskera o el gallego) y, ahora, también el inglés y el francés, oficiales en la Unión Europea (en el que se promulgan muchos textos legislativos). Tiene, por lo tanto, las mismas propiedades que el lenguaje natural del que es parte. Tiene, como es obvio, sus peculiaridades. Dispone de términos que (casi) solo se usan en contextos jurídicos (así, «hipoteca», «prevaricación», «ley orgánica») y de otros que, en el lenguaje del derecho, tienen un significado propio (p. ej., «nulidad», «asesinato», «recurso»).

Dado que el derecho pretende regular el comportamiento de sus destinatarios, me ocuparé aquí de un supuesto en el que la regulación

puede quedar indeterminada por razones *sintácticas*. Se trata de lo que podemos denominar *ambigüedad sintáctica*. Una expresión lingüística (oral o escrita) es ambigua si, y solo si, tiene varios significados. Con lo que si la regulación del comportamiento se lleva a cabo mediante una oración ambigua, el comportamiento no es determinado de manera unívoca.

La ambigüedad sintáctica es solo un tipo de ambigüedad. Pero existe también la ambigüedad léxica, debida a que una expresión es ambigua no a causa de la estructura gramatical de la frase, sino a su significado. Por ejemplo, cuando decimos que una oración como

[2] Sam miraba la luna

puede significar, dependiendo del contexto, que Sam estaba contemplando en el cielo la imagen del satélite de la Tierra, o estaba contemplando lo que se reflejaba en la imagen de un espejo. A veces se dice que el sustantivo «luna» es (en castellano) un *homónimo*, puesto que se trata de, por así decirlo, dos palabras que tienen las mismas letras (pero orígenes y significados diversos). Y la homonimia se considera distinta de la *polisemia*, una sola palabra con significados distintos (como «operación», que puede ser matemática, militar, quirúrgica, etc.). Sin embargo, no es una distinción que sea fácil de mantener (véase Sennet 2016). Por otro lado, caben expresiones que tienen varios significados según el contexto en el que se presenten. I. Scheffler (1979: cap. I), por ejemplo, nos cuenta el caso de unos soldados alemanes que durante el final de la Segunda Guerra Mundial, en su retirada, dejaban cajas de bombones envenenados en los lugares que abandonaban, y escribían en la cubierta «Gift», de forma que si lo encontraban otros alemanes, supieran que ahí había veneno (lo que significa *Gift* en alemán), pero si lo encontraban los aliados entendieran que era un regalo (lo que significa *gift* en inglés) y se envenenaran; o también imagina la conversación de un marido alemán que está hablando con su amante inglesa por teléfono y esta le

pregunta: «¿Quedamos esta noche para cenar?», a la vez que su mujer desde la cocina le interroga: «¿Cenarás hoy en casa?», y él responde con la misma expresión *Nain*, que es ambigua en su forma oral entre el inglés *nine* («nueve») y el alemán *Nein* («no»). Sin embargo, en todos estos supuestos la ambigüedad puede ser disipada por el contexto y, sobre todo, no se debe a factores sintácticos, sino semánticos.

Pero, regresemos a la ambigüedad sintáctica que viene dada por la indeterminación de las reglas sintácticas de los lenguajes naturales. Por ejemplo, la oración

[3] Abelardo y Eloísa están casados

puede significar tanto que Abelardo está casado con Eloísa como que Abelardo está casado con otra persona y Eloísa está casada con otra persona. En los lenguajes artificiales, en los cuales la sistematicidad y la productividad son completas, esta ambigüedad es evitable. En los lenguajes naturales, sin embargo, dicha ambigüedad deja indeterminados algunos enunciados y, como puede apreciarse, no siempre el contexto será capaz de disipar esta indeterminación. Lo mismo ocurre en el derecho. Por ejemplo, el artículo 32.1 de la Constitución española establece:

[4] El hombre y la mujer tienen derecho a contraer matrimonio con plena igualdad jurídica.

Y, por su forma sintáctica, no queda determinado si se refiere a que los hombres pueden casarse con las mujeres y viceversa, o bien que los hombres y las mujeres pueden casarse con cualquier otra persona. Aunque no fue esta la justificación del Tribunal Constitucional en la sentencia que convalidó la constitucionalidad de la Ley 13/2005, de 1 de julio, que introdujo en España el matrimonio entre personas del mismo sexo⁵, la sentencia hizo referencia a la posibilidad de interpretar el precepto constitucional del segundo modo.

O veamos otro caso constitucional, que dio lugar a la primera reforma que ha habido del texto constitucional de 1978. El artículo 13.2 originario establecía:

[5] Solamente los españoles serán titulares de los derechos reconocidos en el artículo 23, salvo lo que, atendiendo a criterios de reciprocidad, pueda establecerse por tratado o ley para el derecho de sufragio activo en las elecciones municipales.

En 1992, siendo ya España un Estado miembro de la Unión Europea, se aprobó el Tratado de Maastricht que en su artículo 8.B establecía: «Todo ciudadano de la Unión Europea que resida en un Estado miembro del que no sea nacional tendrá derecho a ser elector y elegible en las elecciones municipales del Estado miembro en el que resida...». Con lo cual se planteó la conformidad constitucional de este precepto. Hubo la preceptiva declaración del TC⁶, en la que estableció que el artículo 8.B del Tratado era antinómico con el artículo 13.2 de la Constitución originaria y estableció la necesidad de una reforma constitucional por el procedimiento del artículo 167, para introducir el inciso «y pasivo» después de «sufragio activo» en el texto. Ahora bien, aunque el Tribunal no consideró esta posibilidad, el texto podía ser interpretado también de modo que la expresión «para el derecho de sufragio activo en las elecciones municipales» afectara solo al sustantivo «ley» y, en este caso, la reforma no era ni siquiera necesaria porque la restricción al derecho de sufragio activo no alcanzaría al sustantivo «tratado».

Veamos, para terminar esta sección, tal vez el más famoso caso de ambigüedad sintáctica en la discusión jurídica contemporánea. Se trata de la discusión acerca del alcance del derecho a poseer y portar armas reconocido por la Segunda Enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, de este tenor:

[6] Siendo necesaria una milicia bien ordenada para la seguridad de un Estado libre, no se violará el derecho del pueblo a poseer y portar armas (*A well regulated Militia, being necessary to the security of a free State, the right of the people to keep and bear Arms, shall not be infringed*).

Lo que aquí se discute, de manera apasionada⁷, es si la primera oración de la Segunda Enmienda es únicamente un ejemplar, entre otros, del derecho *individual* a poseer y portar armas, o bien constituye el marco de un derecho *colectivo* a organizar una milicia. Mientras la primera lectura (la que apoya la jurisprudencia ahora dominante de la Corte Suprema) excluye las regulaciones limitadoras de la posesión de armas, la segunda lectura la autoriza. La estructura sintáctica del texto deja, sin embargo, abierta la cuestión.

3. *La semántica del derecho*

En una ocasión, Georg Henrik von Wright (1963b: 13) escribió: «Es importante distinguir entre vaguedad y ambigüedad. La primera es un rasgo de algunos *conceptos* o, como podría decirse también aquí, de algunos *significados*. La segunda es una característica de algunas *palabras* (y frases)». Me valdré de esta consideración para presentar, entonces, algunas ideas de la semántica, que ya no se ocupa de la sintaxis, sino que es la disciplina que se ocupa de los significados de las expresiones lingüísticas y, al final de la sección, me referiré especialmente a la vaguedad.

Consideremos una oración como la siguiente:

[7] Mario Vargas Llosa es el autor de *Tiempos recios*.

[7] es una oración verdadera, dado que hace poco acaba de ser publicada la novela *Tiempos recios*, cuyo autor es el escritor Mario Vargas Llosa. ¿De qué depende la verdad de [7]? Pues, obviamente, de

que una persona llamada Mario Vargas Llosa haya escrito la novela referida. Pero ¿cómo sabemos qué significa «Mario Vargas Llosa»? Bien, Mario Vargas Llosa es un nombre propio y, para una teoría bastante asentada de los nombres propios, llamada a veces la teoría *descriptivista*, en su versión clásica⁸, la expresión «Mario Vargas Llosa» tiene un sentido, la descripción o el rango de descripciones, que lo identifican («el premio nobel peruano de literatura», «el autor de *Conversación en La Catedral*», «la pareja actual de Isabel Preysler»), y una referencia, la única persona en cuestión. Es la asociación en nuestra mente del nombre con alguna de estas descripciones la que permite identificar su referencia de manera unívoca. Esta es la posición de Gottlob Frege (1892) y Bertrand Russell (1911).

Algunas interesantes conclusiones se derivan de esta simple teoría, que hace los nombres propios equivalentes a descripciones definidas. Sin embargo, si [7] constituye el significado del nombre propio «Mario Vargas Llosa», mediante la descripción definida que le identifica como el autor de esta nueva novela, no sería inteligible una oración como

[8] Julia no cree que Mario Vargas Llosa es el autor de *Tiempos recios*,

porque sería sinónima de

[8'] Julia no cree que Mario Vargas Llosa es Mario Vargas Llosa,

y, no obstante, mientras [8'] atribuye a Julia una creencia absurda (la negación del principio de identidad), [8] tiene perfecto sentido y es muy posible que haya personas que no crean que el autor peruano haya escrito dicha novela.

La mayor objeción, sin embargo, que esta teoría debe superar es la siguiente (Kripke 1980, puesta en los términos de Michaelson y Reimer 2019): conforme a la teoría deberían ser sinónimas las dos

siguientes oraciones (suponiendo que asocio «Mario Vargas Llosa» a la descripción «el autor de *Tiempos recios*», como en [7]):

[9] Podría darse el caso de que el autor de *Tiempos recios* no fuese el autor de *Tiempos recios*,

[9'] Podría darse el caso de que Mario Vargas Llosa no fuese el autor de *Tiempos recios*,

pero [9] y [9'] no son sinónimos. Es más, mientras que [9] es claramente falso, [9'] es verdadero. Los nombres propios no son, como las descripciones definidas *designadores flexibles*, sino *designadores rígidos* (Kripke 1980) que designan la misma entidad en cualquiera de las situaciones posibles.

Por dicha razón, Kripke (1980) resucitó la vieja idea milliana (Mill 1867) para argüir que los nombres propios no son descripciones, sino designadores rígidos. Unos años antes, ya Ruth B. Marcus (1961) había insistido en que el significado de un nombre propio es su *referencia*, los nombres propios son como *etiquetas (tags)*, no tienen significado lingüístico más allá de su referencia, designan *directamente* a su portador. La explicación entonces de cómo funcionan los nombres propios en el lenguaje es la siguiente: hay un momento inicial, una especie de ceremonia bautismal, en el que la referencia queda fijada y, a partir de ella, los usuarios usan así los nombres propios en la cadena de transmisión lingüística. De este modo, podemos comprender bien que el nombre de Mario Vargas Llosa designa la misma persona en todos los mundos posibles, aunque en algunos mundos Mario Vargas Llosa no escribió *Tiempos recios* y en otros no fue la pareja de Isabel Preysler, por ejemplo.

Dicha doctrina ha sido ampliada (por el propio Kripke 1980 y por Putnam 1975) a los nombres de *géneros naturales* (como «oro» o «agua»). Como Putnam (1975: 215-219) lo ha resumido: «los

significados no están en la cabeza». Lo que se ha denominado la *teoría causal de la referencia*.

Pues bien, estas ideas han tenido su eco en la teoría de la interpretación, en el ámbito de la filosofía del derecho (Moore 1985, Brink 1988, Stavropoulos 1996, Ramírez-Ludeña 2015). Para la teoría causal, entonces, el significado nunca depende de las descripciones que los usuarios asociamos con determinadas expresiones. El significado está dado por la referencia y nosotros solo podemos conjeturar la mejor teoría de la referencia, con la esperanza de que ella nos dará el significado de los términos. Por dicha razón, Putnam sugirió que el hecho de que el agua es H₂O juega un papel crucial en fijar la referencia del término «agua», también para los que desconocen esta composición del agua y asocian el término con el líquido inodoro, incoloro e insípido que hay en nuestros ríos y mares. Y aquí es donde surge el problema que quiero abordar cuando tratamos de aplicar la teoría causal a la interpretación del derecho.

Lo haré mediante un supuesto jurídico que fue decidido por el Tribunal Supremo de los Estados Unidos. Se trata, dicho ahora muy resumidamente, del problema de si los tomates son verduras o son frutos a la hora de aplicarles un impuesto que gravaba la compraventa de verduras en los Estados Unidos y que fue resuelto por el Tribunal Supremo en 1893 (véase Moreso 2011).

En 1883, en los Estados Unidos la legislación fiscal (*Tariff Act of March 3, 1883*) establecía una determinada carga impositiva a la compraventa de verduras, pero no a la de frutos. De modo que se produjo una controversia acerca de si los tomates han de ser clasificados como verduras o como frutos. Es obvio que, desde el punto de vista botánico, los tomates son un tipo de fruto y, también es conocido, que desde el punto de vista culinario acostumbramos a servir los tomates junto con otras verduras, en la ensalada, por ejemplo, y no como postre, y a menudo los tomates se hallan en las tiendas de comestibles junto con las verduras y no con los frutos. De acuerdo con la teoría causal de la referencia aplicada a los términos

usados en los textos legales, deberíamos concluir que los tomates son frutos y que por lo tanto están exentos del impuesto. Sin embargo, la Corte Suprema de los Estados Unidos en 1893 sostuvo que de acuerdo con el uso habitual de los términos y a los únicos efectos de la interpretación de la ley en disputa, los tomates son considerados verduras⁹. Estas fueron las palabras del juez Gray, con una decisión tomada por unanimidad:

Botánicamente hablando, los tomates son el fruto de una planta, como lo son los pepinos, los calabacines, las judías y los guisantes. Pero en el lenguaje común de la gente, sea de los vendedores o de los consumidores de estos productos, todos son verduras que se cultivan en los huertos domésticos y que cocinados o crudos, son como las patatas, las zanahorias, la chirivía, los nabos, la remolacha, la coliflor, la col, el apio y la lechuga, que usualmente se sirven para cenar con o después de la sopa, el pescado o la carne que constituye la parte principal de la comida y no, como los frutos generalmente, el postre.

La decisión de la Corte Suprema parece más que sensata, pero deja abierta la cuestión de con arreglo a qué concepción del significado deben ser interpretados los textos jurídicos.

Sin embargo, tal vez el más discutido de los problemas de atribución de significado entre los juristas sea el problema de la *vaguedad* de nuestros conceptos¹⁰. Paradigmáticamente, los conceptos vagos son aquellos cuya referencia se instancia gradualmente. Las personas son, por ejemplo, ricas o adultas en la medida que tienen una cierta cantidad de dinero y patrimonio o un número determinado de años. Así, Amancio Ortega es, sin duda ninguna, rico y adulto. Estos conceptos tienen casos marginales y dan lugar, por dicha razón a la conocida paradoja de *sorites*. Los argumentos *sorites* tienen la siguiente estructura:

i) Amancio Ortega es rico.

ii) Si s , que tiene n €, es rico, entonces s' , que tiene $n-1$ €, es también rico.

Por lo tanto, Ticio, que tiene solo 1 €, es rico.

La aplicación reiterada de la premisa (ii) en un número de veces inferior en una unidad a la cantidad de euros que Ortega tiene, a través del *modus ponens*, lleva a la conclusión. La idea intuitiva tras la premisa (ii) es que pequeños cambios de esta clase no afectan el valor de verdad de las proposiciones expresadas por oraciones que contienen adjetivos *graduables* tales como «rico». Este fenómeno es llamado a veces, en la literatura sobre la vaguedad, la *tolerancia* de este tipo de predicados¹¹. Podemos sustituir en (ii), «s» por «Amancio Ortega» y obtendremos:

ii') Si Amancio Ortega, que tiene 69,2 mil millones de euros, es rico, entonces, Sempronia que tiene un euro menos, es rica también.

Dado que el antecedente de (ii') es verdadero, el consecuente también lo es; y el consecuente puede devenir el antecedente de otros condicionales como (ii') hasta que llegamos al resultado absurdo: todos sabemos que alguien con solo un euro no es rico, en realidad es extremadamente pobre.

Hay también conceptos que tienen casos dudosos, pero para los cuales nuestra incertidumbre en la aplicación del concepto a ciertos objetos no es, o no es únicamente, una consecuencia de esta estructura escalar o lineal. El concepto de crueldad, por ejemplo, manifiesta otro tipo de vaguedad, diferente de la vaguedad por grados: vaguedad *combinatoria* o *multidimensional* ha sido llamada¹². En estos casos no estamos seguros de qué propiedades, y con qué límites, son conjuntamente necesarias y suficientes para la aplicación del concepto. Estos conceptos son multidimensionales. Es claro, por ejemplo, que torturar a los bebés para divertirse es cruel. No obstante, no es tan claro si la pena de muerte es o no cruel¹³.

El concepto de *rico* es vago, pero no es multidimensional, porque su aplicación, en contextos normales, depende únicamente de la cantidad de dinero del que una persona dispone. El concepto de

elegante, en cambio, es vago porque es multidimensional, puesto que cuando es predicado de una persona, puede referirse a un modo conveniente de vestir, hablar, caminar, comer, beber, etc. Alguien es o no elegante dependiendo de la presencia y la combinación de todos estos factores. Si intentáramos precisar el concepto de elegante, por ejemplo especificando ciertas formas de vestir, probablemente excluiríamos formas de vestir que lo son e incluiríamos algunas que, a veces, no lo son¹⁴. En estos casos no es ni siquiera posible generar un concepto métrico, puesto que tenemos varias dimensiones y sus combinaciones, y algunas de ellas son incomparables entre sí: el modo de caminar puede arruinar un vestido espléndido y el modo de hablar puede salvar una combinación inconveniente de prendas de vestir. En este sentido, hay casos de vaguedad, de vaguedad *extravagante* (Endicott 2011) como ha sido llamada, porque, según Marmor (2014: 88), «el principal rasgo de los términos extravagantemente vagos consiste en el hecho de que designan una evaluación multidimensional con (al menos algunos) elementos constitutivos inconmensurables». Por ejemplo, para nuestros gustos, los varios actores que han interpretado en el cine el personaje de James Bond son elegantes, pero son elegantes en un modo realmente diverso, la elegancia de Sean Connery es muy diferente de la elegancia de Daniel Craig, en un modo que no siempre permite la comparación.

En el derecho tenemos una cantidad de conceptos multidimensionales de este tipo, como el concepto de *razonable*, *proporcional*, *diligencia* de un buen padre de familia, *inhumano* o *degradante*. Usualmente funcionan como condiciones negativas de otros conceptos, sirven para exceptuar su aplicación aun cuando se dan las condiciones positivas, actúan como *defeaters*, procurando así restaurar la equidad.

La doctrina de los conceptos vagos distingue en estos conceptos un *núcleo de certeza*, en el cual la aplicación del concepto es clara, y una *penumbra de duda* en donde se hallan los casos marginales. Esta es la forma, bien conocida, con la cual Hart (1961: 119-120) introduce su

doctrina de la *textura abierta del derecho*. Más sorprendente, y menos conocido, este fue también el modo en el cual Philip Heck (1914: 107), hace ya más de cien años, introdujo su distinción entre *Begriffskern* (el núcleo del concepto) y *Begriffshorn* (el halo del concepto): «Un núcleo de significado determinado rodeado por un halo de significado atenuado gradualmente».

Los casos dudosos de aplicación de un concepto quedan indeterminados. Hay dos formas en la literatura filosófica de explicar esta indeterminación (véase, por ejemplo, Williamson 1994, Keefe 2000, Endicott 2000). La primera es la que propone la teoría *epistémica* de la vaguedad, según la cual hay un límite preciso de los conceptos, aunque nosotros no podemos conocerlo. Una doctrina no muy esperanzadora para los juristas, porque lo que tratamos es de averiguar confiablemente si, por ejemplo, un determinado trato es o no cruel. Existe también la teoría semántica (en la que podemos distinguir todavía las teorías que adoptan lógicas polivalentes, las teorías supervaluacionistas o las teorías contextualistas). En el ámbito del *contextualismo* (p. ej., Fara 2000), es posible en los contextos de aplicación detener la pendiente a la que conduce el argumento *sorites*. Es compatible la generalidad de un concepto incluido en una norma general, con tener soluciones para sus casos de aplicación, soluciones que vienen dadas por el contexto en el que la expresión es usada. Una doctrina que se adecua bien a la doctrina administrativista de los *conceptos jurídicos indeterminados*, según la cual (García de Enterría y Fernández 2013: 502) la indeterminación del concepto en la norma general es compatible con la *unidad de solución justa* en el caso concreto.

Veamos, para terminar con estas consideraciones sobre la vaguedad, algunos ejemplos de vaguedad en la jurisprudencia. En la STS 1666/2016, de 14 de abril, debía establecerse, entre otras cosas, si al acusado de un delito de homicidio, robo y otros conexos, le era o no aplicable la circunstancia agravante, del artículo 22.2 del Código Penal, consistente en ejecutar el hecho mediante disfraz. Y, en este

supuesto, la Audiencia había establecido, y el Tribunal Supremo confirma, que a pesar de que el acusado llevaba peluca y barba, dichos complementos no eran suficientes en este caso para impedir ser reconocido. Sea como fuere, es obvio que habrá casos dudosos de uso de disfraz: mientras que alguien con un traje de oso, por ejemplo, va disfrazado y alguien con un sombrero no va disfrazado, habrá muchos casos intermedios.

En la Sentencia de la Audiencia Provincial de Burgos SAPB 178/2010, de 21 de abril, el tribunal hubo de pronunciarse sobre el alcance del artículo 4.2b entonces en vigor de la Ley de Marcas, Ley 17/2001, de 7 de diciembre, que consideraba las formas tridimensionales como signos susceptibles de ser protegidos como marca. Aquí la cuestión era si y cuánto la representación de una conocida galleta en forma de estrella, podía ser protegida de imitaciones de otras empresas en el mercado. Más allá de este caso concreto, en donde la parte actora consiguió la protección que reclamaba para su marca, la vaguedad amenaza obviamente la relación de semejanza entre estas marcas. ¿Y si la estrella tiene una punta menos? O es de otro color, o de un tamaño muy diverso, etcétera.

Por último, un supuesto ante el Tribunal Constitucional en un recurso de amparo. La Constitución española, en el primer enunciado de su artículo 15, establece lo siguiente: «Todos tienen derecho a la vida y a la integridad física y moral, sin que, en ningún caso, puedan ser sometidos a tortura ni a penas o tratos inhumanos o degradantes». Pues bien, el Tribunal Constitucional español se refirió a ello¹⁵ (en una jurisprudencia que después ha continuado más o menos invariable) para determinar si la sanción de aislamiento en celda prevista en la Ley General Penitenciaria (y en el reglamento que la desarrolla), entonces en vigor, constituían tratos inhumanos o degradantes. La respuesta del Tribunal es negativa con el argumento de que, si bien la reclusión en *celdas negras* privando a la persona de cualquier contacto con el exterior sería claramente un trato degradante, las condiciones que la legislación penitenciaria exige (duración, condiciones de

alimentación y habitabilidad fundamentalmente) la hacen compatible con la dignidad de los sancionados. Bien, sin embargo, habrá necesariamente casos dudosos, debidos a la duración de la sanción o a las condiciones en que se lleva a cabo o a la especial vulnerabilidad del reo, por ejemplo; y en esos casos siempre es posible imaginar un argumento *sorites*.

4. *La pragmática del derecho*

También debemos a G. Frege (1918; véase Dummett 1978: 449-450), la relevante consideración de que una teoría completa del significado no ha de quedarse con aquello que se refiere al contenido significativo de una oración (lo que Frege denominaba *Sinn*), sino que debe ser complementado con una teoría de la *fuerza* (*Kraft* en Frege), que nos permite saber si el usuario del lenguaje está, con la emisión de la oración, transmitiendo una información, dando una orden, preguntando algo, etc. La importancia de esta distinción no puede ser ignorada y configura una veta de la filosofía del lenguaje contemporánea. Va de la mano de la filosofía del segundo Wittgenstein (2021: § 23) en donde apunta que hay multitud de tipos de oraciones, de acuerdo con su fuerza. Estas ideas dieron lugar al desarrollo de la doctrina de los actos de habla (Austin 1962, Searle 1969), según la cual es preciso distinguir en cualquier acto lingüístico, la dimensión *locutiva*, aquello que decimos; de la *ilocutiva*, aquello que hacemos cuando emitimos una expresión, y la dimensión *perlocutiva*, los efectos que producimos al decir la oración. Veámoslo con un ejemplo (de Escandell 1996: 58) si alguien le dice a otro: «Dáselo a ella», realiza el acto locutivo con el contenido expresado, y con la fuerza de aconsejarle u ordenarle, la dimensión locutiva, que puede lograr el efecto de convencerle a hacerlo, la dimensión perlocutiva.

Esta consideración es, obviamente, muy relevante para el derecho en donde el uso prescriptivo del lenguaje es crucial. El derecho pretende regular el comportamiento mediante normas, que son el resultado del uso del lenguaje para prescribir comportamientos (para una concepción de las normas de este modo, como el resultado de actos de habla de prescribir, véase Alchourrón-Bulygin 1981). Lo hace, como sabemos, no usando el modo imperativo como en los mandamientos de la Biblia, por ejemplo, sino por el uso de expresiones como «tienen la obligación», «deberán» o el mero uso del futuro («será castigado a...»). A ello hay que añadir el uso performativo o realizativo del lenguaje, que sirve —como si fuesen definiciones— para, por ejemplo, calificar a los mayores de 18 años como mayores de edad, o a determinados documentos como testamentos ológrafos. Lo que se conoce como reglas o normas *constitutivas* (Searle 1969, Von Wright 1963a, Alchourrón-Bulygin 1983, Hernández Marín 1984, Atienza-Ruiz Manero 1996). Y estos son los dos usos paradigmáticos del lenguaje jurídico (el lenguaje de las autoridades jurídicas): el prescriptivo y el constitutivo, el primero un uso ilocutivo del lenguaje de carácter *comunicativo*; el segundo un uso ilocutivo del lenguaje de carácter *convencional* (para esta distinción Bach y Harnish 1979).

Es importante darse cuenta, entonces, de que el uso del lenguaje del derecho no produce oraciones susceptibles de ser verdaderas o falsas, no produce *enunciados*. Es relevante darse cuenta, para decirlo con una expresión de Anscombe (1957), desarrollada por Searle (1979), que mientras que las oraciones aseverativas, que describen el mundo, tienen una *dirección de ajuste* palabra-a-mundo, es decir, pretenden que el contenido significativo se corresponda con el mundo; las oraciones prescriptivas tienen la dirección de ajuste mundo-a-palabra, pretenden que el mundo sea como dice el contenido significativo de la prescripción.

Las ideas del segundo Wittgenstein dieron lugar a lo que se conoció como *filosofía del lenguaje ordinario*, una concepción del lenguaje

más atenta a su *uso* que a las condiciones formales de su estructura, más deudoras de las ideas del primer Wittgenstein en el *Tractatus* (Wittgenstein 1921). Como hemos visto, Austin y Searle desarrollaron una teoría de los *actos de habla* con estas ideas. Pero tal vez fuese Grice (1989; aunque véase también Strawson 1971) el que tratara de mostrar con mayor claridad una cierta primacía de la acción comunicativa sobre el contenido significativo. Los teóricos de la acción comunicativa presentan habitualmente su enfoque de la siguiente forma: moldean un concepto primitivo de *comunicación* (o intención comunicativa) de manera que no presuponga el concepto de *significado lingüístico*, para mostrar a continuación que el último concepto puede y debe ser explicado en términos del primero. La distinción crucial de Grice es la que traza entre las nociones de *significado oracional* (*sentence-meaning*) y *significado del emisor* (*utterer's meaning*), i. e., entre «la oración *s* significa que *p*» y «la persona *x* significa que *p* mediante su emisión de la oración *s*». Luego la teoría define *significado del emisor* en términos de las intenciones del emisor y finalmente trata de definir *significado oracional* en términos de la noción de *significado del emisor* previamente definida. Con ello, la *pragmática*¹⁶ obtiene una cierta prioridad sobre la *semántica*¹⁷.

Paul Grice presenta unas máximas que quieren aumentar la verdad de nuestras contribuciones a la conversación y su capacidad comunicativa. Grice afirma con razón que cuando conversamos o argumentamos, no solo queremos decir lo que explícitamente decimos y lo que es consecuencia de lo que decimos, sino otras cosas que están presupuestas en nuestro discurso. Cuando le decimos a un amigo: «Hoy llegas puntual», aunque no lo decimos, suponemos que habitualmente no llega puntual. Grice denomina a este tipo de contenidos *implicaturas*.

Entre ellas, Grice distingue lo que denomina implicaturas conversacionales, que son las implicaturas que están vinculadas a ciertas propiedades generales del discurso. Nuestras conversaciones y

nuestras argumentaciones están guiadas habitualmente por un objetivo común que las partes, cooperando entre ellas, tratan de obtener. Grice (1989) lo llama el principio cooperativo y lo define así: «Haced que vuestra contribución a la conversación sea tal como exige, en el estado en que tenga lugar, el propósito o la dirección del intercambio que mantengáis».

Haciéndose eco de Kant, Grice (1989) articula un conjunto de máximas que explicitan este principio general, y las agrupa en cuatro categorías¹⁸.

La categoría de *cantidad* tiene que ver con la cantidad de información que se debe proporcionar y pertenecen a ella las dos máximas siguientes:

a) Haced que vuestra contribución sea tan informativa como sea necesario (de acuerdo con los objetivos de la comunicación).

b) No hagáis que vuestra información sea más informativa de lo necesario.

A la categoría de *calidad* pertenece un principio general: «Tratad de que vuestra contribución sea verdadera», y dos máximas más específicas:

a) No digáis lo que creáis que es falso.

b) No digáis cosas de las cuales no tenéis pruebas adecuadas.

Dentro de la categoría de *relación* hay una sola máxima:

a) Sed relevantes¹⁹.

La categoría de *modo* no tiene que ver con lo que se dice, sino con cómo se dice lo que se dice. El principio general de esta categoría es «Sed perspicuos». Esta cláusula se desglosa en cuatro máximas:

a) Evitad la oscuridad en la expresión.

b) Evitad la ambigüedad.

c) Sed breves (evitad ser innecesariamente prolijos).

d) Proceded con orden.

Volvamos ahora a las implicaturas. Las implicaturas son aquello que no pertenece al contenido de lo que se dice, ni es una de sus implicaciones lógicas, sin embargo forma parte de lo que el emisor del mensaje quiere transmitir, dado el contexto y la asunción de algo como el principio de cooperación.

Por ejemplo, la oración

[10] La amiga de Elena llegará puntual a la cena

implica lógicamente que la amiga de Elena llegará a la cena. La implicación lógica es tal que si [10] es verdadera, también lo es que la amiga de Elena llegará a la cena. Para saberlo, podemos someter esta inferencia al denominado test de la *contradicción*, es intuitivamente contradictorio que la amiga de Elena llegará puntual a la cena, pero que ella no llegará a la cena.

Las implicaturas (conversacionales), en cambio (véase Davies 2019), establecen que p implica conversacionalmente q , cuando q se sigue de la interacción de las condiciones de verdad de p junto con los principios generales de la conversación. El test que podemos aplicar es denominado el test de *cancelabilidad*. Pensemos en la negación de [10]

[11] La amiga de Elena no llegará puntual a la cena,

aquí que la amiga de Elena llegará a la cena ya no es una consecuencia lógica de [11], pero en un contexto en el que estamos esperando a Elena para cenar, es muy plausible que el emisor de [11] nos transmita esta implicatura. Pero la implicatura es *cancelable*, es perfectamente legítimo que el emisor nos diga algo como: «La amiga de Elena no llegará a la cena, porque de hecho no va a llegar».

Además de distinguir entre implicaciones lógicas e implicaturas, debemos introducir la noción de *presuposiciones* (véase Beaver y Geurts 2014). Tanto [10] como [11] *presuponen*

[12] Hay alguien que es la amiga de Elena,

dado que [10] y [11] dan por garantizado que [12] es verdadera. Para comprobar que esta conjetura es correcta, podemos someterla al test de la *proyección*, que consiste en averiguar si [12] es heredada, cuando, por ejemplo, negamos [10]. Ya sabemos que sí, dado que [11] es la negación de [10] y también presupone [12], y también cuando forma parte de un condicional: «Si la amiga de Elena llega puntual a la cena, podremos comenzar a beber vino», o de una pregunta: «¿Va a llegar puntual a la cena la amiga de Elena?». Si, por el contrario, [12] es falsa, [10] y [11] carecen de valor de verdad. O, al menos, esta era la idea acerca de las oraciones que contienen descripciones definidas sin referente de Peter Strawson (1950)²⁰: q presupone p si y solo si p es verdadera, entonces q es verdadera o falsa, pero si p es falsa, entonces q carece de valor de verdad. Por dicha razón, la siguiente oración carece de valor de verdad

[13] El actual rey de Francia es calvo

cuando no hay rey en Francia. El desacuerdo solo es genuino si dos personas presuponen verdaderamente que hay rey en Francia. En otro caso, tampoco hay acuerdo genuino: no lo hay entre alguien que cree que el actual rey de Francia es calvo porque cree, por ejemplo, que el actual rey de Francia es el conde de París (que es calvo, Enrique de Orleans) y alguien que cree que no hay rey en Francia.

Como el propio Grice (1989) sugirió, estos presupuestos conforman el *fundamento común* (*common ground*; véase Stalnaker 2002 para un perspicuo desarrollo de la idea) de los participantes en la conversación²¹.

Hay una idea análoga a esta en la filosofía del derecho contemporánea. Al comienzo, Dworkin (1986: 4-7) distingue entre las *proposiciones jurídicas*, que expresan enunciados como «Conforme a la Constitución de los Estados Unidos la pena de muerte es (no es)

cruel», cuyo valor de verdad depende de los *fundamentos* (*grounds*) del derecho. Y, por dicha razón, creo que el uso de las categorías desarrolladas en la semántica y la pragmática contemporáneas serían de utilidad en el debate jurídico. Averiguar cuáles son las implicaturas o los presupuestos comunes en algunos de nuestros debates jurídicos sería crucial para una comprensión más cabal de la naturaleza y alcance de nuestros acuerdos y, también, de nuestros desacuerdos²².

Sin embargo, en los últimos años (Chiassoni 1999, Marmor 2008, Poggi 2016) se ha argüido que las ideas acerca del principio de cooperación y las máximas conversacionales griceanas no son aplicables al ámbito del derecho porque, dicho ahora muy rápidamente, el derecho no es una tarea cooperativa, sino que es un espacio de conflicto, más propio para estrategias no-cooperativas. Contra esta objeción, sin embargo, puede argüirse que en cualquier caso en los contextos jurídicos también se trata, a menudo, de transmitir información a los demás (a los ciudadanos, a las partes, al juez) y, en esa medida, una mínima cooperación es precisa. La actividad legislativa, las propias vistas orales de los juicios, los escritos de los abogados, las sentencias judiciales, por ejemplo, son incomprensibles sin ese presupuesto.

Es cierto, sin embargo, que el contexto del derecho apunta hacia ciertas especificidades en la atribución de significado. Por ejemplo, el contexto de emisión de los textos jurídicos acostumbra a ser distinto de su contexto de aplicación. En este sentido, solo figuradamente el legislador y los destinatarios de sus normas integran una misma conversación. Más que a la atribución de significado en contextos de la conversación ordinaria, el derecho invita a ser comprendido con los instrumentos con los que atribuimos sentido a los textos (literarios, filosóficos, etc.) del pasado. Algunas veces, la interpretación jurídica se ha comparado con la *traducción* (véase Lessig 1993), puesto que también al traducir un texto de otra lengua, debe tenerse en cuenta tanto el contexto originario, que ha de permitir atribuirle el significado, como el contexto del destino, el contexto de aplicación,

que tiene sus propios requerimientos. Ello tal vez explique la razón por la cual las grandes obras literarias (pensemos en el teatro shakespeariano, por ejemplo) necesitan ser traducidas de nuevo cuando pasa el tiempo; los hablantes del español de 2019 ya no somos capaces de comprender en todos sus matices el idioma con el que se tradujo, pongamos, *Ricardo III*, hace cien años.

Acabo esta sección, poniendo de manifiesto algunos ejemplos de cómo esta dimensión pragmática del lenguaje tiene relevancia para la interpretación del derecho. Por ejemplo, el Código Penal español en su artículo 137 establece: «El que matare a otro será castigado, como reo de homicidio, con la pena de prisión de diez a quince años». Esta oración no dice: «el que matare a otro ser humano»; pero en el contexto actual del Código Penal esta es una implicatura que, sin duda, forma parte de lo que dijo el legislador penal, de su contenido significativo. Puede ser cancelada dicha implicatura, por ejemplo: podemos imaginar un contexto en el que probablemente sería cancelada: si llegaran a la Tierra seres semejantes a nosotros, procedentes de otro planeta, que no fuesen de la especie humana, entonces habría razones para cancelar la implicatura e incluirlos también en el significado de la norma.

Más todavía, la Corte Suprema de los Estados Unidos ha sostenido, con atención a argumentos del uso del lenguaje, una interpretación peculiar de la sección 924 (c)(1)(A) del US Code, que establece una pena mayor para aquellas personas que «usen un arma de fuego durante y en relación con un delito de tráfico de drogas». La Corte decidió que la sección incluye los casos en los que se adquieren drogas pagando con una pistola²³, pero no aquellos en los que se adquiere una pistola pagando con drogas²⁴. No pretendo aquí introducir el debate sobre esta espinosa cuestión, sino solo poner de manifiesto que la Corte usó, en ambos casos, argumentos pragmáticos para determinar aquello que la sección implicaba y aquello que la sección presuponía o, más en general, aquello que la expresión expresaba pragmáticamente²⁵.

5. *La indeterminación del derecho*

Los juristas usan también el lenguaje para transmitirnos aquello que el derecho requiere, aquello a lo que el derecho obliga, prohíbe o faculta. Y al hacerlo no usan el derecho, sino que lo *mencionan*. El lenguaje del derecho es el lenguaje-objeto de un metalenguaje, que es el lenguaje de la denominada ciencia jurídica o, en el ámbito continental, dogmática jurídica. Así, en un caso sencillo, si alguien pregunta acerca de la condición de mayor de edad de una ciudadana española, Elena, que tiene diecinueve años; la respuesta es clara: «Según el derecho español, Elena es mayor de edad». Si nos preguntamos por las condiciones de verdad de este enunciado, la respuesta sería que es derecho español válido el artículo 12 de la Constitución que establece: «Los españoles son mayores de edad a los dieciocho años», y Elena es mayor de dieciocho años. Esta afirmación es usada para hacer una afirmación acerca del artículo 12, que es mencionado en ella.

Parece que en estos casos transmitirnos el *contenido* del derecho es una actividad muy simple. Basta con hacer referencia a determinados actos de habla de determinadas autoridades y, también, a determinados hechos sociales de aceptación que permiten *anclar* el contenido del derecho en dichos hechos sociales²⁶.

Ahora, los casos que suelen ocupar a los juristas son más complicados: ¿excluye la Constitución los matrimonios entre personas del mismo sexo?, ¿es la pena de muerte una pena cruel? Parece que en estos casos el lenguaje del derecho, el contenido de significado transmitido por los actos de habla de las autoridades, no está en condiciones de permitirnos identificar de modo unívoco aquello que el derecho requiere o permite. Aquí es necesaria la actividad principal del jurista: *la interpretación*.

Pues bien, frente a esta cuestión la filosofía del derecho contemporánea ha reaccionado con dos respuestas contrapuestas. Para lo que podemos denominar la *teoría iuspositivista estándar*,

representada por Kelsen (1960: cap. VIII), Ross (1958: cap. IV) y Hart (1961: cap. VII), cuando el lenguaje del derecho está indeterminado, los jueces tienen discreción, en dichos casos los jueces crean derecho, modificando, adaptando o completando el derecho anterior²⁷. En los últimos años esta posición ha sido defendida bajo el nombre de tesis (*stricta*) de las fuentes sociales del derecho: el contenido del derecho depende únicamente de sus fuentes sociales, sin el recurso a consideraciones o argumentos de carácter moral. Lo que se conoce como *positivismo jurídico excluyente* (véase Raz 1979, 1994, Marmor 2002, Alexander-Sherwin 2008, Shapiro 2011, Gardner 2012, Endicott 2016). Todos estos autores insisten en la tesis según la cual, en especial cuando el derecho usa consideraciones morales, actúa como una delegación a los jueces para que creen nuevo derecho en los casos concretos.

Otros autores consideran, sin embargo, que el contenido del derecho ha de ser identificado no solo mediante el recurso a determinados hechos sociales, sino también a determinados hechos morales. O bien cuando de manera contingente el derecho remite a la moralidad (usando conceptos como «contrario a la moral», «razonable», «con la diligencia debida», «tratos humanos o degradantes»), para los defensores del *positivismo jurídico incluyente* (Waluchow 1994, Coleman 1998, Moreso 2001); o bien porque, de manera necesaria, nunca es posible determinar *racionalmente* el contenido del derecho si no es asumiendo que, aparte de los hechos sociales, depende de la moralidad, depende de la mejor reconstrucción *moral* del problema en cuestión, de considerar las prácticas jurídicas en su versión moral más adecuada, lo que se conoce como *antipositivismo jurídico* (Dworkin 1977, 1986, 2006, Greenberg 2004, 2011).

Sospecho que ambas posiciones seguirán teniendo en los próximos años sus héroes y sus ídolos. Sin embargo, no deseo acabar sin señalar dos cuestiones que, tal vez, la dependencia del contenido del derecho de hechos morales no es capaz de resolver. Si las razones morales han

de ser inteligibles para nosotros, como parece, han de ser comunicables lingüísticamente y, entonces, adolecerán de los problemas de vaguedad, ambigüedad, implicaturas en conflicto, etc. Incluso en el ámbito del realismo moral (p. ej., Shafer-Landau 1994, 1995) se ha reconocido que dada la indeterminación del lenguaje moral hay lugar para la indeterminación de la moralidad, que puede haber proposiciones morales que no sean ni verdaderas ni falsas. Y, en segundo lugar, es posible que la indeterminación de lo que el derecho requiere carezca de relevancia moral. Así, supongamos, que una ley especial, pero anterior, establece que el plazo para contestar determinado tipo de demanda será de quince días, y una ley general, y posterior, establece que el plazo para contestar una clase de demandas, en las que está incluido el anterior tipo, será de veinte días. Dado que aquí *lex specialis* y *lex posterior* entran en conflicto y que, como es sabido, no hay una clara solución en la práctica jurídica para este tipo de conflictos (véase, p. ej., Bobbio 1964) y dado que el hecho de que sea de un modo o de otro puede carecer de relevancia moral, entonces los argumentos morales no nos ayudarán a dirimir este caso. Pero la indeterminación y, por tanto, la discrepancia, permanecerán.

Tal vez aquí vale también lo que decía John L. Austin para el análisis filosófico, que tal vez pueda también valer para el análisis del contenido del derecho (1961: 185): «El lenguaje ordinario no es la última palabra: en principio puede en todos los casos ser complementado, mejorado y sustituido. Pero, recordémoslo, es la *primera* palabra». Lo que parece abocarnos a la idea de que es muy plausible que el contenido del derecho no pueda identificarse únicamente mediante la comunicación lingüística, pero algún tipo (aun si *mínimo*) de comunicación lingüística se precisa para su identificación (véase esta idea en Moreso y Chilovi 2018).

Algunas introducciones a la filosofía del lenguaje

- Acero, Juan José, Bustos, Eduardo y Quesada, Daniel (1982), *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Madrid: Cátedra.
- Blackburn, Simon (1984), *Spreading the Word*, Oxford: Oxford University Press.
- Devitt, Michael y Sterelny, Kim (1991), *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell.
- Fara, Delia Graff y Russell, Gillian (eds.) (2010), *The Routledge Companion to Philosophy of Language*, Londres: Routledge.
- García-Carpintero, Manuel (1996), *Las palabras, las ideas y las cosas. Una presentación de la filosofía del lenguaje*, Barcelona: Ariel.
- García-Carpintero, Manuel y Kölbel, Max (2014), *A Bloomsbury Companion to the Philosophy of Language*, Londres: Bloomsbury.
- García Suárez, Alfonso (2011), *Modos de significar: Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*, Madrid: Tecnos.
- Hale, Bob y Wright, Crispin (eds.) (1999), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell.
- Hale, Bob, Wright, Crispin y Miller, Alexander (eds.) (2017), *A Companion to the Philosophy of Language*, Londres: Wiley.
- Hierro Pescador, José (1982), *Principios de filosofía del lenguaje*, Madrid: Alianza.
- Lycan, William G. (2008), *Philosophy of Language. A Contemporary Introduction*, Londres: Routledge.
- Milner, Alex (1998), *Philosophy of Language*, Londres: Routledge.
- Morris, Michael (2006), *An Introduction to the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Platts, Mark (1979), *Ways of Meaning*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Soames, Scott (2010), *Philosophy of Language*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, Kenneth (1991), *Truth and Meaning: An Introduction to the Philosophy of Language*, Oxford: Blackwell.

Referencias bibliográficas

- Alchourrón, Carlos y Bulygin, Eugenio (1981), «The Expressive Conception of Norms», en R. Hilpinen (ed.), *New Studies in Deontic Logic*, Dordrecht: Reidel: 95-121.
- Alchourrón, Carlos y Bulygin, Eugenio (1983), «Definiciones y normas», en E. Bulygin *et al.* (eds.), *El lenguaje del Derecho*, homenaje a G. R. Carrió, Buenos Aires: Abeledo-Perrot: 11-42.
- Alexander, Larry y Sherwin, Larry (2008), *Demystifying Legal Reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexy, Robert (1978), *Theorie der juristischen Argumentation*, Fráncfort d. M.: Suhrkamp; trad. de M. Atienza e I. Espejo, *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Alston, William P. (1967), «Vagueness», en P. Edwards (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy* 8, Nueva York: Macmillan: 218-221.
- Altman, Andrew (1990), *Critical Legal Studies. A Liberal Critique*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Anscombe, G. E. M. (1957), *Intention*, Oxford: Basil Blackwell.
- Atienza, Manuel (1991), *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Atienza, Manuel y Ruiz Manero, Juan (1996), *Las piezas del derecho*, Barcelona: Ariel.
- Austin, John L. (1961), «A Plea for Excuses», en *Philosophical Papers*, Oxford: Oxford University Press: 175-204.
- Austin, John L. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press.
- Bach, Kent (1987), *Thought and Reference*, Oxford: Oxford University Press.
- Bach, Kent y Harnish, Robert M. (1979), *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Beaver, David I. y Geurts, Bart (2014), «Presupposition», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/presupposition/>.
- Bentham, Jeremy (2010), *Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence*, ed. de P. Schofield, Oxford: Oxford University Press.
- Bobbio, Norberto (1964), «Des critères pour résoudre les antinomies»: *Dialectica* 18: 237-258.
- Brink, David (1988), «Legal Theory, Legal Interpretation, and Judicial Review»: *Philosophy and Public Affairs* 17: 105-148.
- Carnap, Rudolf (1942), *Introduction to Semantics*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Carroll, Lewis (1871), «Jabberwocky», <https://poets.org/poem/jabberwocky>.
- Chao, Yuen Ran (1997), «Making Sense Out of Nonsense»: *The Sesquipedian* VII/32 (12 de junio).
- Chiassoni, Pierluigi (1999), «Interpretative Games: Statutory Construction through Gricean Eyes»: *Analisi e Diritto* 18: 79-99.
- Chiassoni, Pierluigi (2016), «Legal Interpretation without Truth»: *Revus* 29: 93-118.
- Chilovi, Samuele (2022), «Metafísica para juristas», en este volumen.
- Chomsky, Noam (1956), «Three Models for the Description of Language»: *IRE Transactions on Information Theory* 2: 113-124.
- Coleman, Jules (2001), *The Practice of Principle: In Defense of a Pragmatist Approach to Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Wayne (2019), «Implicature», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/implicature/>.
- Dummet, Michael (1978), *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (1978), *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth.
- Dworkin, Ronald (1986), *Law's Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (2006), *Justice in Robes*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Endicott, Timothy (2000), *Vagueness and Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Endicott, Timothy (2011), «Vagueness and Law», en G. Ronzitti (ed.), *Vagueness: A Reader*, Dordrecht: Springer: cap. 7.
- Endicott, Timothy (2016), «Law and Language», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), URL=

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/law-language/>.

- Escandell, M. Victoria (1996), *Introducción a la pragmática*, Barcelona: Ariel.
- Fara, Delia Graff (2000), «Shifting Sands. An Interest Relative Theory of Vagueness»: *Philosophical Topics* 28: 45-81.
- Ferrajoli, Luigi (2016), *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, 2.^a ed., 3 vols., Madrid: Trotta.
- Frege, Gottlob (1892), «On Sense and Reference», en P. T. Geach y M. Black (eds.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford: Blackwell, 1952.
- Frege, Gottlob (1918), «Negation: a Logical Investigation», en P. T. Geach y M. Black (eds.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, 2.^a ed., Oxford: Blackwell, 1952.
- García-Carpintero, Manuel (1996), *Las palabras, las ideas y las cosas. Una presentación de la filosofía del lenguaje*, Barcelona: Ariel.
- García-Carpintero, Manuel y Macià, Josep (2006), *Two-Dimensional Semantics*, Oxford: Oxford University Press.
- García de Enterría, Eduardo y Fernández, Tomás-Ramón (2013), *Curso de Derecho Administrativo I*, 13.^a ed., Madrid: Civitas-Thomson Reuters.
- Gardner, John (2012), *Law as a Leap of Faith: Essays on Law in General*, Oxford: Oxford University Press.
- Greenberg, Mark (2004), «How Facts Make Law»: *Legal Theory* 10: 157-198.
- Greenberg, Mark (2011), «The Standard Picture and its Discontents», en L. Green y B. Leiter (eds.), *Oxford Studies in Philosophy of Law*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press: 39-106.
- Grice, Paul (1989), *Studies in the Way of Words*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Guastini, Riccardo (2011a), *La sintassi del diritto*, Turín: Giappichelli.
- Guastini, Riccardo (2011b), «Rule-Scepticism Restated», en L. Green y B. Leiter (eds.), *Oxford Studies in Philosophy of Law*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press: 138-161.
- Habermas, Jürgen (2018), *Teoría de la acción comunicativa*, 2.^a ed., Madrid: Trotta.
- Hart, H. L. A. (1961), *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Heck, Philip (1914), *Gesetzesauslegung und Interessenjurisprudenz*, Tubinga: J.C.B. Mohr.
- Hernández Marín, Rafael (1984), *El derecho como dogma*, Madrid: Tecnos.
- Katz, Jerrold J. (1994), «Names without Bearers»: *Philosophical Review* 103: 1-39.
- Keefe, Rosanna (2000), *Theories of Vagueness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelman, Mark (1987), *A Guide to Critical Legal Studies*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kelsen, Hans (1960), *Reine Rechtslehre*, 2.^a ed., Viena: Franz Deuticke; trad. de R. Vernengo, *Teoría Pura del Derecho*, México: UNAM, 1979.
- Korta, Kepa y Perry, John (2019), «Pragmatics», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/pragmatics/>.
- Kripke, Saul (1980), *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kripke, Saul (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- Leiter, Brian (2001), «Legal Realism and Legal Positivism Reconsidered»: *Ethics* 111: 278-301.
- Leiter, Brian (2009), «Explaining Theoretical Disagreement»: *University of Chicago Law Review* 76: 1215-1250.

- Lessig, Lawrence (1993), «Fidelity in Translation»: *Texas Law Review* 71: 1165-1268.
- Livio, Tito (1997), *Historia de Roma desde su fundación*, vol. I, trad. de J. A. Villar Vidal, Madrid: Gredos.
- Llewellyn, Karl N. (1950), «Remarks on the Theory of Appellate Decision and the Rules or Canons about how Statutes are to be Construed»: *Vanderbilt Law Review* 3: 395-406.
- Marcus, Ruth Barcan (1961), «Modalities and Intensional Languages»: *Synthese* 13: 303-322.
- Marmor, Andrei (2002), «Exclusive Legal Positivism», en J. L. Coleman y S. J. Shapiro (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press: 104-124.
- Marmor, Andrei (2008), «The Pragmatics of Legal Language»: *Ratio Juris* 21: 423-452.
- Marmor, Andrei (2014), *The Language of Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Michaelson, Eliot y Reimer, Marga (2019), «Reference», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/reference/>.
- Mill, John Stuart (1867), *A System of Logic*, Londres: Longmans.
- Moore, Michael (1985), «A Natural Law Theory of Interpretation»: *Southern California Law Review* 58: 277-398.
- Moreso, J. J. (1996a), *Lógica, argumentación e interpretación en el derecho*, Barcelona: EDIUOC.
- Moreso, J. J. (1996b), «On Relevance and Justification of Legal Decisions»: *Erkenntnis: an International Journal of Analytic Philosophy* 44: 76-100.
- Moreso, J. J. (2001), «In Defense of Inclusive Legal Positivism», en P. Chiassoni (ed.), *The Legal Ought*, Turín: Giappichelli, 2001: 37-64.
- Moreso, J. J. (2009), «Legal Positivism and Legal Disagreements»: *Ratio Juris* 22: 62-73.
- Moreso, J. J. (2011), «Tomates, hongos y significado jurídico», en J. J. Moreso, L. Prieto Sanchís y J. Ferrer Beltrán, *Los desacuerdos en el Derecho*, Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2010: 15-48.
- Moreso, J. J. (2017a), «Marry Me a Little. How Much Precision is Enough in Law?», en M. Carpentier (dir.), *Droit et Philosophie: Droit et indétermination* 9/1: 45-67.
- Moreso, J. J. (2017b), «Villa sobre los desacuerdos interpretativos. ¿Pueden ser genuinos y sin culpa?»: *Diritto & Questioni Pubbliche* XVII: 325-344.
- Moreso, J. J. y Chilovi, Samuele (2018), «Interpretive Arguments and the Application of the Law», en G. Bongiovanni, G. Postema, A. Rotolo, G. Sartor, Ch. Valentini y D. Walton (eds.), *Handbook of Legal Reasoning and Legal Argumentation*, Dordrecht: Springer, 2018: 495-518.
- Morris, Charles (1938), «Foundations of the Theory of Signs», en O. Neurath, R. Carnap y C. Morris (eds.), *International Encyclopedia of Unified Science I*, Chicago: University of Chicago Press: 77-138.
- Nino, Carlos Santiago (1980), *Introducción al análisis del derecho*, 2.^a ed. ampl. y corr., Buenos Aires: Astrea.
- Olivecrona, Karl (1971), *Law as Fact*, Londres: Stevens & Sons.
- Plunkett, David (2015), «Which Concepts Should We Use?: Metalinguistic Negotiations and The Methodology of Philosophy»: *Inquiry* 58: 828-854.
- Plunkett, David y Sundell, Timothy (2013b), «Dworkin's Interpretivism and the Pragmatics of Legal Disputes»: *Legal Theory* 19: 242-281.

- Poggi, Francesca (2016), «Grice, the Law and the Linguistic Special Case Thesis», en F. Capone y A. Poggi (eds.), *Pragmatics and the Law. Philosophical Perspectives*, Cham: Springer, 231-248.
- Poscher, Rolf (2012), «Ambiguity and Vagueness in Legal Interpretation», en L. M. Splam y P. M. Tiersma (eds.), *The Oxford Handbook of Language and Law*, Oxford: Oxford University Press: cap. 9.
- Putnam, Hilary (1975), «The Meaning of ‘Meaning’», en *Mind, Language, and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. O. (1960), *Word and Object*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Ramírez-Ludeña, Lorena (2015), *Diferencias y deferencia. Sobre el impacto de las nuevas teorías de la referencia en el Derecho*, Madrid: Marcial Pons.
- Raz, Joseph (1979), *The Authority of Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Raz, Joseph (1994), *Ethics in the Public Domain*, Oxford: Oxford University Press.
- Recanati, François (2010), «Pragmatic Enrichment», en D. G. Fara y G. Russell (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Language*, Londres: Routledge: 67-78.
- Rosenberg, Mirta y Samoilovich, Daniel (1997), «Jabberwocky»: *Diario de Poesía* 43 (septiembre).
- Ross, Alf (1958), *On Law and Justice*, Londres: Stevens & Sons.
- Russell, Bertrand (1905), «On Denoting»: *Mind* 14: 479-493.
- Russell, Bertrand (1911), «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description: *Proceedings of the Aristotelian Society* 11: 108-128.
- Schauer, Frederick (1991), *Playing by the Rules*, Oxford: Oxford University Press.
- Scheffler, Israel (1979), *Beyond the Letter*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Searle, John (1969), *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John (1979), «A Taxonomy of Illocutionary Acts», en *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press: 1-29.
- Sennet, Adam, (2016), «Ambiguity», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/ambiguity/>.
- Shafer-Landau, Russ (1994), «Ethical Disagreement, Ethical Objectivism, and Moral Indeterminacy»: *Philosophy and Phenomenological Research* 54: 331-344.
- Shafer-Landau, Russ (1995), «Vagueness, Borderline Cases and Moral Realism»: *American Philosophical Quarterly* 32: 83-96.
- Shapiro, Scott J. (2011), *Legality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Soames, Scott (2009), «Interpreting Legal Texts: What Is, and What Is Not, Special about the Law», en *Philosophical Essays*, vol. 1: *Natural Language: What It Means and How We Use It*, Princeton, NJ: Princeton University Press: 403-423.
- Sperber, Dan y Wilson, Deirdre (1986), *Relevance: Communication and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stalnaker, Robert C. (1970), «Pragmatics»: *Synthese* 22: 272-289.
- Stalnaker, Robert C. (2002), «Common Ground»: *Linguistics and Philosophy* 25: 701-721.
- Stavropoulos, Nicos (1996), *Objectivity in Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (1971), *Logico-Linguistic Papers*, Londres: Methuen.

- Swift, Jonathan (1856/2012), «A Voyage to the Country of the Houyhnhnms», en *Gulliver's Travels*, ed. de A. Ingram, Toronto: Broadview.
- Tamnah, B. Z. (2017), *A Realistic Theory of Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarello, Giovanni (1962), *Il realismo giuridico americano*, Milán: Giuffrè.
- Teubner, Günther (ed.) (1988), *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*, Berlín: Walter de Gruyter.
- Thaler, Richard H. y Sunstein, Cass R. (2008), *Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, New Haven: Yale University Press.
- Tushnet, Mark V. (2007), *Out of Range: Why the Constitution Can't End the Battle Over Guns*, Oxford: Oxford University Press.
- Von Wright, Georg Henrik (1963a), *Norm and Action. A Logical Enquiry*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Von Wright, Georg Henrik (1963b), *The Varieties of Goodness*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Waluchow, W. J. (1994), *Inclusive Legal Positivism*, Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, Timothy (2004), *Vagueness*, Londres: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig (1921), *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de D. F. Pears y B. F. McGuinness, Londres-Nueva York: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Wittgenstein, Ludwig (2021), *Investigaciones filosóficas*, 2.^a ed., Madrid: Trotta.
- Wright, Crispin (1975), «On the Coherence of Vague Predicates»: *Synthese* 30: 325-365.
- Wright, Crispin (1976), «Language-Mastery and the Sorites Paradox», en G. Evans y J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning*, Oxford: Oxford University Press: 223-247.

* Universidad Pompeu Fabra.

Las atinadas observaciones que Samuele Chilovi y Lorena Ramírez-Ludeña realizaron a una primera versión de este texto han sido tomadas en cuenta y, sin duda, han servido para mejorarlo. Les quedo muy agradecido. El trabajo se ha beneficiado también del hecho de integrarse en dos proyectos de investigación: DER2016-80471-C2-1-R del Gobierno de España y 2017 SGR 00823 de la Generalitat de Cataluña.

1. «Entre nosotros existía una sociedad de hombres educados desde su juventud en el arte de probar con palabras multiplicadas al efecto que lo blanco es negro y lo negro es blanco, según para lo que se les paga».

2. Si puedo permitirme esta frivolidad que, obviamente, se refiere al enfoque en sociología del derecho de N. Luhmann y G. Teubner (véase Teubner 1988). Por otro lado, la atención a este tipo de mecanismos para influir en el comportamiento humano ha sido (a través de *nudges*), como se sabe, el mérito reciente y exitoso de Thaler y Sunstein (2008).

3. La idea de distinguir en el derecho, la sintaxis, la semántica y la pragmática es de Ferrajoli (2016), aunque con una intención parcialmente diferente a la mía: él para construir una teoría general del derecho, yo para mostrar las aplicaciones de la filosofía del lenguaje al derecho. También Guastini (2011a) ha publicado un libro con este título y no es de extrañar porque según el autor genovés la indeterminación del derecho proviene, fundamentalmente, no de la vaguedad (un fenómeno semántico como veremos), sino de la ambigüedad (un fenómeno fundamentalmente sintáctico).

4. Algunas veces se ha objetado (Chao 1997) que, en algún contexto, a la frase de Chomsky podría atribuírsele algún sentido, por ejemplo: «Las ideas inmaduras e insulsas se resisten a ser expresadas». Puede imaginarse también oraciones en apariencia correcta, pero formadas con secuencias de letras que no conforman palabras con significado, véase el conocido ejemplo en el poema de Lewis Carroll (1876), con el que comienza su conocida obra *Alice through the Looking-Glass*, «Jabberwocky», y cuyo primer verso dice: «‘Twas brillig, and the slithy toves», que en una de sus múltiples versiones en español pasa a ser «Asardecía y las pegájiles tovas».

5. STC 198/2012, de 6 de noviembre.

6. DTC 1/1992, de 1 de julio.

7. Véase, por ejemplo, la crucial decisión de la Corte Suprema de los Estados Unidos en *District of Columbia v. Heller*, 554 U.S. 570 (2008) y, también, Tushnet (2007).

8. Hoy en día hay versiones más sofisticadas del descriptivismo (Bach 1987, Katz 1994) o la reconstrucción del problema en la denominada semántica bidimensional (véase García Carpio y Maciá, 2006) con complicaciones técnicas de las que aquí no podemos ocuparnos.

9. Véase *Nix v. Hedden* (149 US 304, 1893). Tal vez valdría la pena advertir aquí que mientras que «fruto» es el nombre de una categoría botánica; «verdura» lo es de una categoría culinaria (en español, porque *vegetable* en inglés es tanto una categoría culinaria cuanto una categoría botánica) y esta última observación puede bastar para dar la razón a la Corte Suprema.

10. Seguiré aquí algunas ideas desarrolladas previamente en Moreso (2017a).

11. La idea de la tolerancia de este tipo de predicados fue introducida en el debate contemporáneo por Wright (1975; 1976).

12. La distinción entre la vaguedad por grados y la vaguedad combinatoria puede hallarse en Alston (1967: 219). Véase también Hyde (2008: 16-19) y la aplicación a los conceptos jurídicos en Nino (1980: 264-266) y Poscher (2012: cap. 9).

13. Véase las decisiones de la Corte Suprema de los Estados Unidos en los años setenta del pasado siglo, *Furman v. Georgia*, 408 U.S. 238 (1972), *Gregg v. Georgia*, 428 U.S. 153 (1976).

14. Véase las relevantes consideraciones sobre infra-inclusión y sobre-inclusión de las reglas en virtud del uso de términos generales en Schauer (1991: 31-34).

15. En la STC 2/1987, de 21 de enero.

16. Dos buenas presentaciones en Escandell (1996), Korta-Perry (2019).

17. Una semántica formal que trata de ofrecer una teoría del significado estableciendo las condiciones de verdad de las oraciones de un lenguaje, como trató de hacer Davidson (1974), a partir de algunas ideas de su maestro Quine (1960), escéptico con los significados, por otra parte.

18. En Moreso (1996a: 186-196) se arguye que las reglas de racionalidad del discurso práctico desarrolladas en la teoría de la argumentación contemporánea más influyente (Alexy 1978), que siguen el intento *griceano* de Habermas (2018) de reconstruir los fundamentos racionales del lenguaje en una *pragmática universal*, pueden contemplarse como un desarrollo de las ideas fundamentales de Grice y su principio de cooperación (véase también Atienza 1991: cap. 7).

19. La idea de la relevancia ha sido después ampliamente desarrollada en la pragmática contemporánea de un modo en el que no puedo detenerme aquí (véase Sperber-Wilson 1986). Una aplicación al razonamiento jurídico de algunas de estas ideas en Moreso (1996b).

20. En su debate con el conocido análisis de Russell (1905) de las descripciones definidas, basándose en una idea de Frege (1892).

21. Para Stalnaker, la naturaleza de los presupuestos es pragmática y no semántica —como era para Strawson—, una cuestión que no puedo tampoco analizar aquí, aunque véase Beaver y Geurts (2014).

22. Para la naturaleza de los desacuerdos en el derecho, véase, p. ej., Shapiro (2007), Leiter (2009), Moreso (2009; 2017b), Plunkett-Sundell (2013), Plunkett (2015).

23. *Smith v. United States*, 508 U.S. 223 (1993).

24. *Watson v. United States*, 552 U.S. 74 (2007).

25. Se ha argüido (Soames 2009) que este supuesto ha de comprenderse más bien como un caso de *enriquecimiento pragmático*, un modo de especificar el contenido proposicional transmitido (así cuando alguien dice «viste de gala», será el contexto el que nos permitirá averiguar si se trata de, por ejemplo, en un desfile militar, donde un militar viste con el uniforme preceptivo, o una mujer en la ópera, con los vestidos que son [o mejor, fueron] de rigor en este contexto [véase Recanati 2010]).

26. Esto nos llevaría a la cuestión metafísica acerca de cómo determinadas entidades se fundan, dependen, existen en virtud de otras. Véase al respecto el [capítulo sobre metafísica de este volumen](#) (Chilovi 2022).

27. Algunas veces esta posición ha sido llevada al extremo para defender que el derecho padece de indeterminación radical, que el lenguaje del derecho nunca consigue determinar el contenido jurídico de manera unívoca. Se trata de la posición atribuida a algunas expresiones del realismo jurídico americano (véase Tarello 1962, Summers 1982, Leiter 2001, Tamanaha 2017), seguido por la rama genovesa del a veces denominado realismo jurídico italiano (Guastini

2011b, Chiassoni 2016). A veces el argumento consiste en sostener que los cánones interpretativos están en conflicto entre sí y, como compiten siempre entre ellos, siempre dejan indeterminado el resultado de la interpretación (Llewellyn 1950, Guastini 2011b). Más todavía, en el ámbito de *Critical Legal Studies* (véase Kelman 1987, Altman 1990), ocasionalmente esta cuestión se hace depender sobre la reconstrucción escéptica de Kripke (1982) del argumento wittgensteniano del seguimiento de reglas (Wittgenstein 2021: § 201).

METAFÍSICA PARA JURISTAS

*Samuele Chilovi**

1. *Introducción: metafísica internivel*

La metafísica analítica contemporánea es un campo de investigación próspero y heterogéneo, que se ocupa de un gran abanico de cuestiones diversas, entre las cuales se encuentran las siguientes:

a) Ontología. ¿Qué existe? ¿Existe todo? ¿Es todo lo que existe concreto o hay también entidades abstractas como números, conjuntos y propiedades? ¿Es todo lo que existe presente o hay también entidades pasadas y futuras? ¿Es este mundo el único existente, o existen también mundos meramente posibles?¹. ¿Existe Dios?

b) Objetos concretos. ¿Cuál es la naturaleza de los objetos concretos? ¿Tienen los objetos concretos, como las piedras y los árboles, además de partes espaciales en lugares distintos del espacio, también partes temporales localizadas en diferentes tiempos? ¿Qué es lo que hace que un objeto perdure a través del tiempo?

c) Identidad personal. ¿Qué hace que alguien sea la persona que es? ¿Qué explica el hecho de que la misma persona pueda sobrevivir el cambio a través del tiempo?

d) Mereología. ¿Qué cosas (si es que algunas lo hacen) pueden componer otras cosas? ¿Toda pluralidad de cosas compone algo, ninguna pluralidad compone nada, o algunas pluralidades, pero no todas, componen algo nuevo (y, si es así, cuáles son los criterios que hay que satisfacer para componer algo)?

e) Tiempo. ¿Es el tiempo real? ¿Puede haber tiempo sin cambio, o la existencia del tiempo depende de los eventos que ocurren en él? ¿Cuál es la estructura del tiempo: se ramifica el tiempo, tiene una

dirección o un comienzo? ¿Son las nociones temporales de pasado, presente y futuro primitivas, o son analizables en términos de nociones a-temporales más básicas? ¿Está el futuro fijado y es inevitable, o está abierto y parcialmente indeterminado? ¿Puede cambiarse el pasado?

f) *Libre albedrío*. ¿Qué es el libre albedrío? ¿Es compatible con el determinismo? ¿Tienen las personas realmente libre albedrío, y en qué medida la atribución de responsabilidad moral a los agentes requiere que lo tengan?

g) *Causalidad*. ¿Cuál es la base para las conexiones causales? ¿Es una cuestión de probabilidad, un proceso, o un híbrido de los dos? ¿Cuáles son los *relata* de las relaciones causales? ¿Son hechos o eventos? ¿Pueden las ausencias figurar en relaciones causales?

h) *Leyes de la naturaleza*. ¿Son las leyes naturales meras generalizaciones de acontecimientos sucesivos, o gobiernan la manera en la que el mundo evoluciona a través del tiempo?

i) *Modalidad*. ¿Qué es posible y qué es necesario? ¿Son las nociones de posibilidad y necesidad nociones primitivas, o son analizables en términos no modales? ¿Cómo se relacionan las distintas modalidades —p. ej., la modalidad lógica, metafísica, natural y normativa— entre ellas?

Como puede verse dado el alcance y el rango de los temas que investiga, la metafísica es un campo de investigación amplio y variado. Por razones de espacio y relevancia, aquí solo me concentraré en la parte de la metafísica que a veces se ha llamado «metafísica internivel» (*interlevel metaphysics*), y específicamente en una manera de desarrollarla que se apoya en la noción de fundamentación metafísica (*metaphysical grounding*). Como veremos, esta es la parte de la metafísica que tiene un impacto más directo para el estudio filosófico del derecho, lo que la vuelve especialmente relevante para los objetivos de este libro.

La metafísica internivel es la rama de la metafísica que estudia la relación que conecta y mantiene unidas las diferentes partes de la realidad (p. ej., la jurídica y la social, o la química y la biológica), elucidando así la manera en la que las diferentes partes de la realidad encajan entre ellas. En la terminología de Frank Jackson (1998), se podría decir que su objetivo es ofrecer un marco dentro del cual los «problemas de localización» pueden plantearse y abordarse, donde las soluciones a problemas de localización consisten en ofrecer explicaciones de ciertas nociones de interés a través de nociones más básicas.

La metafísica internivel normalmente comienza con la asunción de que nuestro mundo es algo muy inclusivo: acoge objetos y propiedades físicas fundamentales, pero también objetos químicos, biológicos, psicológicos, sociales, morales, matemáticos, económicos y jurídicos, por mencionar algunos. Aun así, toma en serio la idea de que a pesar de que el mundo es amplio y variado, no todo está en el mismo nivel: algunas cosas dependen de —son derivadas desde o determinadas por— algunas otras cosas. De esta forma, la metafísica internivel combina una ontología permisiva, que contrarresta la existencia de muchos tipos distintos de cosas, con una concepción selectiva del nivel fundamental, donde solo pocos tipos de cosas (si es que las hay) pueden ser reconocidas como básicas o no determinadas por nada (más).

Tomemos un caso sencillo. Una molécula particular de H_2O no es el tipo de cosa sobre la cual no hay nada que decir sobre por qué existe; por el contrario, su existencia parece derivar de sus partes (los átomos H, H y O de los que se compone) y la manera en la que estos se relacionan. Del mismo modo, la existencia de artefactos concretos como mesas y sillas, y de organismos biológicos como humanos y gatos, plausiblemente deriva de la existencia de sus partes y de las complejas relaciones entre ellas; símilmente, grupos sociales, como bandas musicales y equipos de fútbol solo existen porque sus miembros existen y se comportan de cierta forma.

Tomemos otro tipo de caso. Cuando alguien actúa de una manera que es moralmente reprobable o ilegal, tiene que haber una explicación de qué hace que la acción en cuestión sea inmoral o ilegal, ya que el hecho de que una acción tenga esas características no puede ser un hecho inexplicable; tanto si se trata de un asesinato, del acto de herir o hacer daño a alguien, mentir, u otra cosa, tiene que haber una caracterización subyacente del acto que explique por qué tiene el estatus moral y jurídico que tiene.

En todos estos casos (como en muchos más), vemos que varias cosas se encuentran en cierta relación generativa: de alguna manera entidades físicas dan lugar a entidades biológicas; la existencia de grupos de gente depende de la existencia de sus miembros; que una acción tenga ciertas propiedades morales o jurídicas está determinado por sus características naturales, etcétera.

Además, en todos estos casos, la conexión subyacente da respaldo a una *explicación* de la entidad dependiente mediante la referencia a la entidad que la determina. Por eso, podemos explicar la existencia de la molécula H_2O señalando la existencia de los átomos de H, H, O de los cuales está hecha y a la manera en la que están organizados, y podemos explicar por qué una acción es mala señalando, por ejemplo, al hecho de que ha causado sufrimiento innecesario o gratuito. Normalmente transmitimos esas explicaciones a través de enunciados que involucran la expresión «porque», de tal forma que podemos decir que la molécula existe *porque* existen los átomos que la componen, o podemos decir que la acción es incorrecta porque ha causado sufrimiento innecesario, etcétera.

Más aún, en todos estos casos parece incorrecto pensar que la relación en cuestión es una relación de carácter causal. Pues al argumentar, por ejemplo, que la existencia de la molécula queda determinada por la existencia de sus partes, o que lo incorrecto de un acto se debe a que es una mentira, uno no está argumentando que en un tiempo t había ciertas cosas —los átomos H, H y O, o el acto de mentir— que en un tiempo más tarde t' provocó la existencia de otra

cosa —la molécula, o el acto moralmente incorrecto—. Eso sería análogo a explicar el hecho de que mi vaso derramó agua haciendo referencia a mi acto previo de moverlo, o a explicar el hecho de que la bola número ocho cayó en el agujero de la esquina señalando el hecho de que fue golpeada por la bola blanca. Más bien, cuando consideramos las conexiones entre niveles, como las que existen entre lo físico y lo químico, o lo natural y lo moral, estamos considerando diferentes estados de una cosa determinada *en un momento determinado*. Estamos considerando un objeto compuesto, una acción (etc.), en un momento particular t , y preguntando en virtud de qué existe esa cosa, o en virtud de qué tiene las propiedades que tiene, *en t* . En otras palabras, estamos diciendo que el hecho de que haya una molécula de H_2O en t *no es nada más que* haya algunos átomos dispuestos de cierta manera en t , o que el hecho de que un acto sea un acto de mentir en t es *lo que hace que* el acto sea incorrecto o malo en t . Debido a esto, la conexión relevante debe ser *sincrónica* en lugar de diacrónica, y *constitutiva* en lugar de causal.

La relación de la que se trata es también especial en el sentido de que es tan íntima y tan fuerte como puede ser una relación entre entidades distintas, lo que significa que el *explanandum* se sigue necesariamente de su *explanans* y no es «nada más que» eso, lo cual significa que, en cierto sentido, no constituye una adición ontológica.

Como hemos visto, también se trata de una relación entre lo que es más y lo que es menos fundamental: la existencia de la molécula se debe a la existencia de sus partes (y no viceversa), la existencia del grupo se debe a la existencia de sus miembros (y no viceversa), y esto significa que las entidades determinantes son, en un sentido importante, más fundamentales que las cosas que determinan. En otras palabras, parece haber un sentido en el que los átomos son más *reales* que las moléculas y los sistemas biológicos que generan a través de su interacción.

En resumen, la visión del mundo que la metafísica internivel intenta reivindicar, sistematizar y articular es una según la cual la

realidad es abundante y está estructurada. Es abundante porque respalda la existencia de muchas cosas, incluidos los objetos estudiados por las ciencias naturales y sociales, así como los objetos a los que normalmente nos referimos mediante el sentido común. Está estructurada porque considera la realidad como ordenada jerárquicamente atendiendo a una dimensión de fundamentalidad. Dados estos presupuestos, es natural pensar que las tareas principales de la metafísica internivel son investigar la naturaleza de la relación de dependencia/determinación en cuestión, ya que esta relación otorga a la naturaleza la estructura que tiene, así como identificar relaciones de dependencia entre diversas entidades de interés filosófico.

El objetivo de este capítulo es presentar lo que muchos han reconocido como la mejor manera de caracterizar dicha relación de determinación, así como dilucidar una forma en la cual esta puede ser relevante para la filosofía del derecho. En la [sección 2](#), comienzo presentando las nociones —superveniencia y necesidad— que tradicionalmente han sido tomadas como aquellas que mejor definían la dependencia metafísica, y describo las objeciones a las cuales se enfrentan. En la [sección 3](#), presento la noción de fundamentación, explico cómo esta noción supera los problemas a los que se enfrentan las nociones de superveniencia y la necesidad, y presento los principales debates y puntos relevantes con respecto a su naturaleza y características estructurales. Finalmente, en la [sección 4](#), presento algunos conceptos clave en filosofía del derecho, y muestro cómo la teoría sobre la fundamentación puede ser útil para los debates centrales en esta área, particularmente para comprender mejor las teorías de positivismo y anti-positivismo jurídico.

2. Dependencia metafísica y modalidad

El mundo en que vivimos está formado por una gran variedad de cosas. Incluye organismos biológicos, como árboles, humanos y gatos;

compuestos químicos y moléculas, así como las partículas atómicas y elementales que los componen; incluye estados psicológicos de placer y dolor, creencias y deseos; agregados de personas que forman muchedumbres, clubs, universidades, ciudades y naciones. Incluye oraciones y sus significados, números y conjuntos, acciones y sus propiedades morales. Incluye sistemas jurídicos, junto con los poderes, permisiones y obligaciones que ellos crean.

Una de las principales preocupaciones de la metafísica —en particular, de la metafísica internivel, como he resaltado en la [introducción](#)— es explicar partes de la realidad atendiendo a las partes más básicas que de alguna forma las constituyen, de las que se derivan. Asumiendo (como es natural) que cada aspecto no fundamental de la realidad debe derivar, a su vez, de aspectos más básicos, nos encontramos con la pregunta de qué es básico —en el caso de que haya algo que lo sea— y, en respecto a aquello que no es básico, nos encontramos con la pregunta de qué lo explica.

Como describe David Lewis en una de sus evocativas imágenes (1994: 413, mi traducción):

Imagine una cuadrícula de un millón de puntos pequeños —píxeles— cada uno de los cuales puede volverse claro u oscuro. Cuando algunos son claros y otros son oscuros, conforman una imagen, repleta de interesantes propiedades *gestalt* intrínsecas. El caso evoca comentarios reduccionistas. Sí, la imagen realmente existe. Sí, realmente tiene esas propiedades *gestalt*. Sin embargo, la imagen y las propiedades se reducen a la disposición de píxeles claros y oscuros. No son nada más allá de los píxeles. No hacen verdadero nada que los píxeles ya no hagan verdadero. Podrían dejar de mencionarse en un inventario de lo que hay sin hacer que ese inventario estuviese incompleto. Y así sucesivamente.

En palabras de Frank Jackson (1998: 4, mi traducción):

La metafísica trata sobre lo que existe y sobre cómo es. Pero no se ocupa de cualquier antigua lista de la compra acerca de lo que hay y de cómo es. Hacer metafísica es más bien buscar una explicación exhaustiva de algún tema: la mente, lo semántico o, más ambiciosamente, todo, en términos de un número limitado de nociones más o menos básicas.

El problema de ofrecer una explicación completa de una entidad dada en términos más básicos es lo que Jackson llamó «el problema de la localización». Si el problema de la localización para la entidad que quiere explicarse no puede resolverse —es decir, si no puede ofrecerse ninguna explicación de la misma en términos más básicos—, entonces la conclusión solo puede ser o bien que la entidad en cuestión es un constituyente básico de la realidad, o bien que —a pesar de las apariencias— en realidad esa entidad no existe. Ahora bien, en relación a las entidades sobre las cuales sí se puede resolver el problema de la localización, la pregunta es: ¿en qué consiste su solución? ¿Qué hace falta para localizar una entidad en relación a partes más básicas de la realidad, de tal forma que podamos mostrar que de alguna manera deriva de ellas?

Lewis y Jackson consideraban, como era común en gran parte de la metafísica de la segunda mitad del siglo XX, que lo que hacía falta era establecer que existe una conexión modal fuerte entre la entidad candidata (el *explanandum*) y las entidades más básicas que la determinan (el *explanans* o los *explanantia*). Específicamente, pensaron que la relación de determinación/dependencia constitutiva en cuestión podía ser captada fielmente por la relación de superveniencia o la de necesidad.

Por ello, Lewis, inmediatamente después del pasaje antes mencionado, escribe (1994: 413-414, mi traducción):

La imagen se reduce a los píxeles. Y eso es porque la imagen superviene en los píxeles: no puede haber ninguna variación en la imagen y sus propiedades sin que haya alguna variación en la conformación de píxeles claros y oscuros. Además, la superveniencia es asimétrica: no toda variación en la conformación de los píxeles tendría alguna consecuencia respecto a las propiedades de la imagen. Y se trata de superveniencia de lo grande en lo pequeño y numeroso. En un caso como este, creo yo, la superveniencia es reducción. Y la superveniencia materialista de lo mental y todo lo demás en la conformación de átomos en el vacío —o lo que sea que sustituya a los átomos en el vacío en la física verdadera— es otro caso de este tipo.

Símilmente, para Jackson, la manera correcta de solucionar problemas de localización es a través de la demostración de que la

entidad dada (la entidad que tratamos de explicar) está implicada por otras entidades más básicas, en el sentido de que está necesitada por ellas, entendiendo por necesidad una necesidad metafísica (Jackson 1998: 5, mi traducción):

La única manera de tener un lugar dentro de una descripción proporcionada en un conjunto dado de términos es a través de estar implicado por tal descripción: a esta tesis la llamaré «tesis de la entrada por implicación».

Hay cuestiones técnicas complejas sobre la diferencia entre la superveniencia y la necesitación, sobre todo porque hay muchas relaciones de superveniencia diferentes². Sin embargo, las dos nociones son significativamente similares, ya que ambas imponen alguna forma de conexión *necesaria* entre sus *relata*, donde el tipo de necesidad relevante en este contexto es la *necesidad metafísica*. Antes de entrar en detalles sobre lo que son la necesitación y la superveniencia, y de por qué son inadecuadas para capturar la dependencia metafísica, es necesario hacer algunas observaciones sobre las nociones metafísicas de necesidad y posibilidad.

La posibilidad y la necesidad tienen muchas caras. Hay verdades necesarias analíticamente, a saber, oraciones que son verdaderas en virtud del significado de las palabras o conceptos involucrados. Estas incluyen oraciones como «nadie puede ser soltero y casado» y «toda quincena tiene quince días». Hay necesidades naturales o nomológicas, como «nada puede viajar más rápido que la luz», que son ciertas en virtud de las leyes de la naturaleza. Hay necesidades epistémicas, afirmaciones cuya verdad depende del cuerpo de conocimiento o creencia de un agente (esta última categoría se llama necesidad «doxástica»), por lo que una proposición *p* es necesaria para un agente *a* si *p* debe de ser el caso dado todo lo que *a* sabe o cree, o, dicho de otro modo, si la información que posee *a* es suficiente para descartar *no-p*. Estas incluyen enunciados como «Gloria debe de estar en el departamento» (la vi entrar al edificio/me dijo que vendría). Hay necesidades deónticas, a saber, afirmaciones hechas verdaderas por las

demandas que imponen varios tipos de normas, tales como normas jurídicas, normas morales, normas de etiqueta, reglas de juegos. Estas incluyen oraciones como «está prohibido fumar en la sala de seminarios», «uno no debe causar sufrimiento innecesario a los seres sintientes» y «no se puede enrocar si el rey está en jaque».

Las necesidades analítica, nomológica, y epistémica no-doxástica son necesidades verídicas, en el sentido de que si una oración es necesariamente verdadera en uno de estos sentidos, entonces es verdad en el mundo actual. Por ejemplo, si es necesario desde el punto de vista nomológico que nada puede viajar más rápido que la luz, entonces en realidad nada viaja más rápido que la luz, y si es analíticamente necesario que ningún soltero puede estar casado, entonces, de hecho, ningún soltero está casado. Por el contrario, la necesidad doxástica y la necesidad deóntica no son verídicas en este sentido. Dado que uno puede tener creencias falsas, el sistema de creencias de un sujeto puede descartar una proposición incluso cuando la proposición en cuestión sea realmente verdadera. Por ejemplo, podría ser doxásticamente necesario para mí que Gloria estuviese en el Departamento de Filosofía, incluso si no lo está. Del mismo modo, dado que es posible no cumplir con las normas jurídicas y morales, el hecho de que sea inmoral o ilegal hacer algo no significa que en realidad nadie lo haga.

Al igual que la necesidad natural, analítica y epistémica no doxástica, la necesidad metafísica también es verídica. También debe de ser objetiva o real, lo que significa que su verdad no es relativa a ningún conjunto de evidencia o normas, sino que tiene que ver exclusivamente con la forma en que *el mundo* podría haber sido. Algunos ejemplos comunes (no carentes de controversia) de necesidades metafísicas son los siguientes:

- (1) Nadie es más alto que sí mismo.
- (2) Ningún número es un ser humano.
- (3) Nadie podría haber nacido de padres diferentes.

- (4) Héspero es Fósforo.
- (5) El agua es H₂O.
- (6) El rojo es un color.
- (7) Nada puede estar en dos lugares a la vez.

Aunque no sea totalmente indiscutible, de acuerdo con la caracterización de muchos autores, una característica central de la necesidad metafísica es que la necesidad metafísica es *absoluta*³. Esto significa que entre las modalidades verídicas y objetivas (es decir, dejando aparte las modalidades no verídicas y la modalidad analítica), la necesidad metafísica es la noción de necesidad más restrictiva, y la posibilidad metafísica es la noción de posibilidad más inclusiva. Esto significa que si p es metafísicamente necesario, entonces p es necesario bajo cualquier otra noción de necesidad (no analítica, doxástica, o deóntica): la necesidad metafísica es, por lo tanto, el tipo más fuerte de necesidad objetiva. Correlativamente, para cualquier noción (no analítica, doxástica, o deóntica) de posibilidad, si p es posible bajo esa noción, entonces p es metafísicamente posible: la posibilidad metafísica es la noción (objetiva) más amplia de posibilidad.

Una vez que hemos explicado la noción de necesidad metafísica de este modo, podemos introducir los dos conceptos que actualmente nos interesan, a saber, necesidad y superveniencia. La clase de necesidad involucrada en la definición de estos conceptos se entenderá tácitamente como la de necesidad metafísica.

Comencemos con la noción de necesidad (' $\Box$ ' significa 'es necesario que', ' $\rightarrow$ ' significa 'si...entonces...'):

(Necesitación) Una proposición p necesita una proposición q
 $\text{syss } \Box (p \rightarrow q)$

En palabras: una proposición p necesita una proposición q si y solo si es metafísicamente necesario que si p , entonces q , lo que quiere decir que cada mundo posible donde p es verdadero es de tal forma

que q es también verdadero allí, es decir, que no hay un mundo posible donde p es verdadero y q es falso, donde un mundo posible se entiende como una manera completa en la que el mundo podría haber sido.

La relación de necesidad puede extenderse más para conectar tipos específicos de entidades, como objetos, propiedades y hechos, de la siguiente forma:

(N-Objetos) Un objeto x necesita un objeto y syss $\Box (Ex \rightarrow Ey)$

Es decir: un objeto x necesita un objeto y solo en el caso en el que sea necesario que si x existe, entonces y existe: no es posible una situación en la que x exista pero y no.

(N-Propiedades) Una propiedad P necesita una propiedad Q syss $\Box \forall x (I(P, x) \rightarrow I(Q, x))$

Es decir: una propiedad P necesita una propiedad Q solo en el caso de que necesariamente cualquier cosa que ejemplifica P también ejemplifica Q .

(N-Hechos) Unos hechos $f_1, \dots, f_n$ necesitan algún hecho g syss $\Box ((Df_1 \wedge \dots \wedge Df_n) \rightarrow Dg)$

Es decir: los hechos $f_1, \dots, f_n$ necesitan el hecho g solo en caso de que si cada uno de los hechos $f_1, \dots, f_n$ se da, entonces g también se da.

Pasemos ahora a la noción de superveniencia. Aunque existen varias relaciones de superveniencia distintas, todas resultan de la elaboración de una idea central: que cada variación en la existencia o el darse de la entidad superveniente requiere alguna variación con respecto a la entidad subveniente; que no puede haber una variación con respecto a la entidad superveniente sin una variación con respecto a la entidad

subveniente; que si se fija la entidad subveniente, se fija también la entidad superveniente.

Podemos distinguir entre diferentes variedades de relaciones de superveniencia dependiendo de si se refieren a la co-variación de (conjuntos o pluralidades de) propiedades o más bien de hechos, y, dentro del primer tipo, dependiendo de si se refieren a la distribución de propiedades entre individuos —‘superveniencia individual’— o más bien dentro de mundos posibles enteros —‘superveniencia global’—.

Como primera aproximación, podemos decir que la superveniencia global de un conjunto Δ de propiedades en un conjunto Γ de propiedades se cumple si todos los mundos que comparten el patrón global de distribución de propiedades Γ comparten también el mismo patrón de distribución de propiedades Δ . La noción de (patrón de) distribución de propiedades en mundos se define típicamente a través del concepto de Γ -*isomorfismo* entre dominios de mundos, es decir, una función biunívoca (uno-a-uno) que empareja cada cosa que existe en un mundo exactamente con una cosa que existe en el otro, y tal que cualquier par de objetos relacionados con esta función tienen las mismas propiedades (en Γ). Esto da lugar a distintas tesis de superveniencia global con fuerzas lógicas diferentes. Aquí no entraremos en más detalles⁴.

La superveniencia global de hechos, en contraste, puede caracterizarse de la siguiente forma (véase Leuenberger 2014a):

(Sup-hechos)	Un conjunto de hechos Δ superviene en Γ syss cualquier par de mundos que sean indiscernibles en Γ son indiscernibles en Δ , donde dos mundos cuentan como indiscernibles en Γ (Δ) syss son indiscernibles en $[p]$ para cada $[p] \in \Delta$, y donde la indiscernibilidad en $[p]$ se da syss $[p]$ se da en ambos mundos o no se da en ninguno.
--------------	---

Como ejemplo de un conjunto de hechos que superviene en otro, podemos considerar hechos conjuntivos y sus constituyentes. Tomemos, por ejemplo, el conjunto de dos miembros {[la nieve es blanca], [la hierba es verde]} y el conjunto de un miembro {[la nieve es blanca & la hierba es verde]}⁵: cada dos mundos que sean iguales con respecto a si los hechos en el primer conjunto se dan, también son iguales con respecto a si el hecho en el segundo conjunto se da. (De forma equivalente: ninguna pareja de mundos es tal que sus miembros son iguales con respecto a si los hechos en el primer conjunto se dan, pero difieren con respecto a si el hecho en el segundo conjunto se da). Por lo tanto, el segundo conjunto superviene en el primero.

Según la superveniencia individual, dos individuos no pueden diferenciarse en sus propiedades supervenientes (Δ -) sin diferenciarse en sus propiedades subvenientes (Γ -). La manera más débil de desarrollar esta idea es a través de la tesis que en ningún mundo posible dos individuos son Γ -indiscernibles pero Δ -discernibles.

(SID) Superveniencia individual débil: Un conjunto de propiedades Δ superviene débilmente individualmente en un conjunto de propiedades Γ syss para cualquier mundo w y cualesquiera individuos x e y , si x e y tienen las mismas Γ -propiedades en w , entonces x e y tienen las mismas Δ -propiedades en w .

En contraste, una versión más fuerte de la superveniencia individual nos dice que estén o no en el mismo mundo, dos individuos que tienen las mismas Γ -propiedades no pueden tener Δ -propiedades diferentes:

(SIF) Superveniencia individual fuerte: un conjunto de propiedades Δ superviene fuertemente en un conjunto de propiedades Γ

syss para cualesquiera mundos w y w' y cualesquiera individuos x e y , si x en w es Γ -indiscernible de y en w' , entonces x es Δ -indiscernible en w de y en w' .

Para ilustrar la diferencia entre SID y SIF, consideremos el conjunto de propiedades acerca del lugar de nacimiento y el conjunto de propiedades acerca del país de nacimiento⁶. Plausiblemente, dos habitantes del mismo mundo no podrían haber nacido en el mismo lugar (al mismo tiempo) y a su vez no haber nacido en el mismo país. Es decir, el conjunto de propiedades acerca del país de nacimiento superviene débilmente en el conjunto de propiedades de lugar de nacimiento.

Sin embargo, esto no significa que haber nacido en cierto país depende simplemente de haber nacido en cierto lugar; presumiblemente, el hecho de que alguien haya nacido en cierto país depende de su lugar de nacimiento, junto con otros hechos sobre a qué país pertenece ese lugar. Y en efecto, tan pronto como consideramos dos individuos en diferentes mundos posibles, encontramos variaciones independientes entre lugar y país de nacimiento. Por ejemplo, Elia podría haber nacido en w en la misma coordenada terrestre c que Delia en w' , pero en w , c es en Inglaterra, mientras que en w' , c pertenece a Alemania. Por lo cual, Elia y Delia tendrán diferentes propiedades de país de nacimiento a pesar de poseer las mismas propiedades sobre lugar de nacimiento, lo cual implica que las propiedades acerca del país de nacimiento no supervienen fuertemente en las propiedades de lugar de nacimiento.

Una vez dilucidados los conceptos de superveniencia y necesidad, podemos volver a nuestra tarea principal. Como hemos apuntado previamente, hasta hace relativamente poco, se consideraba que las nociones modales de superveniencia y necesidad capturaban la conexión entre entidades no básicas y sus determinantes más básicos. Aun así, a pesar de que eso era tomado como la norma, durante los

últimos veinte años se han planteado dos poderosas críticas en contra de su habilidad para ofrecer una definición adecuada del tipo relevante de determinación. Esas críticas tienen dos orígenes principales, uno tiene que ver con sus propiedades formales, y el otro con su grado de detalle.

El primer problema es que la superveniencia y la necesitación parecen tener las propiedades formales incorrectas, dado que son reflexivas, son no-simétricas (es decir, ni simétricas ni asimétricas) y son monótonas, mientras que la noción de determinación (dependencia) debería ser irreflexiva, asimétrica y no-monótona⁷.

Propiedades formales de las relaciones. Una relación R es *reflexiva* syss: R se da entre cada cosa y sí misma —es decir, si para cada x , Rxx —; R es *simétrica* syss: para cada x e y , si Rxy , entonces Ryx —es decir, si x está R -relacionado con y , entonces y está R -relacionado con x —; R es *anti-simétrica* syss: para cada x e y , Rxy e Ryx solo si $x = y$; R es *asimétrica* syss: para cada x e y , si Rxy , entonces no es el caso que Ryx ; R es *monótona* syss: para cada x , y e z , si x está R -relacionado con y , entonces x junto con z también está R -relacionado con y ; R es *no-monótona* syss: no es el caso que para cada x , y e z , si x está R -relacionado con y , entonces x junto con z también está R -relacionado con y .

El problema de las características formales se basa fundamentalmente en la asunción de que la noción de determinación debe estar gobernada por ciertos principios (irreflexividad, asimetría y no-monotonía), y esta afirmación puede corroborarse de dos formas distintas.

La primera forma es a través de la tesis que la noción relevante de determinación debe de ser *explicativa*, y la otra es a través de la conexión entre determinación y la *fundamentalidad relativa*. Pues parece plausible que *i*) nada [explica/es más fundamental que] sí mismo; *ii*) si x [explica/es más fundamental que] y , entonces y [no

explica/no es más fundamental que] x ; y *iii*) no es el caso de que si x [explica/es más fundamental que] y , entonces la colección de x junto con una entidad arbitraria z también [explica/es más fundamental que] y ⁸.

En resumen, si la explicación y/o la fundamentalidad relativa son irreflexivas, asimétricas y no-monótonas, y si la noción de determinación hereda estas propiedades de cualquiera de ellas, entonces la determinación también tiene esas propiedades. Si eso es así, entonces la determinación y la superveniencia/necesitación tienen que ser distintas, puesto que tendrían propiedades distintas.

Un paso clave en este argumento es que la determinación *hereda* sus características relevantes de la explicación y/o la fundamentalidad relativa. Ahora bien, la medida en que esta afirmación puede justificarse depende de la forma en que se relacionan la determinación y la explicación (la fundamentalidad relativa). Una forma directa en la que se podría reivindicar esta afirmación sobre la herencia sería mediante la demostración de que la determinación es *idéntica a* (una especie de) explicación. Sin embargo, dado que esta afirmación también es controvertida, no está del todo claro si el argumento finalmente es exitoso⁹.

Aquí una cuestión subyacente es que la razón por la cual no está del todo claro si la determinación hereda las propiedades formales relevantes es precisamente que no está del todo claro cuál es la relación entre la determinación y la explicación. Por un lado, podría defenderse que la determinación metafísica es simplemente un tipo de explicación. Sin embargo, si eso fuera correcto, bastaría con señalar que la noción de superveniencia y la de necesitación no son explicativas para excluirlas como candidatas para la determinación, y eso haría que el argumento de las propiedades formales se volviese redundante¹⁰. Si, por el otro lado, la determinación no es una relación explicativa, las afirmaciones sobre las características formales que debería de tener parecerían perder su justificación.

Además, incluso si la determinación fuese realmente asimétrica y no-monótona, aún sería posible definirla a través de la supervenencia, apelando a la supervenencia «unidireccional» (véase Berker 2018: 8 y Kovacs 2018a). Pues digamos que un conjunto Δ superviene *unidireccionalmente* en un conjunto Γ syss *i)* Δ superviene en Γ ; *ii)* Γ no superviene en Δ ; y *iii)* Δ no superviene en ningún subconjunto propio de Γ . Entonces, habríamos definido una relación de supervenencia que es tanto asimétrica (y por lo tanto irreflexiva) como no-monótona, poseyendo de esta forma las características formales deseadas.

Independientemente de si uno considera convincente el argumento de las propiedades formales, parece haber razones adicionales e independientes para considerar cualquier noción puramente modal como inadecuada para capturar la dependencia metafísica¹¹. El problema radica en el hecho de que la supervenencia y la necesidad son relaciones intensionales, y esto las hace incapaces de cumplir la tarea de la determinación. En particular, las caracterizaciones modales de la noción de dependencia dan lugar a una serie de falsos positivos: parejas de entidades entre las cuales se da una relación de supervenencia y necesidad, pero que sin embargo *no* son instancias de dependencia metafísica. Estos casos de falsos positivos pueden clasificarse en al menos dos tipos.

El primer tipo de casos involucra entidades necesarias. Los hechos, objetos y propiedades necesarios supervienen en (están necesitados por) cualquier cosa. Por ejemplo, el hecho de que la nieve sea o no sea blanca, y el hecho de que $2 + 2 = 4$, supervienen en (están necesitados por) el hecho de que estoy escribiendo, aunque claramente no dependan de ello.

El segundo tipo de casos involucra entidades co-intensionales, es decir, entidades que, aunque sean posiblemente contingentes, existen o se dan exactamente en los mismos mundos posibles. Dada la definición de supervenencia (necesitación), tales entidades automáticamente supervendrán (se necesitarán) entre ellas, aunque en

algunos casos no habrá entre ellas una relación de dependencia. En este contexto, es adecuado mencionar el conocido caso de Kit Fine (1994) sobre los conjuntos y sus miembros. La idea es que plausiblemente, Sócrates y {Sócrates} (es decir, el conjunto cuyo único miembro es Sócrates) son entidades co-intensionales: donde existe uno existe el otro, y viceversa. Sin embargo, está claro que la existencia de Sócrates no está determinada por la existencia de su conjunto, aunque sea necesitado por ello.

Del mismo modo, las proposiciones verdaderas y sus hacedores de verdad también son co-intensionales: para cualquier proposición dada, cada mundo donde esta es verdad es también un mundo que acoge a su hacedor de verdad, y cada mundo que acoge a su hacedor de verdad, es también un mundo donde esta es verdad. Sin embargo, es la verdad de la proposición la que depende del hacedor de verdad, y no al revés. Por ejemplo, es necesario que la proposición de que la nieve es blanca es verdadera *si y sólo si* la nieve es blanca; pero es la proposición de que la nieve es blanca que es verdadera porque la nieve es blanca, mientras que es obviamente falso que la nieve sea blanca porque la proposición de que la nieve es blanca es verdadera.

Observe además que la superveniencia unidireccional no hace que la noción de superveniencia sea inmune a este tipo de argumento. Esta vez, ello se debe a que los casos sobre entidades co-intensionales se vuelven falsos negativos: la posición de que la determinación es definible como superveniencia unidireccional implica, en estos casos, que no hay una relación de dependencia entre ellas, dado que la superveniencia entre entidades co-intensionales se da en ambas direcciones. Sin embargo, *hay* casos de entidades co-intensionales — como los casos de conjuntos y de hacedores de verdad que hemos visto — entre las cuales hay una relación de dependencia (aunque solo en una dirección) y estas quedan descartadas por la superveniencia unidireccional.

3. *Fundamentación metafísica*

Los argumentos que acabamos de ver muestran con claridad que la determinación (dependencia) constitutiva no puede ser capturada por las nociones modales de superveniencia o necesitación. Dado que estas eran comúnmente vistas como las mejores candidatas para ofrecer definiciones adecuadas de la misma, su inadecuación hizo que se empezara a adoptar un cambio radical de estrategia. La nueva estrategia consistió en dejar de tratar de entender la noción de determinación constitutiva en otros términos, y comenzar a tomarla en serio. La teoría de la fundamentación, desarrollada por primera vez en los trabajos de Bennett (2011), Correia (2005; 2010), Fine (2001; 2012), Rosen (2010) y Schaffer (2009), es el resultado de este cambio de actitud. El aumento del interés en la noción de fundamentación refleja, en el fondo, la necesidad de teorizar sobre la determinación/dependencia *directamente*, sin tener que recurrir primero a alguna noción distinta que distorsione o traicione el concepto original.

Las tesis de determinación/dependencia constitutiva se pueden expresar de varias maneras. En español, las locuciones más naturales para expresarlas son probablemente «porque», «en virtud de» y «hace que sea el caso de que», cuando se usan en su sentido no causal. En este contexto, el término filosófico «fundamentar» (*ground*) no es más que una locución para el tipo de determinación ya expresada por tales locuciones en español ordinario: para la noción de que algún hecho se da *en virtud de* (otros) hechos, de que algo sea el caso *porque* algo (más) es el caso, cuando estas expresiones se usan de manera no causal. Sin embargo, es una expresión que vale la pena tener (al menos en filosofía), ya que su uso aclara cuál es el tema en discusión, por ejemplo, mediante la desambiguación de contextos donde las lecturas causales y no causales estarían ambas disponibles.

Comencemos con una distinción importante entre la fundamentación completa y la fundamentación parcial. Una pluralidad de hechos Γ fundamenta completamente un hecho $[p]$ si no es necesario agregar nada a Γ para tener una explicación completa de $[p]$.

Correlativamente, $[p]$ está parcialmente fundamentado en Γ si hay alguna pluralidad Δ tal que $[p]$ está completamente fundamentado en Δ , Γ ¹². Está comúnmente asumido que el hecho de que Γ fundamente completamente a $[p]$ no impide que haya cierta pluralidad Δ tal que Γ , Δ también fundamenta completamente a $[p]$. En otras palabras, la fundamentación completa no descarta la posibilidad de fundamentos sobre-determinantes, y permite que un hecho tenga fundamentos no superpuestos¹³. Por ejemplo, si $[p]$ y $[q]$ se dan, cada uno por sí solo constituye un fundamento completo para $[p \vee q]$, de modo que juntos sobre-determinan el hecho disyuntivo¹⁴.

Para complementar esta austera caracterización de la noción de fundamentación, mencionaré unos ejemplos, algunos de los cuales serán filosóficamente controvertidos. Como de costumbre, el propósito de mencionar estos casos es simplemente aclarar qué es lo que transmite el concepto de fundamentación, qué noción expresa. Los siguientes ejemplos provienen principalmente de Correia (2010):

- (1) Los hechos mentales se dan en virtud de hechos neurofisiológicos.
- (2) Las propiedades disposicionales se fundamentan en propiedades categóricas.
- (3) Los hechos jurídicos se basan en hechos no jurídicos como, por ejemplo, hechos sociales.
- (4) Los actos moralmente incorrectos son incorrectos en virtud de hechos no morales.
- (5) Los hechos normativos se fundamentan en hechos naturales.
- (6) Las propiedades semánticas son ejemplificadas en virtud de propiedades no semánticas.
- (7) Las propiedades determinables se ejemplifican en virtud de sus correspondientes determinantes.
- (8) La existencia de un todo se fundamenta en la existencia de sus partes.

- (9) La existencia de un conjunto no vacío se fundamenta en la existencia de sus miembros.
- (10) Los eventos se basan en hechos sobre sus participantes.
- (11) Toda verdad se hace verdadera, es decir, dada cualquier verdad, alguna entidad (o entidades) es (son) de tal forma que esa verdad es verdadera en virtud de la existencia de esa entidad (o de esas entidades).
- (12) Las verdades lógicamente complejas dependen de verdades lógicamente más simples; por ejemplo, el valor de verdad de una conjunción depende de los valores de verdad de sus conjunciones.

Algunos de estos ejemplos ponen de manifiesto la importancia de la fundamentación metafísica para la investigación filosófica, pues la defensa o falsificación de algunas de estas afirmaciones involucra diversos debates filosóficos. En particular, el examen de la verdad de (1), (3), (4), (5), (6), (8) y (11) forman una parte importante de debates filosóficos sobre mente, derecho, moralidad, normatividad, meta-semántica, mereología y hacedores de verdad, respectivamente. Cada una de estas afirmaciones puede interpretarse legítimamente como parte de una «hipótesis de localización» sobre un fenómeno o tema determinado. Y si la mejor manera de interpretar las hipótesis de localización es como conjeturas sobre qué fundamenta qué, entonces la fundamentación tendrá una aplicación legítima en muchas áreas de la filosofía. Ahora bien, afirmar que la noción de fundamentación es una forma de determinación constitutiva no causal deja abiertas, como era de esperar, una gran variedad de cuestiones con respecto a su naturaleza, las cuales han comenzado a ser investigadas. A continuación, presentaré algunas de las principales áreas de debate, así como las posiciones principales dentro de ellas.

3.1. Forma lógica y *relata*

¿Cuál es la forma lógica de los enunciados de fundamentación? Las afirmaciones sobre fundamentación pueden tomar varias formas gramaticales en lenguaje natural. La pregunta, entonces, es si existe una forma *canónica* para expresarlas, es decir, una que sea la más fiel al fenómeno descrito.

Las dos posiciones principales sobre este tema son: *a*) la posición predicativa, bajo la cual las afirmaciones de fundamentación deben expresarse a través de un predicado relacional (como el verbo «está fundamentado en»), flanqueado por términos singulares para (pluralidades de) entidades de alguna categoría, como hechos o proposiciones; *b*) la posición operativa, para la cual las afirmaciones sobre fundamentación deben ser expresadas por un operador oracional (como la palabra «porque»), flanqueado por expresiones oracionales¹⁵. Bajo la primera teoría, una afirmación de fundamentación canónica es expresada bajo la forma «el hecho de que p se fundamenta en una pluralidad de hechos Δ »; en la segunda vista, sería « p porque $q_1, q_2, q_3 \dots$ ».

Una supuesta ventaja de la posición operativa es su neutralidad ontológica, ya que no se compromete ni a la existencia de una relación de fundamentación, ni a la existencia de entidades de una categoría ontológica específica, como los hechos. La visión predicativa, en contraste, es atractiva para aquellos que creen en, y desean expresar un compromiso con, una relación de fundamentación y con la existencia de varias entidades, como los hechos.

Dentro de la posición predicativa, hay dos disputas internas. La primera tiene que ver con los *relata* de la relación de fundamentación: si pueden ser entidades que pertenecen a cualquier categoría ontológica o solo pertenecientes a categorías específicas (p. ej., hechos, propiedades, individuos)¹⁶.

La otra disputa concierne a la cuestión de si la relación de fundamentación es binaria o cuaternaria, es decir, si incluye dos o cuatro posiciones para poder formar oraciones completas y evaluables con respecto a su verdad y falsedad. La opinión más común para

aquellos que consideran la fundamentación como una relación binaria es pensar que relaciona un hecho (o proposición) con una pluralidad (posiblemente degenerada, o de un miembro) de hechos (o proposiciones).

Entre los que consideran que la fundamentación expresa una relación cuaternaria, podemos distinguir dos puntos de vista principales. Por un lado, aquellos que piensan que la relación de fundamentación incluye dos posiciones para los hechos y dos para los modos de presentación de esos hechos¹⁷. Esta visión tiene la ventaja de que permite que el mismo hecho sea tanto el fundamento como lo fundamentado sin violar la irreflexividad de la fundamentación, siempre que el hecho en cuestión se presente con diferentes modos de presentación. Por ejemplo, suponiendo que el hecho [a es una molécula de H_2O] y el hecho [a es una molécula de agua] son idénticos, esta visión cuaternaria permite que el primero sea el fundamento del segundo, siempre que el hecho en cuestión se presente en dos formas, es decir, con un modo de presentación biológico, por un lado, y con un modo de presentación del sentido común ordinario, por el otro.

De acuerdo con la segunda visión cuaternaria, la fundamentación incluye dos posiciones para hechos y dos para los contrastes de estos hechos¹⁸. En este enfoque, dos hechos pueden tener una relación de fundamentación relativa a contrastes diferentes en contextos diferentes. De acuerdo con esto, una afirmación de fundamentación completa no tomaría la forma de «el hecho de que p se fundamenta en el hecho de que q », sino más bien «el hecho de que p en lugar de p^* se fundamenta en el hecho de que q en lugar de q^* ». Por ejemplo, uno podría afirmar que el hecho de que está jurídicamente prohibido fumar en edificios públicos en España en lugar de Portugal se basa en el hecho de que cierto texto t fue aprobado por el Parlamento de España en lugar de por el Parlamento de Portugal. Y esos mismos hechos podrían tener contrastes diferentes, produciendo así diferentes afirmaciones sobre la fundamentación. De este modo, por ejemplo,

también se podría decir que el hecho de que en España esté legalmente prohibido —en lugar de permitido— fumar en edificios públicos se fundamenta en el hecho de que cierto texto fue aprobado por el Parlamento de España, en lugar de ser rechazado por él. Una de las principales motivaciones para abrazar esta visión de contraste de la fundamentación radica en el hecho de que esta proporciona recursos para abordar algunos desafíos a la transitividad de la fundamentación, que veremos en breve.

3.2. Principios estructurales

Otro tema importante en la teoría de fundamentación se refiere a sus propiedades formales, a los principios estructurales por los que se rige. Se suele suponer que la fundamentación es irreflexiva, asimétrica, transitiva, no-monótona e hiperintensional¹⁹.

Irreflexividad:	No hay nada que sea un fundamento de sí mismo.
Asimetría:	Si x es un fundamento de y , entonces y no es un fundamento de x .
Transitividad:	Si x es un fundamento de y , e y es un fundamento de z , entonces x es un fundamento de z .
No-monotonía:	No es el caso que si x es un fundamento de y , entonces x junto con una entidad arbitraria z también es fundamento de y .
Hiperintensionalidad:	No es el caso que si x es un fundamento de y , y x es co-intensional con z , entonces z también es un fundamento de y ; y no es el caso que si x es un fundamento de y , e y es co-intensional con z , entonces x también es un fundamento de z .

Como hemos observado en la sección previa, generalmente, la irreflexividad, la asimetría y la no-monotonía están motivadas por la relación que se cree que la fundamentación tiene con la explicación y/o la fundamentalidad relativa. Lo mismo podría decirse sobre la hiperintensionalidad: dado que la sustitución de equivalentes necesarios dentro de una verdadera afirmación explicativa puede no preservar la verdad de la explicación, la noción de explicación es plausiblemente considerada como hiperintensional. Por lo tanto, si la fundamentación está relacionada con la explicación de manera que hereda sus propiedades, la fundamentación debe también ser considerada como hiperintensional.

Por otro lado, la transitividad, parece una suposición natural: si lo físico fundamenta lo químico y lo químico fundamenta lo biológico, es natural suponer que lo físico fundamenta lo biológico. La suposición de que la fundamentación es transitiva también es útil, ya que permite (junto con la asimetría) imponer un orden parcial estricto en el dominio de las entidades con las que se relaciona, dotando así a la realidad de una conexión y unidad interna.

Sin embargo, varios autores han propuesto contraejemplos, cuestionando de este modo la mayoría de estos principios. En primer lugar, la irreflexividad ha sido discutida críticamente por Jenkins (2011), quien sugiere que la fundamentación debería ser compatible con la identidad para poder dar así cabida a una teoría de la identidad fisicalista. Algunos fisicalistas, por ejemplo, pueden querer afirmar que el agua *es* H_2O , o que el dolor de un individuo a es idéntico al estado cerebral C de a . Entonces, si queremos entender el fisicalismo en general como una teoría sobre la fundamentación, para poder acomodar la teoría de la identidad como un tipo de fisicalismo, tenemos que estar abiertos a la posibilidad de que, por ejemplo, el dolor de a esté fundamentado en, y a su vez sea idéntico a, C .

En segundo lugar, pasando a la asimetría, Barnes (2018) plantea la conjetura de que podrían existir clases de fundamentos que la incumplen, centrándose para ello en la explicación de los estados de

cosas de Armstrong (1997). Para Armstrong, los estados de cosas atómicos —como que la nieve sea blanca o que el electrón *e* tenga carga negativa— son elementos fundamentales de la realidad; en contraste, los constituyentes de los estados de cosas, los objetos y propiedades de los que están hechos, se conciben como abstracciones de ellos. Al mismo tiempo, también parece muy plausible que los estados de cosas dependan de sus objetos y sus propiedades constituyentes. Debido a esto, aceptar que puede haber instancias simétricas de fundamentación permitiría a Armstrong conciliar su punto de vista con esta suposición, ya que los estados de cosas podrían depender de sus constituyentes, mientras que sus constituyentes también podrían depender de los estados de cosas que constituyen.

Finalmente, abordemos la propiedad de la transitividad. La transitividad ha sido cuestionada por Schaffer (2012). En uno de sus ejemplos, Schaffer nos invita a considerar una esfera ligeramente abollada *a*. Como cualquier esfera particular, *a* tiene una forma determinada, digamos la forma *S* en este caso. *S*, a su vez, es plausiblemente un determinante de la determinable ser-más-o-menos-esférico, que se centra en la esfericidad perfecta y a su vez permite alguna desviación menor. En consecuencia, Schaffer señala que el hecho de que *a* tiene una ligera abolladura *d* fundamenta parcialmente el hecho de que *a* tiene forma *S*, y el hecho de que *a* tiene la forma *S* fundamenta el hecho de que *a* es más o menos esférica. Sin embargo, y de manera crucial, parece incorrecto aceptar que el hecho de que *a* tiene *d* deba fundamentar el hecho de que *a* sea más o menos esférica, ya que «la cosa sería esférica de cualquier manera», con o sin abolladura (2012: 127). De hecho, parece que no solo *a* no es esférica en virtud de tener *d*, sino que además es esférica *a pesar de* tener *d*. Y si ese es el caso, hay un contraejemplo a la transitividad.

Schaffer propone un segundo ejemplo que refiere a un conjunto *S*, cuyos elementos son *a*, *b*, *c*. Plausiblemente, el hecho de que *c* sea miembro de *S* fundamenta en parte el hecho de que *S* tiene exactamente tres miembros, y el hecho de que *S* tiene exactamente

tres miembros fundamenta el hecho de que tiene un número finito de miembros. Sin embargo, y de nuevo de manera crucial, el hecho de que c sea miembro de S no fundamenta el hecho de que S tiene un número finito de miembros, ya que « S sería finito de cualquier manera, con o sin c como miembro» (y, de hecho, es finito *a pesar de* tener c como miembro) (2012: 128, mi traducción). Si ese es el caso, nuevamente tendríamos otro contraejemplo para la propiedad de transitividad.

3.3. Conexiones con otras nociones de interés filosófico

Necesitación. Aunque hemos visto que la superveniencia y la necesitación no son suficientes para la fundamentación, queda sin resolver si el revés es cierto, es decir, si la fundamentación implica la necesitación o la superveniencia. La cuestión se vuelve significativa por el hecho de que la argumentación filosófica a menudo procede mediante el intento de falsificar afirmaciones modales (de superveniencia o necesitación) a través de contraejemplos posibles. Esto sucede, por ejemplo, con los casos de la tierra gemela en contra del internalismo en filosofía del lenguaje, y con los escenarios zombis contra el fisicalismo en la filosofía de la mente. Por ello, si las tesis de fundamentación implicaran las tesis correspondientes de superveniencia o necesitación, falsificando las segundas (como es común en el debate y la argumentación filosófica), uno conseguiría falsificar las primeras, agregando así recursos dialécticos a los debates en torno a la fundamentación.

La discusión sobre la conexión entre la fundamentación y la modalidad se ha centrado en gran medida en si la fundamentación implica necesitación, es decir, si el siguiente principio es válido:

(Necesitarismo de la fundamentación)	Si Γ fundamenta completamente $[p]$, entonces $\Box (\wedge \Gamma \rightarrow p)$
--------------------------------------	---

Este principio dice que si un hecho $[p]$ se fundamenta completamente en una colección de hechos Γ , entonces la conjunción de las proposiciones que corresponden a los hechos en Γ necesita la proposición que p con necesidad metafísica²⁰. Esto asegura que no hay ningún mundo metafísicamente posible donde las proposiciones que corresponden a los hechos de una base de fundamentación sean todos verdaderos y, sin embargo, la proposición correspondiente al hecho fundamentado sea falsa.

Este principio está respaldado por dos consideraciones principales. La primera es la idea de que la fundamentación es la conexión más íntima entre entidades (numéricamente) distintas que puede existir. Y si la fundamentación proporciona una conexión tan íntima entre entidades distintas, es natural pensar que lo que está fundamentado no debería ser capaz de variar independientemente de su base.

La segunda consideración tiene que ver con la conexión (putativa) entre esencia y fundamentación. Para algunos autores, cada vez que se da una relación de fundamentación, hechos acerca de la esencia de lo fundamentado y/o de lo que lo fundamenta son responsables en la determinación del hecho de que la relación de fundamentación en cuestión se dé²¹. Para tomar un ejemplo sencillo, si $[p]$ fundamenta $[p \vee q]$, este mismo hecho se fundamentaría en algún hecho sobre la naturaleza de la disyunción²².

Para otros, cada vez que se da una relación de fundamentación, es parte de la esencia de algunos de los elementos de los hechos involucrados que esos hechos se encuentran en tales relaciones de fundamentación²³. Siguiendo con el ejemplo que acabamos de usar, uno puede pensar que $[p]$ fundamenta $[p \vee q]$ solo si es parte de la naturaleza de la disyunción que para cualquier proposición p , si p es verdadera, entonces $[p]$ fundamenta $[p \vee q]$. Independientemente de cuál de estos puntos de vista sea el correcto, si alguno de ellos es correcto, se justificaría el necesitarismo, ya que los hechos sobre la esencia son metafísicamente necesarios²⁴.

El necesitarismo ha sido cuestionado por diferentes autores²⁵. La receta para intentar construir contraejemplos es simple. Uno comienza con una afirmación de fundamentación verdadera, y luego imagina un mundo putativamente posible donde se dan todos los hechos de fundamentación pero no el hecho fundamentado, debido a la presencia de hechos adicionales que *bloquean* el hecho fundamentado. Tomemos un caso simple. Es natural pensar que las generalizaciones universales deben fundamentarse en sus instancias, de modo que, por ejemplo, en el mundo actual los hechos $[Fa_1], \dots, [Fa_n]$ colectivamente fundamentan $[\forall xFx]$ (el hecho de que todo es F); sin embargo, también hay un mundo posible donde todos los hechos $[Fa_1], \dots, [Fa_n]$ se dan, pero no se da $[\forall xFx]$, ya que alguna entidad adicional, c , no es F , y en ese sentido bloquea $[\forall xFx]$. También se puede extraer otro tipo de contraejemplos de los casos de Dancy (2004) sobre la creación de obligaciones a través de las promesas: el hecho de que un agente a prometió ϕ fundamenta, en circunstancias normales, el hecho de que a debería hacerlo; aun así, hay situaciones posibles en las que a prometió ϕ , pero donde otros hechos —por ejemplo, que a solo hizo la promesa bajo coacción— bloquean el hecho de que a debería ϕ ²⁶.

Explicación. Como hemos mencionado brevemente en secciones anteriores, muchos teóricos de la fundamentación creen que la fundamentación tiene una relación íntima con la noción de explicación. La mayoría están de acuerdo en que la fundamentación y la explicación son similares en aspectos relevantes, ya que comparten características estructurales centrales como la hiperintensionalidad y, tal vez, la irreflexividad y la asimetría. Sin embargo, la naturaleza exacta de su relación sigue siendo controvertida. Hay dos posiciones principales sobre este asunto, el «unionismo» y el «separatismo» (véase Raven 2015).

Los llamados unionistas sostienen que la fundamentación es idéntica a un tipo de explicación, a saber, la explicación metafísica. La idea es que los hechos *en sí* pueden explicar otros hechos, y la

explicación metafísica es objetiva, ya que el hecho de que se dé no depende ni de los intereses de agentes particulares, ni de ninguna situación epistémica. Mas bien, según este enfoque, cuando el *explanandum* se da en virtud de los *explanantia*, y la conexión entre ellos tiene la fuerza de la necesidad metafísica, podemos decir que los *explanantia* fundamentan el *explanandum*.

Los separatistas, por el contrario, consideran que la fundamentación y la explicación son distintas, y afirman que lo que la fundamentación hace es sin embargo *respaldar* ciertos tipos de explicaciones. Normalmente, toman una visión más estándar sobre lo que es una explicación, identificándola con una noción cargada epistémicamente, de modo que su función es facilitar la *comprensión* de un fenómeno dado. Y, como tal, su éxito depende en parte de la situación epistémica, las limitaciones y las capacidades cognitivas de los agentes involucrados —es decir, los agentes que dan, y a quienes se dirige, una cierta explicación—. Dada la naturaleza epistémica de la explicación y el carácter objetivo de la fundamentación, los separatistas no pueden afirmar la identidad entre la fundamentación y la explicación. Más bien, consideran que las explicaciones metafísicas son apoyadas por conexiones de fundamentación, lo que a su vez puede inducir comprensión y conocimiento sobre cómo se relacionan varias partes del mundo²⁷.

4. *La fundamentación y el debate entre positivismo y anti-positivismo jurídico*

El derecho es un elemento central de las sociedades humanas. Nos dice cómo debemos y no debemos actuar, mediante el establecimiento de estándares de conducta que pretenden guiar nuestra acción. Da poder a ciertos agentes para realizar ciertos actos, y otorga capacidades y estatus jurídico a otros. Constituye una gama de propiedades y relaciones, y determina la existencia de organizaciones e instituciones.

Al mismo tiempo, muchos elementos particulares de diferentes tipos (acciones, objetos, estados de cosas...) poseen propiedades y relaciones jurídicas. Pueden estar permitidos o prohibidos, pueden ser contratos, corporaciones, responsables civilmente frente a alguien, etc. Podemos llamar «hechos jurídicos particulares» a aquellos hechos que consisten en la instanciación de propiedades o relaciones jurídicas por parte de elementos particulares.

En general, parece plausible que hechos jurídicos particulares se dan en virtud de lo que el derecho o las normas jurídicas de un dado sistema jurídico dicen, junto con aquellos hechos cuyo darse es considerado por el derecho como jurídicamente relevante (cf. Enoch 2019; Rosen 2017).

Supongamos, por ejemplo, que Laura puede votar en las elecciones españolas. ¿Cómo se puede explicar este hecho jurídico particular? Una forma intuitiva de responder a esta pregunta podría proceder mencionando el hecho de que según el derecho español, cualquier ciudadano (español) o ciudadana (española) que tenga al menos dieciocho años de edad puede votar en las elecciones, junto con los hechos de que Laura es una ciudadana española y que tiene dieciocho años.

O tomemos el hecho de que la Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea existe. ¿Por qué es este el caso? Plausiblemente, es porque hay unas normas comunitarias que dicen que si los agentes $x_1, \dots, x_n$ participan en ciertas actividades —digamos, actividades de tipo A—, entonces se establece la Agencia de los Derechos Fundamentales de la UE, y porque unos agentes $a_1, \dots, a_n$ de hecho participaron en actividades de tipo A.

El patrón general es uno en el que los *hechos sobre el contenido del derecho* —hechos sobre lo que dice el derecho (las normas jurídicas) de sistemas jurídicos particulares— parecen desempeñar un papel crucial en la determinación de hechos sobre la posesión de propiedades jurídicas y la posición en relaciones jurídicas de determinados elementos.

Sigamos la terminología introducida por Greenberg (2004) y llamemos «hechos jurídicos» los hechos sobre el contenido del derecho en un dado sistema jurídico (en un mundo y momento dados). En español, normalmente nos referimos a hechos jurídicos mediante oraciones de la siguiente forma: «de acuerdo con el derecho del sistema s , p », « p es ley en s », «es la ley en s que p », « p es jurídicamente válido en s » y demás. Independientemente del lenguaje que usemos, los hechos jurídicos parecen involucrar esencialmente contenidos, sistemas y una relación binaria que se mantiene entre ellos —la relación de *validez jurídica* o de *ser derecho en*—.

El derecho de un sistema s , en un mundo w y tiempo t , puede identificarse con la pluralidad de todos los hechos sobre el contenido del derecho de s , en w y t . Por otro lado, la totalidad de todos los hechos (de contenido) jurídicos, hechos jurídicos particulares y los otros hechos jurídicos adicionales que ellos determinen (p. ej., generalizaciones a partir de hechos jurídicos particulares) pueden considerarse como la totalidad de la realidad jurídica en un mundo dado.

Dados estos presupuestos, podemos plantearnos la cuestión acerca de qué constituye la realidad jurídica, de cómo los aspectos jurídicos del mundo se ubican dentro de los aspectos más fundamentales del mismo. Hemos visto que los hechos jurídicos particulares están plausiblemente determinados por hechos de contenido jurídico, junto con otros hechos que el derecho hace relevantes. Por ello, una pregunta abierta de la metafísica jurídica es la cuestión sobre qué determina los hechos de contenido jurídico.

El positivismo jurídico (PJ) y el anti-positivismo (AP) son las dos posiciones, o familias de posiciones, principales que intentan responder a la pregunta acerca de qué determina los hechos (de contenido) jurídico. En particular, aunque innumerables tipos de hechos son responsables de hacer el derecho tal como es, el debate entre positivismo y anti-positivismo se ha centrado en gran medida en

el papel que los hechos sociales y morales juegan en la determinación de los hechos jurídicos.

De acuerdo con el positivismo jurídico excluyente, los hechos jurídicos están necesariamente determinados completamente por hechos sociales, y por ningún hecho moral. Los positivistas incluyentes niegan esta afirmación y sostienen que, si bien los hechos sociales son determinantes necesarios de los hechos jurídicos, los hechos morales también son posibles determinantes jurídicos, aunque no sean necesarios. Los antipositivistas, en contraste, sostienen que necesariamente, cada hecho jurídico depende de una colección de hechos sociales y morales tomados en conjunto²⁸.

Dado que las posiciones a cada lado del debate apelan a una noción de determinación o dependencia, surge naturalmente la pregunta sobre qué tipo de determinación está involucrada. Sobre este punto, varios autores han abrazado recientemente la opinión, posiblemente apuntada ya en Dworkin (1986)²⁹, de que la fundamentación metafísica es el tipo de determinación que está operando en este contexto³⁰.

De hecho, hay varias razones a favor de considerar el positivismo y el antipositivismo como posiciones sobre los fundamentos de los hechos jurídicos³¹. Por un lado, está claro que la noción relevante de determinación es de tipo constitutivo, y no de tipo meramente causal. Esto se debe a que el interés central en el debate positivismo/antipositivismo es el vínculo sincrónico entre los hechos jurídicos y los hechos más fundamentales en virtud de los cuales se dan, y no el vínculo diacrónico entre los hechos sociales y sus efectos causales.

Además, parece que la causalidad es de alguna manera categóricamente inadecuada para relacionar asuntos como acciones legislativas colectivas y estados mentales con hechos sobre el contenido jurídico. Eso se debe a que eventos y procesos concretos, como los actos de levantar las manos en un parlamento y otras prácticas legislativas, no hacen que los contenidos sean jurídicamente válidos de la misma forma en la que levantar las manos hace que el

aire circundante se mueva. En otras palabras, usar la causalidad para modelar la determinación aquí relevante parece involucrar un error de categoría.

Por otro lado, también parece claro que la relación relevante no puede ser una relación puramente modal, como la superveniencia o la necesidad. Esto se debe a que lo que intentan hacer los positivistas y antipositivistas es ofrecer *explicaciones* correctas de los hechos jurídicos en términos de hechos más básicos, no simplemente exhibir patrones de covariación entre ellos. En otras palabras, al ofrecer teorías rivales de la realidad jurídica, su desacuerdo vierte sobre el tipo de cosas *que hacen que* el derecho sea lo que es. Y aunque la covariación y la necesidad pueden verse como síntomas de una relación de dependencia subyacente que se mantiene entre sus *relata*, hemos visto que ambas pueden darse entre entidades entre las cuales no existe una relación de dependencia.

Además de las razones generales por las cuales la superveniencia y la necesidad son inadecuadas para modelar la dependencia metafísica, existen razones específicas que no las hacen aptas para definir el positivismo y el anti-positivismo. El problema (como señaló Greenberg 2004) es que la superveniencia y la necesidad son incapaces de distinguir el positivismo de (algunas versiones del) anti-positivismo, bajo el supuesto de que los hechos morales básicos son hechos necesarios. Porque si se entiende el positivismo como la posición bajo la cual los hechos jurídicos supervienen/están necesitados por hechos sociales, y el anti-positivismo como la posición bajo la cual los hechos jurídicos supervienen/están necesitados por hechos sociales y morales tomados en conjunto, las dos posiciones serían equivalentes. La razón es que la superveniencia y la necesidad no pueden discriminar entre afirmaciones que presentan *relata* intensamente equivalentes, y eso es precisamente lo que obtenemos al agregar hechos morales necesarios a un conjunto de hechos sociales contingentes.

Por el contrario, como hemos observado en la [sección anterior](#), la fundamentación es comúnmente considerada como una relación hiperintensional, debido a que puede no darse entre entidades co-intensionales (p. ej., hechos que se dan en los mismos mundos), y deja abierta la posibilidad de que un hecho [p] podría estar completamente fundamentado en un hecho [q], y al mismo tiempo no estar fundamentado en un hecho que se da en los mismos mundos que [q]. Gracias a ello, dentro del conjunto de entidades co-intensionales, la relación de fundamentación puede distinguir entre las entidades que conecta y las que no. Y por ello, la noción fundamentación, frente a la superveniencia y la necesitación, logra distinguir el positivismo y el anti-positivismo incluso en el caso en el que los hechos morales (apelados por los antipositivistas) fueran necesarios.

En conclusión, dado que el positivismo y el anti-positivismo son comúnmente consideradas tesis sobre los determinantes de los hechos jurídicos, y dado que las principales relaciones candidatas para desempeñar el papel de determinación del derecho —causalidad, superveniencia y necesitación— son inadecuadas para cumplir esa tarea, y finalmente dado que la fundamentación desempeña esencialmente el papel que queremos que desempeñe una relación de determinación jurídica, es muy plausible concebir el positivismo y el anti-positivismo como posiciones sobre los fundamentos de los hechos jurídicos.

Referencias bibliográficas

- Aizawa, K. y Gillett, C. (eds.) (2016), *Scientific Composition and Metaphysical Ground*, Londres: Palgrave Macmillan.
- Armstrong, D. M. (1997), *A World of States of Affairs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Audi, P. (2012), «Grounding: Toward a Theory of the In-Virtue-Of Relation»: *The Journal of Philosophy* 109: 685-711.
- Austin, J. (1832), *The Province of Jurisprudence Determined*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, E. (2018), «Symmetric Dependence», en Bliss y Priest (eds.) (2018), *Reality and Its Structure*: 50-69.
- Bennett, K. (2011), «By Our Bootstraps»: *Philosophical Perspectives* 25: 27-41.

- Bennett, K. y Zimmerman, D. (eds.) (2017), *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 10, Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, J. (1782), *Of Laws in General*, Londres: Athlone.
- Berker, S. (2018), «The Unity of Grounding»: *Mind* 127: 729-777.
- Bliss, R. y Priest, G. (2018) (eds.), *Reality and its Structure: Essays in Fundamentality*, Oxford: Oxford University Press.
- Bliss, Ricki y Trogon, Kelly, «Metaphysical Grounding», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/grounding/>.
- Chalmers, D. J., Manley, D. y Wasserman, R. (eds.) (2009), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford: Oxford University Press.
- Chilovi, S. (2020), «Grounding-based Formulations of Legal Positivism»: *Philosophical Studies* 177/11: 3283-3302.
- Chilovi, S. (2021), «Grounding Entails Supervenience»: *Synthese* 198/6: 1317-1334.
- Chilovi, S. y Pavlakos, G. (2019), «Law-Determination as Grounding: A Common Grounding Framework for Jurisprudence»: *Legal Theory* 25/1.
- Chilovi, S. y Pavlakos, G. (2021) «The Explanatory Demands of Grounding in Law»: *Pacific Philosophical Quarterly*, First Online: <https://doi.org/10.1111/papq.12393>.
- Chilovi, S. y Wodak, D. (2021). «On the (In)significance of Hume's Law»: *Philosophical Studies*, First Online: <https://doi.org/10.1007/s11098-021-01674-5>.
- Clarke-Doane, J. (2019), «Metaphysical and absolute necessity»: *Synthese*, First Online: <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02093-0>.
- Coleman, J. (1982), «Positive and Negative Positivism»: *The Journal of Legal Studies* 11: 139-164.
- Correia, F. (2005), *Existential Dependence and Cognate Notions*, Múnich: Philosophia.
- Correia, F. (2010), «Grounding and Truth-Functions»: *Logique et Analyse* 53: 251-279.
- Correia, F. (2013), «Metaphysical Grounds and Essence», en Hoeltje *et al.* (eds.) (2013): 271-296.
- Correia, F. y Schnieder, B. (eds.) (2012), *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Correia, F. y Skiles, A. (2017), «Grounding, Essence, and Identity»: *Philosophy and Phenomenological Research*, <https://doi.org/10.1111/phpr.12468>.
- Dancy, J. (1981), «On Moral Properties»: *Mind* 90: 367-385.
- Dasgupta, S. (2014), «The Possibility of Physicalism»: *The Journal of Philosophy* 111: 557-592.
- Dasgupta, S. (2017), «Constitutive Explanation»: *Philosophical Perspectives* 27: 74-97.
- DePaul, M. R. (1987), «Supervenience and Moral Dependence»: *Philosophical Studies* 51: 425-439.
- deRosset, L. (2013), «Grounding Explanations»: *Philosophers' Imprint* 27: 74-97.
- Dworkin, R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Londres: Duckworth.
- Dworkin, R. (1986), *Law's Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Enoch, D. (2019), «How Principles Ground», *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 14.
- Fine, K. (1994), «Essence and Modality»: *Philosophical Perspectives* 8: 1-16.
- Fine, K. (2001), «The Question of Realism»: *Philosophers' Imprint* 1: 1-30.
- Fine, K. (2012), «Guide to Ground», en Correia *et al.* (eds.) (2012): 37-80.

- Fine, K. (2015), «Unified Foundations for Essence and Ground»: *Journal of the American Philosophical Association* 1: 296-311.
- Greenberg, M. (2004), «How Facts Make Law»: *Legal Theory* 10: 157-198.
- Guttenplan, S. (ed.) (1994), *A Companion to Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell.
- Hale, B. y Hoffmann, A. (eds.) (2010), *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Hare, R. M. (1952), *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (1961), *The Concept of Law*, 1.^a ed., Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (1994), *The Concept of Law*, 2.^a ed., Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (2012), *The Concept of Law*, 3.^a ed., Oxford: Clarendon Press/Oxford University Press.
- Hoeltje, M., Schnieder, B. y Steinberg, A. (eds.) (2013), *Varieties of Dependence: Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response-Dependence*, Múnich: Philosophia.
- Horvath, J. (2018), «Philosophical Analysis: The Concept Grounding View»: *Philosophy and Phenomenological Research* 97: 724-750.
- Jackson, F. (1998), *From Metaphysics to Ethics: A Defense of Conceptual Analysis*, Oxford: Oxford University Press.
- Jago, M. (ed.) (2016), *Reality Making*, Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, C. (2011), «Is metaphysical dependence irreflexive?»: *The Monist* 94: 267-276.
- Kelsen, H. (1934), *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Leipzig-Viena: F. Deuticke.
- Kelsen, H. (1967), *The Pure Theory of Law*, 2.^a ed., Clark, NJ: Lawbook Exchange.
- Kim, J. (1993), *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Koslicki, K. (2015), «The Coarse-Grainedness of Grounding»: *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 9: 306-344.
- Kovacs, D. M. (2018a), «The myth of the myth of supervenience»: *Philosophical Studies*, First Online: <https://doi.org/10.1007/s11098-018-1106-7>.
- Kovacs, D. M. (2018b), «What is Wrong with Self-Grounding?»: *Erkenntnis* 83: 1157-1180.
- Kripke, S. A. (1980), *Naming and necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Leuenberger, S. (2008), «Supervenience in metaphysics»: *Philosophy Compass* 3: 749-762.
- Leuenberger, S. (2014a), «From Grounding to Supervenience?»: *Erkenntnis* 79: 227-240.
- Leuenberger, S. (2014b), «Grounding and Necessity»: *Inquiry* 57: 151-174.
- Lewis, D. (1986), *On the plurality of worlds*, Oxford: Blackwell.
- Lewis, D. (1994), «Reduction of Mind», en Guttenplan (ed.) (1994): 412-431.
- Litland, J. E. (2013), «On Some Counterexamples to the Transitivity of Grounding»: *Essays in Philosophy* 14: 19-32.
- Litland, J. E. (2017), «Grounding ground», en Bennett *et al.* (eds.) (2017): 279-315.
- Litland, J. E. (2018), «In Defense of the Disunity of Grounding»: *Thought: A Journal of Philosophy* 7: 97-108.
- López de Sa, D. (2009), «Disjunctions, Conjunctions, and their Truthmakers»: *Mind* 118/470: 417-425.
- Loss, R. (2017), «Grounding, Contingency and Transitivity»: *Ratio* 30: 1-14.
- Makin, M. (2017), «Rigid/Non-Rigid Grounding and Transitivity»: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 62: 136-150.

- Marmor, A. (2001), *Positive Law and Objective Value*, Oxford: Clarendon.
- Maurin, A. S. (2018), «Grounding and metaphysical explanation: it's complicated», First Online: <https://doi.org/10.1007/s11098-018-1080-0>.
- McLaughlin, B. (1995), «Varieties of Supervenience», en Savellos *et al.* (eds.) (1995): 16-59.
- McLaughlin, B. (1996), «Supervenience», en Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy Supplement*: 558-560.
- McLaughlin, B. y Bennett, K. (2018), «Supervenience», en E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/supervenience/>.
- Moore, G. E. (1922), «The Conception of Intrinsic Value»: *Philosophical Studies*, Londres: Routledge and Kegan Paul: 253-275.
- Moreso, J. J. (2001), «In Defense of Inclusive Legal Positivism», en Chiassoni (ed.) (2001): 37-63.
- Paull, R. C. y Sider, T. (1992), «In Defense of Global Supervenience»: *Philosophy and Phenomenological Research* 52: 833-853.
- Pigden, C. R. (1989), «Logic and the Autonomy of Ethics»: *Australasian Journal of Philosophy* 67: 127-151.
- Pigden, C. R. (1991), «Naturalism», en Singer (ed.) (1991): 421-431.
- Pigden, C. R. (ed.) (2010), *Hume on Is and Ought*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Plunkett, D. y Shapiro, S. (2017), «Law, Morality, and Everything Else: General Jurisprudence as a Branch of Metanormative Inquiry»: *Ethics* 128: 37-68.
- Raven, M. J. (2012), «In Defence of Ground»: *Australasian Journal of Philosophy* 90: 687-701.
- Raven, M. J. (2013), «Is Ground a Strict Partial Order?»: *American Philosophical Quarterly* 50: 191-199.
- Raven, M. J. (2015), «Ground»: *Philosophy Compass* 10: 322-333.
- Raz, J. (1979), *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*, Oxford: Clarendon Press.
- Raz, J. (1990), *Practical Reason and Norms*, Oxford: Oxford University Press.
- Richardson, K. (2018), «Grounding Pluralism: Why and How»: *Erkenntnis*, First Online: <https://doi.org/10.1007/s10670-018-0083-81>.
- Rosen, G. (2002), «A study of modal deviance», en T. S. Gendler y J. Hawthorne (eds.), *Conceivability and possibility*, Oxford: Clarendon.
- Rosen, G. (2010), «Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction», en Hale *et al.* (eds.) (2010): 109-136.
- Rosen, G. (2015), «Real Definition»: *Analytic Philosophy* 56: 189-209.
- Rosen, G. (2017), «Ground by Law»: *Philosophical Issues* 27: 279-301.
- Ross, W. D. (1930), *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press.
- Savellos, E. E. y Yalcin, U. D. (eds.) (1995), *Supervenience: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaffer, J. (2009), «On What Grounds What», en Chalmers *et al.* (eds.) (2009): 347-383.
- Schaffer, J. (2012), «Grounding, Transitivity, and Contrastivity», en Correia *et al.* (eds.) (2012): 122-138.
- Schaffer, J. (2016a), «Grounding in the Image of Causation»: *Philosophical Studies* 173: 49-100.
- Schaffer, J. (2016b), «Ground Rules: Lessons from Wilson», en Aizawa *et al.* (eds.) (2016): 143-170.
- Schaffer, J. (2017a), «The Ground between the Gaps»: *Philosophers' Imprint* 17: 1-26.

- Schaffer, J. (2017b), «Laws for Metaphysical Explanation»: *Philosophical Issues* 27: 302-321.
- Schnieder, B., M. Hoeltje y A. Steinberg (eds.) (2013), *Varieties of Dependence: Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response-Dependence*, Múnich: Philosophia.
- Shagrir, O. (2013), «Concepts of Supervenience Revisited»: *Erkenntnis* 78: 469-485.
- Shapiro, S. (2011), *Legality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sider, T. R. (1999), «Global supervenience and identity across times and worlds»: *Philosophy and Phenomenological Research* 59: 913-937.
- Sidgwick, H. (1907), *The Method of Ethics*, Londres: Macmillan.
- Singer, P. (ed.) (1991), *A Companion to Ethics*, Cambridge, MA: Blackwell.
- Skiles, A. (2015), «Against Grounding Necessitarianism»: *Erkenntnis* 80: 717-751.
- Smithson, R. (2018), «Metaphysical and Conceptual Grounding»: *Erkenntnis* 5/6: 1-25.
- Stalnaker, R. (1996), «Varieties of Supervenience»: *Philosophical Perspectives* 10: 221-242.
- Stalnaker, R. (2003), «Conceptual truth and metaphysical necessity», en *Ways a world might be: Metaphysical and anti-metaphysical essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Steinberg, A. (2013), «Supervenience: a survey», en Hoeltje *et al.* (eds.) (2013): 123-166.
- Tahko, T. E. (2013), «Truth-Grounding and Transitivity»: *Thought: A Journal of Philosophy* 2: 332-340.
- Thompson, N. (2016), «Metaphysical Interdependence», en Jago (ed.) (2016): 38-56.
- Trogon, K. (2013a), «An Introduction to Grounding», en Hoeltje *et al.* (eds.) (2013): 97-122.
- Trogon, K. (2013b), «Grounding: Necessary or contingent?»: *Pacific Philosophical Quarterly* 94: 465-485.
- Waluchow, W. J. (1994), *Inclusive Legal Positivism*, Oxford: Clarendon.
- Williamson, T. (2016), «Modal science»: *Canadian Journal of Philosophy* 46: 453-492.
- Wilson, A. (2018), «Metaphysical Causation»: *Noûs* 52/4: 723-751.
- Wilson, J. (2014), «No Work for a Theory of Grounding»: *Inquiry* 57: 535-579.

* University of California, Los Angeles.

Quiero agradecer especialmente a Gloria Andrada y José Juan Moreso por su indispensable ayuda y asistencia con la revisión lingüística de este texto. Gracias también a Roberto Loss por sus comentarios a una versión previa de este texto.

Este trabajo fue financiado por la Universitat Pompeu Fabra, Law and Philosophy Research Group (Grup consolidat de Filosofia del Dret, Projectes AGAUR 2017 SGR 00823); por el proyecto de investigación Social Metaphysics (Universitat de Barcelona, PGC2018-094563-B-I00 MINECO FEDER), y por la University of California, Los Angeles (UCLA), Law and Philosophy Program.

1. En el léxico filosófico, el término «mundo» no se utiliza para denotar un planeta (p. ej., el planeta Tierra), sino un universo entero.

2. El primer uso filosófico del término *supervene* (en inglés) suele atribuirse a Hare (1952). Berker (2018:5 n.) observa que la noción de co-variación necesaria ya aparece, aunque sin ser llamada «superveniencia», en Moore (1922: 261), Ross (1930: 109, 120, 122-123), y Sidgwick (1907: 209, 379). Para una visión general de las variedades de superveniencia véase, entre otros, Kim (1993), Leuenberger (2008), McLaughlin (1995; 1996), McLaughlin y Bennett (2018), Paull y Sider (1992), Shagrir (2013), Sider (1999) y Stalnaker (1996).

3. Esto es defendido, *inter alia*, por Kripke (1980), Lewis (1986), Rosen (2002), Stalnaker (2003) y Williamson (2016). Para una discusión crítica, véase Clarke-Doane (2019) y Schaffer (2017a).

4. Para un estudio en profundidad de las variedades de superveniencia global de propiedades, véase McLaughlin (1995; 1996), Shagrir (2013), Sider (1999) y Stalnaker (1996).

5. Como es común en la literatura filosófica, uso los paréntesis cuadrados para denotar hechos y paréntesis curvos para denotar conjuntos. De acuerdo, ‘{[la nieve es blanca], [la hierba es verde is]}’ debe leerse como el conjunto de dos miembros que tiene como miembros el hecho de que la nieve es blanca y el hecho de que la hierba es verde. En cambio, ‘{[la nieve es blanca & la hierba es verde]}’ se lee: el conjunto cuyo único miembro es el hecho de que la nieve es blanca y la hierba es verde.

6. Este ejemplo es de Steinberg (2013).

7. Este argumento es ofrecido, *inter alia*, por Koslicki (2015: 308), McLaughlin y Bennett (2018: § 3.5), Raven (2012: 690; 2013: 194) y Schaffer (2009: 364).

8. Estoy asumiendo que para que la colección de x y z sea más fundamental que y , tanto x como z deben ser más fundamentales que y .

9. Véase, p. ej., Trogon (2013a: 106) para un argumento a favor de que la fundamentación hereda la propiedad de irreflexividad de la explicación, y Dasgupta (2014: 4), Rosen (2010: 116) y Trogon (2013a: 109) para un argumento similar en relación a la no-monotonía. Para una discusión crítica del argumento de la herencia en el contexto de la relación entre la fundamentación y la explicación, véase Maurin (2018).

10. Kim (1993: 167), p. ej., parece hacer directamente este punto.

11. Berker (2018: 9) identifica que en Dancy (1981) y DePaul (1987) pueden encontrarse consideraciones similares en contra de la identificación de la dependencia con la superveniencia.

12. Véase, p. ej., Audi (2012), Fine (2012) y Rosen (2010).

13. Es decir, es posible que haya algún hecho $[p]$ y unas pluralidades de hechos Γ y Δ , tales que $[p]$ está completamente fundamentado en Γ , $[p]$ está completamente fundamentado en Δ , y no hay ningún hecho que sea miembro tanto de Γ como de Δ .

14. Respecto al debate sobre los hacedores de verdad de verdades disyuntivas y conjuntivas, véase López de Sa (2009).

15. La posición operacional ha sido defendida por Correia (2010) y Fine (2012). La posición predicativa ha sido adoptada por Audi (2012) y Rosen (2010). La variante contrastiva de la posición predicativa ha sido defendida por Schaffer (2012; 2016a).

16. Para la tesis de que los *relata* de la fundamentación pueden pertenecer a cualquier categoría ontológica, véase Schaffer (2009). La tesis que la fundamentación solo puede darse entre hechos es prominente en Rosen (2010; 2017).

17. Véase Jenkins (2011).

18. Véase Schaffer (2012/2016).

19. Audi (2012), Rosen (2010) y Schaffer (2009), por ejemplo, asumen la posición ortodoxa bajo la cual la fundamentación tiene esas características. Véase, especialmente, Jenkins (2011) y Kovacs (2018b) para retos a la irreflexividad de la fundamentación; para críticas a la asimetría, véase Thompson (2016); sobre la transitividad, véase Litland (2013), Loss (2017), Makin (2017), Schaffer (2012) y Tahko (2013); sobre la no-monotonía, véase Audi (2012).

20. Como defensores del necesitarismo encontramos a Audi (2012), Correia (2005), deRosset (2013), Loss (2017), Rosen (2010) y Trogon (2013). Este principio ha sido criticado por Leuenberger (2014b) y Skiles (2015). Un principio lógicamente más débil basado en la superveniencia ha sido defendido por Chilovi (2021).

21. La cuestión sobre qué fundamenta los hechos sobre fundamentación está recibiendo cada vez más atención en la literatura. Bennett (2011), Dasgupta (2014), deRosset (2013), Fine (2012) y Litland (2017) han ofrecido distintas respuestas en disputa.

22. En particular, puede estar fundamentado en el hecho de que es parte de la naturaleza de la disyunción que para todo p , si p es verdadero, entonces $[p]$ fundamenta $[p \vee q]$.

23. Véase Rosen (2010), Fine (2012) y Trogon (2010) para la primera posición, y Audi (2012) para la segunda.

24. En particular, el siguiente principio es comúnmente aceptado: si es parte de la esencia de un objeto x que p , entonces p es verdadero en cada mundo metafísicamente posible (donde x existe). Véase Trogon (2010) para un argumento a favor del necesitarismo de la fundamentación basado en la conexión entre la fundamentación y la esencia.

25. Véase Leuenberger (2014b) y Skiles (2015).

26. Véase Bliss y Trogon (2016) para una ilustración de este caso en el contexto de la discusión sobre la viabilidad del necesitarismo de la fundamentación.

27. Entre los unionistas encontramos a Dasgupta (2014; 2017), Fine (2012), Litland (2013), Raven (2012) y Rosen (2010). Entre los separatistas encontramos a Audi (2012), Schaffer (2012) y Trogon (2013a).

28. Marmor (2009), Plunkett (2012), Shapiro (2011) y Raz (1979) son defensores contemporáneos del positivismo exclusivo; Coleman (1982), Hart (1994), Moreso (2001) y Waluchow (1994) han defendido, entre otros, el positivismo inclusivo; Dworkin (1986), Finnis (1980) y Greenberg (2004) mantienen posiciones antipositivistas.

29. Aquí están las famosas observaciones de Dworkin al comienzo de *Law's Empire* (1986: 4): «Todos piensan que las proposiciones jurídicas son verdaderas o falsas (o ni verdaderas ni

falsas) en virtud de otros tipos de proposiciones más familiares sobre las cuales estas proposiciones jurídicas son (como podríamos decir) parasitarias. Estas proposiciones más familiares proporcionan lo que llamaré los ‘fundamentos’ del derecho».

30. Véase Chilovi (2020), Chilovi y Pavlakos (2019), Chilovi y Pavlakos (2021), Chilovi y Wodak (2021), Plunkett (2012), Plunkett y Shapiro (2017), Rosen (2010) y Stavropoulos (2014).

31. Para un argumento completo a favor de esta afirmación, véase Chilovi y Pavlakos (2019).

FILOSOFÍA DE LA MENTE Y DERECHO

*Daniel González Lagier**

Soy un filósofo del Derecho, no un filósofo de la mente. Por ello, más que hacer una presentación profunda y sistemática de la filosofía de la mente (tarea que excedería mis conocimientos), lo que intentaré en estas páginas es ofrecer un panorama de sus relaciones con el Derecho, en particular con el Derecho penal, que es probablemente el sector del ordenamiento jurídico donde esta relación es más evidente (aunque creo que sería fácil generalizar las consideraciones que vayamos viendo al resto del Derecho e, incluso, a la filosofía práctica en su conjunto).

La filosofía de la mente se ocupa de los fenómenos o estados mentales y de los problemas que suscitan (su comprensión, la determinación de qué tipo de entidades son, su relación con los fenómenos físicos, su conocimiento, etc.). Esto es importante para el Derecho porque la dignidad especial que le atribuimos al ser humano, que constituye el fundamento de sus derechos y deberes, descansa —al menos, en buena parte— en la creencia de que este posee ciertas características mentales que lo diferencian de otros seres que, o bien no las tienen, o bien las tienen en un grado significativamente distinto. En palabras de Carlos Moya: «La diferencia entre las actitudes que adoptamos ante diferentes tipos de seres se encuentra estrechamente relacionada con la posesión y la riqueza de la vida mental que atribuimos a tales seres» (Moya 2006: 17). Para el Derecho penal, por ejemplo, somos —a diferencia de los animales o de las máquinas— culpables y responsables de nuestras acciones en la medida en que estas sean causadas por deseos y creencias respecto del mundo sobre los que tenemos cierto control. El Derecho, por tanto, presupone una concepción del ser humano que se cimenta sobre dos

postulados: 1) la atribución al mismo de estados o fenómenos mentales y su conexión con nuestras acciones y 2) la capacidad de controlar —al menos, en cierta medida— nuestras decisiones y acciones, esto es, el libre albedrío. Sin embargo, ambos presupuestos resultan problemáticos. El primero, porque no es nada fácil conciliar el «mundo de lo mental» con el materialismo físico que parece venir avalado por la ciencia. Piénsese, por ejemplo, en el significado, en la semántica. Muchos estados mentales poseen un contenido significativo (p. ej., las creencias). Pero ¿cómo es posible explicar la dimensión semántica de los fenómenos mentales si estos consisten solo en cierta actividad de las neuronas? El segundo, porque si el mundo de la naturaleza está sometido a leyes causales que determinan los acontecimientos, ¿por qué esto no es aplicable también a las acciones humanas? Tomar postura ante estos dos problemas es importante para los fundamentos del Derecho, pero también tiene consecuencias prácticas, por ejemplo, para la delimitación de conceptos como el de responsabilidad o culpabilidad (y, por tanto, para decidir cuestiones como la de qué sujetos pueden ser susceptibles de ser jurídicamente sancionados), para la prueba de la intención o de los motivos con los que el agente actuó, para la decisión acerca de cómo nuestras emociones, prejuicios, etc., modifican nuestra responsabilidad por lo que hacemos, etc. En las siguientes páginas trataré de presentar el problema de lo mental y el problema relacionado del libre albedrío y de examinar posibles vías que pueden encontrarse en la filosofía de la mente para solucionar tales problemas.

1. *El problema de lo mental*

1.1. ¿Qué son los estados mentales?

Son estados mentales —usando la elegante enumeración de Richard Wollheim— «las percepciones, tales como oír un coro de maitines o ver una constelación de estrellas; las sensaciones, como el dolor, los

picores, las punzadas de hambre o sed; los sueños y los ensueños; los momentos de desesperación, aburrimiento o lujuria; los momentos de inspiración; las evocaciones; las imágenes fantaseadas y las melodías oídas en la cabeza; y los pensamientos, tanto los pensamientos que pensamos como los que se cuelan en nuestra cabeza sin invitación» (Wollheim 2006: 24). Pese a su diversidad, este tipo de hechos se diferencia de los fenómenos o hechos físicos en la posesión de ciertas propiedades peculiares (aunque no todos los estados mentales tienen todas estas propiedades) (Moya 2006: cap. I; Searle 2001: 19 ss.): consciencia, *qualia*, contenido mental o intencionalidad, subjetividad ontológica y causalidad mental.

La *consciencia* es un rasgo de muchos estados mentales que ya fue señalado por Descartes (para quien precisamente era el rasgo definitorio de lo mental). Podemos entenderla como una especie de conocimiento «de lo que sucede dentro de nosotros» (García Carpintero 1995: 46) no fundado en la evidencia empírica acerca de rasgos del mundo externo: si me pellizco el brazo, experimento dolor y por ello sé que el brazo me duele, y lo sé con independencia de que me vea a mí mismo sacudirlo o gritar; si deseo un vaso de cerveza, sé que lo deseo, sin necesidad de esperar a ver si me levantaré e iré a la nevera; y si estoy preocupado, sé —porque lo siento— que lo estoy (esta sería una consciencia de primer nivel; cuando soy consciente de mí mismo como experimentando un dolor o deseando una cerveza o preocupado tengo una consciencia de segundo grado o autoconsciencia). Ahora bien, hay cierta diferencia cualitativa en cómo experimento mi dolor, mi deseo o mi preocupación. Decimos entonces que estos estados mentales se corresponden con diferentes sensaciones internas o *qualia*. Los *qualia* son la manera peculiar como cada estado mental emerge a mi consciencia. La consciencia (y los *qualia*) establecen una fuerte asimetría entre la manera como conocemos nuestros estados mentales y la manera como conocemos los de los demás; este último conocimiento sí requiere una inferencia a partir de la observación de la conducta del otro.

Otra característica de muchos estados mentales consiste en poseer un *contenido mental*, esto es, en su capacidad de versar o ser sobre objetos y estados de cosas del mundo (que, además, no tienen por qué existir en realidad, sino que pueden ser imaginarios) distintos de ellos mismos (Searle 1999: 18). La creencia de que mañana lloverá se refiere a un contenido («mañana lloverá»). Dado un estado mental con contenido, podemos distinguir entre su contenido y su modo psicológico (Searle 1999: 21): «creo que mañana lloverá» y «deseo que llueva mañana» son dos estados mentales que se diferencian por su modo psicológico, pero no por su contenido (a esta característica de la mente de versar sobre algo se la llama normalmente intencionalidad, pero no debe confundirse la intencionalidad como característica general de los estados mentales con el estado mental concreto que llamamos intención. Para evitar la confusión, usaré la expresión — menos frecuente en la filosofía de la mente— contenido mental).

Otra característica propia de los estados mentales es su *modo subjetivo de existencia*. Mis dolores, temores, odios, deseos y creencias son exclusivamente míos. En opinión de John Searle se trata no solo de una subjetividad epistemológica (la consciencia), sino también ontológica:

Consideremos, por ejemplo, el enunciado «tengo dolor de espalda». Tal enunciado es completamente objetivo en el sentido de que lo convierte en verdadero la existencia de un hecho real y no depende de las actitudes de los observadores. Sin embargo, el fenómeno mismo, el dolor real mismo, tiene un modo subjetivo de existencia (Searle 1999: 106).

A todas estas propiedades hay que añadir otro factor de perplejidad a propósito de los estados mentales: el hecho de que interactúen con estados físicos, esto es, lo que los filósofos de la mente llaman *causalidad mental*. Los estados mentales parecen causar hechos externos, físicos: nuestras emociones, creencias y deseos causan nuestro comportamiento. Mi miedo a que un perro me muerda causa que salga corriendo y mi deseo de saciar la sed, junto con las creencias adecuadas, causa que vaya a la nevera a por una cerveza. Pero para que

se hable de causalidad mental, el efecto debe producirse precisamente en virtud del contenido mental. Una manera de explicar que los estados mentales causan hechos físicos consiste en afirmar que tienen un componente o sustrato físico (neuronal) y atribuir su poder causal a ese sustrato. Por ejemplo, el miedo a que el perro me muerda causa mi conducta porque se corresponde con ciertos cambios neurofisiológicos que disparan señales eléctricas que estimulan los músculos. Sin embargo, la relación entre esos estados neuronales y la conducta no sería un caso de causalidad mental, porque en esta explicación el contenido de la emoción (el miedo al perro, la creencia de que ese perro pone en riesgo mi integridad física) no juega ningún papel. Supongamos una soprano que hace estallar un vaso cantando el aria *Il dolce suono* de Donizetti. El aria posee un significado («Il dolce suono mi colpi di sua voce! Ah, quella voce m'e qui nel cor discesa!...»), pero no es el significado, sino las vibraciones provocadas por la voz de la soprano, las que rompen la copa (con total independencia de su significado), por lo que este no sería un caso de causalidad mental. El desafío que plantea la causalidad mental es explicar que nuestras razones para actuar tienen influencia o producen una diferencia en la probabilidad de que actuemos de una u otra manera que varía según su contenido.

Tomemos como ejemplo los estados mentales que llamamos intenciones. Las intenciones tienen todas estas propiedades: la consciencia de la intención consiste en la experiencia de conocimiento o certeza, no basada en evidencia empírica externa, que tenemos cuando pretendemos hacer algo: si se trata de la intención de hacer algo en un futuro próximo o lejano, la certeza de que —a menos de que algo me lo impida o cambie de opinión— efectivamente lo haré; si se trata de la intención en el momento de actuar, el conocimiento del tipo de acción que estoy realizando (Hampshire y Hart 1958: 1 ss.). El contenido mental de la intención consiste en las acciones u objetivos que procuro realizar o alcanzar. La subjetividad ontológica consiste en el carácter privado y particular de las intenciones (hay

cierto sentido en que otro sujeto y yo no podemos compartir la misma intención, porque mi intención es solo mía: aunque tengamos intenciones de hacer lo mismo). Por último, la intención tiene alguna relación (en virtud de su contenido) con mi conducta física, ejerce algún control sobre ella.

Ahora bien, como he apuntado antes, estas propiedades, que forman parte de una caracterización «de sentido común» de lo mental, plantean un grave problema, porque chocan con varios postulados de nuestra imagen científica del mundo, como la creencia de que las únicas cosas que existen son físicas y el postulado de que todo lo real es (ha de ser) objetivo, observable, público y verificable. ¿Cómo puede un cerebro, algo completamente material, tener consciencia? ¿Cómo puede versar sobre algo? ¿Cómo puede ser real algo esencialmente subjetivo? ¿Y cómo puede lo mental interactuar con lo físico? Estas preguntas no solo han preocupado a los filósofos, sino también a los juristas, especialmente porque estos se enfrentan a la cuestión epistemológica de cómo podemos conocer y probar los estados mentales de otros. Las dificultades para probar los estados mentales de un sujeto tienen que ver con su carácter subjetivo. Aunque, como hemos visto, podemos tener información acerca de nuestros propios estados mentales sin necesidad de observación empírica, respecto de los estados mentales de terceros solo podemos tratar de inferirlos a partir de su conducta externa y ciertos datos contextuales. Existen varios argumentos que debilitan nuestra confianza en esas inferencias: se ha señalado, por ejemplo, que no existen leyes o generalizaciones fiables que nos permitan correlacionar la conducta de los demás con sus estados mentales (y así, por ejemplo, un estado mental como una intención se puede tratar de llevar a cabo por medio de cursos de acción distintos, o es posible que dos personas reaccionen de manera distinta ante un mismo tipo de emoción); que al atribuir a otro un estado mental determinado puede que solo estemos proyectando sobre él lo que nosotros sentiríamos, pensaríamos o querríamos en su situación; o que no hay ningún tipo de hecho que

permita verificar la corrección de una atribución de un estado mental, más allá de los propios criterios que hemos usado para hacer la atribución.

Ante las dificultades (ontológicas y epistemológicas) que plantean los fenómenos mentales, muchos juristas —e, incluso, nuestros tribunales, que han calificado en ocasiones la prueba de los hechos psicológicos de «juicios de valor»¹— han asumido que los estados mentales relevantes para la adscripción de responsabilidad jurídica son en realidad algún tipo de ficción y deben entenderse como hechos normativos cuya prueba es en realidad una atribución o adscripción a partir de criterios fijados normativamente y no la determinación de algún hecho empírico (González Lagier 2004). La tendencia del Derecho penal ha sido hacia la normativización de conceptos como el de culpabilidad o el de dolo, vaciándolos de su contenido empírico (muchas veces, estipulando una fundamentación de la sanción penal distinta del reproche). En palabras de Hruschka:

No «existen» hechos dolosos como tales, es decir, en el mismo sentido en que «existen» hechos externos. «Existen» en tan escasa medida como «existe» la voluntad o la libertad humana, las acciones, la responsabilidad o la culpabilidad. Nos parecerá aún más sencillo si pensamos en que ningún científico natural, en tanto que tal, daría con estas cosas [...] Como todo lo espiritual, tampoco el dolo se determina y prueba, sino que se imputa. El juicio que emitimos al decir que alguien ha actuado dolosamente no es un juicio descriptivo, sino adscriptivo (en Ragués 1999: 299).

Pero esto tiene consecuencias para la atribución de responsabilidad: porque desde esta perspectiva un juicio que adscribe una intención a un sujeto no es un juicio del que pueda decirse que es verdadero o falso, sino el resultado de una decisión tomada a partir de la aplicación de ciertos criterios normativos (del tipo de «si la herida se causó en un punto vital, se presume la intención de matar» o «si la cantidad de droga poseída es superior a x gramos, se presume la intención de traficar con ella»). Esto implica que lo que importa a la hora de aplicar una sanción, por ejemplo, penal, es un conjunto de propiedades externas de la acción realizada, pero no los estados

mentales del agente (que, o bien no existen, o no se pueden conocer, o son irrelevantes, diría el argumento). En mi opinión, cierto grado de «objetivización» de los criterios de atribución de estados mentales es inevitable, pero si esto se une a la idea de que no se trata de criterios que pretendan «descubrir» un hecho real, entonces el Derecho penal da pasos hacia una responsabilidad objetiva, esto es, a una objetivización de la culpabilidad, lo que en mi opinión es indeseable.

¿Puede la filosofía de la mente ofrecer alguna vía o camino para la comprensión de los estados mentales como un tipo de hechos, esto es, como fenómenos reales?

1.2. Las teorías de la mente

1.2.1. Dualismo y monismo

Una primera pregunta ante la cual han de posicionarse las teorías de la mente es la siguiente: ¿está la realidad constituida por entidades físicas y mentales, entendidas como sustancias separadas, o solo existe un tipo de entidades? El *dualismo*, como el sostenido por Descartes, sostiene lo primero; el *monismo*, lo segundo. El dualismo ha sido la concepción de la mente dominante en la historia de Occidente al menos desde Descartes y ha «empapado» el lenguaje común y lo que podríamos llamar la «psicología popular» (esto es, la teoría que comúnmente usamos en las explicaciones de la conducta y las atribuciones de estados mentales). De acuerdo con el dualismo, el pensamiento y el mundo físico son sustancias distintas, cada una de ellas con propiedades distintas (para Descartes, por ejemplo, la mente es consciente, se conoce directamente, es libre, indivisible e indestructible, mientras que el cuerpo posee extensión, se conoce indirectamente, es determinado, infinitamente divisible y destructible). Hoy en día las propiedades que los dualistas asignarían a cada sustancia no son las mismas, pero la idea de dos tipos de

sustancias con propiedades irreducibles permanece, por lo que la mente no puede ser estudiada por las ciencias de la naturaleza.

Pese a que el dualismo impregna nuestro lenguaje y nuestra manera intuitiva de hablar, es una concepción prácticamente residual (al menos en cuanto propuesta ontológica) en la filosofía de la mente. Entonces, si se asume el monismo, debe responderse a otra pregunta: ¿qué tipo de sustancia compone la realidad?

1.2.2. Monismo idealista y monismo materialista

El monismo puede ser *idealista* o *materialista*². El monismo idealista se inclina del lado de la mente: por ejemplo, al sostener, como Berkeley, que las cosas físicas son ideas en la mente de Dios, o al analizar la realidad, como el positivismo lógico, como una construcción a partir de datos de los sentidos. El monismo materialista es el intento de decantar la distinción hacia el lado de lo físico, entendiendo que lo físico es lo único que es irreduciblemente real y que, por lo tanto, la mente debe ser explicada a partir de lo material (o eliminada). Así como el dualismo es la concepción que está detrás de la psicología popular, el materialismo es la concepción dominante hoy entre científicos y filósofos de la mente. Pero si se asume el materialismo, ¿tiene sentido hablar de estados mentales? Para el dualismo, los *estados* mentales existen genuinamente en el mundo mental, por lo que los *conceptos* mentales forman legítimamente parte de la psicología, que es una ciencia distinta de las ciencias físicas. Pero si se acepta el monismo materialista (dejaré de lado al idealismo, que es una postura prácticamente abandonada hoy día), entonces se plantea la cuestión de si es posible acomodarlos en una concepción fisicalista del mundo, y cómo hacerlo. Surge, entonces, la alternativa entre tres tipos de teorías: las eliminacionistas, las reductivistas y las no reductivistas.

1.2.3. El materialismo eliminacionista

La respuesta más radical la proporciona el *materialismo eliminacionista*. Esta concepción sostiene que la tarea de encontrar los correlatos neuronales de los estados mentales está condenada al fracaso, porque no hay estados mentales, tal como los consideran la psicología y el sentido común. Presuponer que la neurociencia permitirá establecer una correlación entre estados cerebrales y mentales es dar carta de existencia a estos últimos. Pero la psicología está equivocada, trata de dar explicaciones de la conducta que la investigación científica mostrará que no logran decir nada verdadero sobre la realidad. Como la teoría del flogisto (una supuesta sustancia, en realidad inexistente, que se creía que se liberaba en los procesos de combustión u oxidación), las teorías y los conceptos mentales están condenados a desaparecer, simplemente porque hacen referencia a cosas que no existen. A medida que avance la neurociencia, podremos sustituir el lenguaje de los estados mentales por el lenguaje de los estados cerebrales, de igual manera que el descubrimiento de los virus y las bacterias permitió rechazar las explicaciones de las enfermedades en términos de demonios, maldiciones y espíritus. Este sería, simplemente, un ámbito más donde la extensión de la ciencia permitiría la expulsión de la superstición.

1.2.4. El materialismo reduccionista

El *materialismo reduccionista*, por su parte, no impugna el sentido de los conceptos mentales (mantiene la psicología como una disciplina epistemológicamente adecuada o conveniente, al menos en cierto grado), pero cree que las teorías mentales ganarán en precisión y poder explicativo si son traducidas o reducidas a un lenguaje en última instancia no mental. Una teoría es reducida a otra, de acuerdo con Paul Churchland, cuando «una teoría nueva y eficaz logra abarcar un conjunto de proposiciones y principios que reflejan perfectamente (o casi perfectamente) las proposiciones y principios de una teoría o marco conceptual anteriores» (Churchland 1999: 51). Si el ejemplo

preferido de los eliminacionistas es el flogisto, el de los reduccionistas es la explicación del calor en términos de promedio de energía cinética de las moléculas (a diferencia de lo que ocurría con el flogisto, las teorías o leyes que usan el concepto de calor, como la que afirma que el calor dilata los metales, son útiles, pero su reducción a la nueva teoría proporciona una descripción más precisa del fenómeno). Se han propuesto varias estrategias reduccionistas:

1.2.4.1. El conductismo

La primera opción consiste en identificar lo mental con la conducta o las disposiciones de comportamiento. A esta estrategia se la ha llamado *conductismo lógico o conceptual*. Lo que tienen en común las distintas concepciones conductistas (como las de Carnap, Ryle o Wittgenstein) es la idea de que existe algún tipo de relación constitutiva e interna entre la mente y el comportamiento (Moya 2006: 43). Esta conexión surge por el modo de construcción de los conceptos mentales y el aprendizaje de los términos correspondientes. De acuerdo con el conductismo este proceso de aprendizaje no va de lo «interno» a lo «externo»: no reconocemos un dolor en nosotros mismos y luego aplicamos el concepto a otros (si así fuera, como no es posible saber que lo que sienten los otros es exactamente lo mismo, no habría criterios de corrección en el uso de las expresiones mentales, esto es, no tendrían significado), sino que aprendemos a usar el concepto a partir de las manifestaciones externas del dolor que observamos en los demás y en nosotros mismos. El conductismo es una concepción reductivista: el lenguaje mentalista debe ser traducido a la descripción del comportamiento y a la expresión de disposiciones conductuales. Escribe Paul Churchland:

En su forma más fuerte y más directa, el conductismo filosófico postula que toda oración acerca de un estado mental se puede parafrasear, sin pérdida de significado, por una oración larga y compleja acerca de cuál sería la conducta observable que se produciría si una determinada persona se encontrara en esta, o aquella o cualquier otra circunstancia observable (Churchland 1999: 43).

1.2.4.2. El materialismo de la identidad de tipos

La segunda estrategia consiste en identificar los estados mentales de un sujeto con sus estados cerebrales. Esto es lo que hace el *materialismo de la identidad de tipos*, un materialismo reduccionista que sostiene que cada *tipo* de estado mental es una y la misma cosa que un *tipo* de estado cerebral, o que cada propiedad mental es idéntica a una propiedad cerebral. Esta teoría no niega que existan estados mentales: lo que niega es que sean algo distinto de estados del cerebro. De la misma manera que la luz son ondas electromagnéticas, el agua es H₂O y la temperatura es promedio de energía cinética molecular, las creencias son un determinado estado cerebral, los deseos otro, etc. Se trata de «identidades interteóricas» (Churchland 1999: 52). Para el materialismo de la identidad, esta identificación entre estados mentales y estados cerebrales tiene el carácter de una hipótesis científica, que cuenta con algunos indicios a su favor y que se espera que llegue a ser confirmada en el futuro permitiendo la reducción de los conceptos mentales a la neurociencia. Un problema de esta teoría es que si los estados cerebrales y los estados mentales son la misma cosa, entonces todas las propiedades de los primeros han de ser también propiedades de los segundos, y viceversa. Esto es, los estados mentales deben tener propiedades espaciales (deben estar en algún sitio) y los estados cerebrales deben tener propiedades semánticas (Churchland 1999: 55). Las dificultades para entender esto suelen llevar a negar las propiedades de lo mental, o alguna de ellas.

1.2.4.3. El funcionalismo

Una estrategia de gran difusión actualmente es el *funcionalismo*, que en realidad puede verse como una concepción que funde cierta herencia del conductismo con la tesis de la identidad de instancias (que veremos más adelante). Para los funcionalistas, los estados mentales se identifican con roles, papeles o funciones causales. De la

misma manera que un reloj se caracteriza por su función para medir el tiempo con exactitud, un estado mental se caracteriza por la función que cumple. Dicha función se describe a partir de ciertas relaciones con el contexto (*inputs*) y con la conducta (*outputs*). Para el funcionalismo, «lo esencial para que un determinado sujeto tenga la creencia de que *p* no es que en su cerebro haya una configuración neuronal de un tipo determinado, sino que se halle en un estado que guarde las relaciones adecuadas con otros estados y procesos y cumpla el papel causal adecuado en la organización de dicho sujeto» (Moya 2006: 101). El funcionalismo es compatible con el materialismo, porque tener una propiedad funcional requiere una estructura subyacente física, pero difiere del materialismo de la identidad de tipos porque admite que las mismas funciones podrían ser realizadas por estructuras físicas organizadas de manera distinta. Así, un ser (o una máquina) que tuviera una organización funcional suficientemente semejante a la de un hombre podría tener estados mentales. Por tanto, aunque todo estado mental se corresponde con un estado físico, no hay una correspondencia entre tipos de estados mentales y tipos de estados físicos. El funcionalismo puede verse, además, como una concepción reductivista, en el sentido de que asume la posibilidad de una descripción de las propiedades mentales que no haga referencia a otras propiedades mentales, pero a diferencia del conductismo y del materialismo de la identidad no reduce los estados mentales a estados cerebrales, sino a propiedades funcionales (Moya, 2006: 65; en contra, Churchland 1999: 65).

1.2.5. El materialismo no reduccionista

La tercera actitud ante las dificultades de acomodar las propiedades de lo mental en la concepción materialista del mundo es la actitud no reduccionista. El *materialismo no reduccionista* sostiene que la traducción del lenguaje mental al lenguaje físico es imposible sin pérdidas significativas: aunque haya una sola sustancia, lo físico,

podemos hablar de estados o propiedades cerebrales y de estados o propiedades mentales. El materialismo no reduccionista puede verse como un monismo respecto de las sustancias y, simultáneamente, un dualismo respecto de las propiedades. Su desafío, por tanto, es explicar cómo de lo físico pueden surgir las propiedades de lo mental. El materialismo de la identidad de instancias y el emergentismo son concepciones de este tipo.

1.2.5.1. El materialismo de la identidad de instancias

Ante la desconfianza de que sea posible encontrar los correlatos neuronales de los estados mentales, algunos autores han defendido un tipo de materialismo que postula no una identidad entre tipos de estados mentales y tipos de estados cerebrales, sino solo entre *casos* o *instancias* de estados mentales y *casos* o *instancias* de estados cerebrales. Son las *teorías de la identidad de instancias*. De esta forma, cada estado mental se corresponde con un evento físico, pero dos sujetos pueden tener el mismo estado mental y estar en estados cerebrales distintos, o tener estados mentales diferentes pese a estar en estados cerebrales idénticos. Esto implica que no puede hacerse una reducción teórica —esto es, general— de los estados mentales a los estados cerebrales (aunque puede hacerse, como sugiere el funcionalismo, a otro tipo de entidades). Una de estas teorías es el *monismo anómalo* de Donald Davidson (Davidson 1995). Se trata de una teoría relevante, porque pretende compaginar el determinismo del mundo físico con el indeterminismo (al menos, epistemológico) de la conducta humana. Davidson parte de la asunción de la tesis de la identidad de instancias y de tres principios básicos: *a*) El principio de interacción causal, de acuerdo con el cual al menos algunos eventos mentales interactúan causalmente con eventos físicos, *b*) el principio del carácter nomológico de la causalidad, de acuerdo con el cual donde hay causalidad, debe haber una ley que correlacione tipos de eventos y *c*) el principio del carácter anómalo de lo mental, según el

cual no hay leyes estrictamente causales a partir de las cuales puedan predecirse los eventos mentales, dado que las interpretaciones de los estados mentales de otros sujetos —a diferencia de lo que ocurre con las relaciones causales entre eventos físicos— están sujetas al principio rector de la racionalidad.

1.2.5.2. El emergentismo

La última alternativa que analizaremos es la del materialismo emergentista. El *emergentismo* es una postura materialista que identifica los estados mentales con propiedades emergentes o sistémicas, es decir, propiedades que surgen a partir de cierto grado de complejidad de un sistema. Son propiedades del conjunto del sistema, pero no de cada una de sus partes. Para explicar qué es una propiedad emergente, John Searle —cuya concepción, que él mismo llama *naturalismo biológico*, es una teoría emergentista— recurre al siguiente ejemplo:

Supongamos que tenemos un sistema S, compuesto de los elementos *a, b, c...* Por ejemplo, S podría ser una piedra y los elementos podrían ser moléculas. En general, habrá rasgos de S que no son, o no necesariamente, rasgos de *a, b, c...* Por ejemplo, S podría pesar 20 kilogramos, sin que las moléculas individualmente pesen 20 kilogramos. Denominemos a estos rasgos «rasgos del sistema». Algunos rasgos del sistema pueden ser deducidos, o determinados, o calculados a partir de los rasgos *a, b, c,...*, simplemente por la forma en que se componen y ordenan (y, a veces, por sus relaciones con el entorno). Ejemplos de ellos serían la forma, el peso y la velocidad. Pero algunos otros rasgos del sistema no pueden ser determinados solo a partir de los elementos que los componen y de las relaciones con el entorno: han de ser explicados a partir de las relaciones entre los elementos. Llámoslos «rasgos del sistema causalmente emergentes». La solidez, la liquidez y la transparencia son ejemplos de rasgos del sistema causalmente emergentes (Searle 1966: 121).

De manera que, para Searle, una propiedad emergente es una propiedad que surge a partir de los elementos que componen el sistema, de las relaciones del sistema con el entorno y —esto parece lo decisivo— de las relaciones de esos elementos entre sí. Los estados mentales se identifican con propiedades emergentes de los cerebros. Los cerebros son sistemas físicos que han ido adquiriendo complejidad

a lo largo de su historia evolutiva. El naturalismo biológico es descrito por Searle a partir de cuatro tesis (Searle 2006: 147 y 148):

1) Los estados mentales, con su ontología subjetiva de primera persona, son fenómenos reales del mundo real.

2) Los estados mentales son causados en su totalidad por procesos neurobiológicos de nivel inferior localizados en el cerebro.

3) Los estados mentales son rasgos del sistema cerebral en su conjunto y existen, por tanto, en un nivel superior al de las neuronas y sus sinapsis. («Por sí misma —dice Searle—, una neurona no es consciente, pero las partes del sistema cerebral compuestas por ella sí lo son»).

4) Los estados mentales, en la medida en que son reales, tienen eficacia causal. («Mi sed consciente, por ejemplo, me lleva a tomar agua»).

También ha sostenido una postura emergentista Mario Bunge (presentándola como una prolongación del programa de Santiago Ramón y Cajal de estudiar el espíritu en la materia), para quien 1) todos los estados, sucesos y procesos mentales son estados, sucesos y procesos en los cerebros de vertebrados superiores, 2) estos estados, sucesos y procesos emergen de los estados, sucesos y procesos de los componentes celulares del cerebro y 3) las relaciones entre la mente y el cerebro son relaciones entre subsistemas diferentes del cerebro o entre algunos de ellos y otros componentes del organismo (Bunge 2002: 42).

El materialismo emergentista no es reductivista. De acuerdo con Searle, aunque los estados mentales pueden ser reducidos causalmente a —en el sentido de explicados por— los componentes del cerebro y sus relaciones, esta explicación no es suficiente, porque lo característico de lo mental es que es un fenómeno en primera persona, requiere un lenguaje subjetivo que no puede ser descrito con el lenguaje objetivo de la neurociencia. En el mismo sentido, para Bunge,

la neurofisiología es necesaria pero no suficiente para dar cuenta de los estados mentales, dado que olvida conceptos como pensamiento, intención, etc.; y lo mismo puede decirse de la psicología, puesto que no presta atención al cerebro o sistema nervioso central.

Teorías de la mente

1. Dualismo (dos sustancias)
2. Monismo (una sustancia).
 - 2.1. Monismo idealista (todo es espíritu).
 - 2.2. Monismo materialista (todo es materia).
 - 2.2.1. Materialismo eliminacionista (no hay estados mentales, es una descripción falsa).
 - 2.2.2. Materialismo reductivista (los estados mentales son estados de un tipo distinto).
 - 2.2.2.1. Conductismo (reducción a conducta).
 - 2.2.2.2. Tesis de la identidad de tipos (reducción a eventos neurofisiológicos).
 - 2.2.2.3. Funcionalismo (reducción a roles causales).
 - 2.2.3. Materialismo no reductivista.
 - 2.2.3.1. Tesis de la identidad de instancias (los estados mentales son estados físicos, pero no hay correlación entre tipos).
 - 2.2.3.2. Emergentismo (los estados mentales son propiedades emergentes. Monismo de sustancias, dualismo de propiedades).

1.3. Un balance

No puedo señalar aquí los problemas y las ventajas de cada uno de estos enfoques distintos sobre la mente. Pero, en mi opinión, entre las teorías resumidas anteriormente, solo algún tipo de emergentismo causal puede satisfacer tres presupuestos que me parecen básicos y que espero que se acepten, a efectos de este trabajo, sin necesidad de mayor discusión:

a) El primer presupuesto sería el «materialismo ontológico», esto es, la idea de que el mundo en el que vivimos es en última instancia el mundo físico o material. Es posible que tenga sentido hablar de un mundo de instituciones y de un mundo de ideas y conceptos (y es probable que en el análisis de estos mundos no haya que aceptar un

«materialismo metodológico», esto es, la idea de que todo debe ser explicado de acuerdo con el modelo de las ciencias de la naturaleza), pero estos presuponen el mundo material (donde «presuponer» no significa que sean sin más «reducibles» a él). Este presupuesto nos compromete con el monismo materialista³.

b) El segundo presupuesto sería el de la aceptación de la existencia de los estados mentales. Eso es algo de lo que todos tenemos experiencia directa. Es un dato (obtenido por introspección) innegable. Como ha insistido una y otra vez John Searle, el materialismo eliminativista «parece una locura. Parece una locura afirmar que yo nunca he sentido sed o deseos, que nunca he tenido dolor, que, en realidad, nunca he creído nada, o que mis creencias y mis deseos no juegan ningún papel en mi conducta» (Searle 1996: 62). Este presupuesto nos obliga a rechazar el materialismo eliminacionista.

c) El tercer presupuesto es la aceptación de que la mente (los estados mentales) tienen las cuatro propiedades básicas que hemos descrito antes: son conscientes, poseen (al menos, algunos estados mentales) *qualia*, pueden tener contenido semántico y pueden causar la conducta. Este presupuesto nos obliga a rechazar el reduccionismo, pues las distintas formas de reduccionismo plantean el mismo problema: no pueden dar cuenta del aspecto subjetivo o de primera persona de los estados mentales al sustituirlo por un discurso en tercera persona. Las concepciones reduccionistas, en palabras de Thomas Nagel, «omiten algo esencial que descansa más allá de los fundamentos externamente observables para atribuir estados mentales a otros, a saber, el aspecto del fenómeno mental que es evidente desde la primera persona, el punto de vista interior del sujeto consciente: por ejemplo, la forma en que el azúcar te sabe o la forma en que ves el rojo o sientes la ira» (Nagel: 2004). Este rechazo del reduccionismo nos lleva a buscar una teoría que mantenga las propiedades de lo mental. Por su parte, el monismo anómalo no es reduccionista, pero no logra explicar el papel causal de la mente (los efectos de los fenómenos

mentales se darían en virtud de su dimensión física), sino que —de acuerdo con una crítica frecuente— parece conducir al epifenomenalismo, esto es, a la tesis de que lo mental y lo físico corren vidas paralelas: lo mental sería un subproducto de lo físico, pero sin influencia en los fenómenos físicos.

El materialismo emergentista trata de conciliar estos tres presupuestos; en la medida en que lo consiga logrará dar cuenta de algunos aspectos de la imagen del ser humano que el Derecho presupone.

2. *El problema del libre albedrío*

2.1. Los experimentos de B. Libet

Aunque el problema del libre albedrío es uno de los temas recurrentes de la filosofía, las posturas deterministas se han visto reforzadas a partir de los experimentos en la década de los ochenta del siglo pasado del neurocientífico Benjamin Libet⁴. Los experimentos de Libet son bastante sencillos. Cuando tomamos la decisión de realizar un movimiento simple, por ejemplo, flexionar un dedo, el córtex motor del cerebro envía una señal eléctrica a los nervios motores implicados en el movimiento. En unos experimentos anteriores se había descubierto que previamente a ese proceso se puede detectar ya cierta actividad eléctrica en el cerebro, cuya función parece ser preparar el movimiento. A esta actividad se la denomina «potencial de preparación». Libet diseñó su experimento con el fin de señalar en qué momento de la secuencia de actividad cerebral (que supuestamente se inicia con la toma de decisión y concluye con el movimiento) se produce el potencial de preparación. Para ello reunió una serie de voluntarios, cada uno de ellos frente a un cronómetro, y les pidió que tomaran en un momento determinado la decisión de levantar un dedo e indicaran en qué posición se encontraba la aguja del reloj en el momento en que tomaron la decisión consciente de mover el dedo. A

través de unos electrodos se medía el momento en que tenía lugar el potencial preparatorio y se contrastaba con el momento en que cada voluntario databa su decisión consciente de mover el dedo. Sorprendentemente, el potencial preparatorio no se encontraba entre la decisión y el movimiento, sino que era previo a la decisión consciente (unos 350 milisegundos antes), lo que se interpretó como prueba de que el cerebro tomaba la decisión por su cuenta, antes de que fuéramos conscientes de ella. Posteriormente, otros experimentos (con medios más refinados) parecen avalar estos resultados. En el año 2008 J. D. Haynes y sus colaboradores detectaron hasta siete segundos antes de la decisión consciente pautas cerebrales que permitían predecir cuál sería la acción de un sujeto enfrentado a la elección entre presionar uno u otro botón, obteniendo un sesenta por ciento de aciertos en la predicción.

De estos experimentos suele inferirse 1) que nuestra decisión consciente no tiene efecto causal en la acción realizada y 2) que la sensación o impresión de actuar libremente y a consecuencia de nuestra decisión consciente es un efecto causal de la propia actividad cerebral (Rubia 2009). Ahora bien, para que pueda hablarse de libertad y responsabilidad, suelen exigirse dos requisitos: *a)* que haya posibilidades alternativas de acción y *b)* que tengamos el control último de nuestras decisiones y acciones. El primero es el *Principio de Posibilidades Alternativas*. Si un agente no tuvo opción de actuar de un modo distinto a como lo hizo, entonces no fue libre de escoger y no es responsable moralmente de las consecuencias de su conducta. El segundo es el *Principio de Control*. Si el agente no se autodetermina, si no es en cierta medida la última causa o fuente de sus acciones, sino que estas derivan de fuerzas que no controla, entonces tampoco es libre ni responsable. Los experimentos de Libet parecen excluir ambas condiciones de la libertad, porque si nuestras deliberaciones, elecciones, decisiones, intenciones, etc., no tienen eficacia causal, entonces el sujeto no tiene el control de sus acciones y está sometido a

acontecimientos del pasado vinculados por leyes deterministas, por lo que su futuro no está abierto, esto es, no puede actuar de otra manera.

En realidad, los experimentos de Benjamin Libet pueden ser objeto de muchas objeciones. Desde un punto de vista metodológico, el grado de confirmación de una hipótesis depende *a)* de la fiabilidad de los experimentos en los que se basa; *b)* de su encaje con otras teorías y principios; *c)* de su capacidad explicativa, y *d)* de la existencia de más o menos hipótesis alternativas compatibles con los mismos experimentos. Pero los experimentos de Libet *a)* plantean problemas en la determinación del tiempo en el que tiene lugar la decisión consciente (Pérez del Manzano 2012); *b)* van en contra de la arraigada intuición de que tenemos cierto control sobre nuestras acciones; *c)* no logran explicar cómo la evolución ha desarrollado la experiencia de la decisión consciente, que queda como un mero epifenómeno sin ninguna función, y *d)* son compatibles con la libertad entendida como «derecho de veto» de la actividad iniciada por el cerebro (es la sugerencia del propio Libet) o con la hipótesis de que el potencial de preparación es previo a las decisiones en el caso de las acciones simples realizadas sin requerir una deliberación de razones (como mover el dedo o levantar uno u otro brazo), pero no en las acciones relevantes que requieren sopesar razones a favor o en contra.

A menudo los juristas (especialmente la doctrina penal) ha reaccionado frente a los argumentos de la neurociencia destacando este tipo de problemas (Pérez Manzano 2012) y señalando que la neurociencia realmente no ha refutado todavía el libre albedrío. Sin embargo, estas respuestas dejan abierta la puerta a que algún día se alcance ese objetivo. Ante esta posibilidad, creo que puede generalizarse afirmando que la mayoría de autores penalistas se han refugiado en lo que los filósofos llaman una postura compatibilista.

2.2. Compatibilismo e incompatibilismo

En las discusiones filosóficas sobre el determinismo y el libre albedrío es usual clasificar las distintas posiciones en incompatibilistas y compatibilistas (Muñoz 2012). Para los primeros, si el determinismo fuera cierto no podría hablarse de libre albedrío (o de responsabilidad). Por lo tanto, si el Principio de Posibilidades Alternativas y el Principio de Control son falsos, no hay posibilidad de fundamentar la idea de culpabilidad. Estos pueden ser libertaristas (niegan la verdad del determinismo) o deterministas duros (niegan la verdad del libre albedrío). Para el compatibilismo, por el contrario, es posible conciliar la idea del determinismo con la del libre albedrío (o la de responsabilidad). Hay varias estrategias para lograr esta conciliación, pero creo que podrían sintetizarse como sigue:

a) Estrategias redefinicionistas. Consisten en proponer un significado para «libertad» o «responsabilidad» que las hace compatibles con el determinismo. Por ejemplo, de acuerdo con el compatibilismo clásico de autores como Hobbes o Hume ser libre es hacer lo que uno quiere hacer. De esta manera, se distingue entre libertad de acción y libertad de voluntad y se define el libre albedrío como libertad de acción, aunque carezcamos de libertad de voluntad. Otras veces se distingue entre determinismo ontológico y determinismo epistemológico y se define la libertad como el desconocimiento de las causas que nos impulsan a actuar y la imposibilidad de predecir el comportamiento. Esta sería la posición de Spinoza. H. Frankfurt, por su parte, ha propuesto entender la libertad como la aceptación en un segundo nivel de nuestros deseos de primer nivel: «Disfrutar de libre albedrío —escribe— supone la satisfacción de ciertos deseos —deseos de segundo orden o de órdenes superiores—, mientras que su ausencia significa su frustración» (Frankfurt 2006: 41). Tenemos libre albedrío porque podemos tener deseos acerca de qué deseos tener (con independencia de cómo se forman estos deseos de segundo nivel).

El problema de estas posturas redefinicionistas es que tienen un concepto superficial de libre albedrío. La compatibilidad con el determinismo se consigue debilitando la noción de libertad, de manera que ya no satisface nuestras intuiciones. Como ha señalado J. Searle:

El compatibilismo hace un planteamiento lógico sobre los conceptos de «libre» y «determinado» y señala, con acierto, que hay un uso de estos según el cual decir que una acción es libre no significa, hasta aquí, formular interrogante alguno acerca de si está determinada o no, en el sentido de la existencia de condiciones causales previas suficientes. Pero una vez aceptado este planteamiento lógico, todavía queda abierta una cuestión empírica fáctica. ¿Es verdad que toda acción humana ocurrida en el pasado, que ocurre ahora o que ocurrirá alguna vez fue, es y será causada por condiciones previamente suficientes? (Searle 2006: 278).

b) Argumentos a partir de ejemplos y personajes. Otra estrategia muy extendida consiste en negar que el principio de posibilidades alternativas sea un requisito de la libertad o la responsabilidad. Esto es lo que ha tratado de demostrar H. Frankfurt a partir de ejemplos con personajes en determinadas circunstancias que hacen que el sujeto actúe de cierta manera en una situación en la que, de todas formas, algo le hubiera obligado a actuar de esa misma manera (Frankfurt 2006: cap. I). Por ejemplo, Jones se plantea si matar o no a Smith. Finalmente decide hacerlo, sin saber que un malvado neurocirujano está dispuesto a hacerle tomar esa misma decisión si ve que no va a tomarla por sí mismo. En este caso Jones sería responsable, aunque no podía haber actuado de otra manera. Locke anticipó un argumento de este tipo, cuando afirmaba que llamaríamos libre a una persona que permanece de buen grado en una habitación, sin saber que esta está cerrada y, por tanto, no puede salir de ella. Supongamos que aceptamos que este tipo de ejemplos muestran que el sujeto realmente no tiene alternativas, pero sigue siendo responsable moralmente. Lo único que demostrarían entonces es que la responsabilidad no requiere alternativas de acción, pero quedaría abierta la cuestión del Principio de Control. Se podría pensar que, en estos casos, nuestra intuición de

que el sujeto es responsable se basa en el hecho de que la decisión que toma tiene su origen último en él mismo (aunque si no la hubiera tomado, otro se la habría inducido). Lo que esto sugiere es que el principio de control último (entendido como la capacidad de dar por sí mismo, o no, el impulso que conduce a la acción) es más básico que el de posibilidades alternativas. Este último solo es relevante (esto es, solo es necesario para la responsabilidad) cuando su ausencia es síntoma de falta de control por parte del sujeto.

c) Una tercera estrategia sería la del *error categorial*. De acuerdo con este argumento, pensar que el determinismo físico o neurofisiológico puede afectar al sentido relevante de libertad (al sentido que permite fundar la responsabilidad) es realizar una transposición ilegítima de ideas de las ciencias naturales a las ciencias humanas (Von Wright 1980: 184), especialmente a las disciplinas normativas. Este argumento tiene varias versiones: puede aludir a las consecuencias de la renuncia al principio de libre albedrío y responsabilidad para la vida social, señalando que esta sería imposible o inimaginable porque las ideas de libertad, reproche, culpa y responsabilidad forman parte inherente de nuestra visión de nosotros mismos, de nuestra manera de entendernos y entender nuestra relación con los demás. Puede tomar la forma del argumento de Strawson, que señala que nuestras actitudes emocionales reactivas no pueden suspenderse globalmente y forman parte de nuestra vida social (Strawson 1995). Puede insistir en que la idea de libertad y de culpabilidad son ideas normativas, o juegos de un lenguaje (Vives 1996: 334) o modo de vida al que no podemos renunciar o que son necesarios para la posibilidad de la moral: como afirma Liborio Hierro, recordando a Alf Ross: «El libre albedrío actúa [...] no como un dato empírico que el juez debiera comprobar, sino como un presupuesto valorativo general del sistema que convierte a la reacción penal en un reproche con contenido moral» (Hierro 1991-1992: 568 ss.).

Lo que hay en el trasfondo de este tipo de argumentos es que o bien es imposible renunciar a la idea de libertad, dadas las consecuencias que se siguen de ella para la vida social (dándole una justificación pragmática profunda), o bien que esa idea tiene un significado distinto del que le dan las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, el argumento deja insatisfecha la fuerte intuición de que el control último de nuestras acciones es un elemento necesario para el reproche. Si la libertad y la responsabilidad son elementos inevitables en nuestra manera de concebirnos, la idea de que la libertad descansa en el control último de nuestras acciones también lo es. Nuestras propias prácticas morales y jurídicas lo consideran de esa manera, cancelando la responsabilidad si en un caso concreto el agente no tenía el control de sus actos. Una huida hacia la normatividad, dando la espalda a los conocimientos empíricos, no parece la dirección adecuada. Que el mundo de las normas constituya un ámbito con cierta autonomía respecto del mundo de la naturaleza es algo aceptable, pero no lo es una total independencia. Principios como el de superveniencia o «debe implica puede» establecen esa conexión.

Entre los penalistas, sin embargo, esta última estrategia parece la más extendida. Hassemer ha sostenido esta postura de una manera muy clara y vehemente, al afirmar que la neurociencia comete un «error categorial»:

Este error consiste en la suposición de que las ciencias de método empírico podrían enjuiciar científicamente si otras ciencias están autorizadas a desarrollar un concepto de libertad o no, es decir: si «existe» la libertad o no. Tal suposición tiene como presupuesto necesario afirmar la existencia de hegemonía entre las ciencias, y esta hegemonía no existe. Tampoco existe un concepto general de libertad que flote encima de todas las ciencias, y mucho menos habría capacidad de disposición a favor de las ciencias empíricas si tal concepto existe. [...]

Quien —por las razones que fuere— niegue que los seres humanos pueden ser responsables de lo que hacen, elimina una pieza clave no solo de nuestro ordenamiento jurídico, sino también de nuestro mundo. Vulnera el fundamento normativo de nuestro trato social, el reconocimiento como personas. La base de ese reconocimiento es la expectativa recíproca de que nuestros congéneres no nos ven como un sistema compuesto por huesos, músculos y nervios, sino que nos perciben también como persona y se conducen

en función de esa percepción; [... por ello,] responsabilidad e imputación no descansan en conocimientos de la biología humana, sino en razones sociales (Hassemer 2011: 7 ss.).

Pero esta vía despoja a los conceptos de imputación, culpabilidad, responsabilidad, etc., de su dimensión empírica. Creo que tiene razón Demetrio Crespo cuando sugiere que estas actitudes pueden ser precisamente las que incurren en un error categorial al construirse de espaldas a las ciencias empíricas (Demetrio Crespo 2011: 31).

2.3. La indemostrabilidad empírica del determinismo universal

Si el compatibilismo no convence, las alternativas son aceptar el determinismo duro o el libertarismo. A su vez, el libertarismo puede defenderse desde posturas dualistas o materialistas. Me siento inclinado por un libertarismo materialista que confíe en las propias afirmaciones de muchos neurocientíficos señalando que la investigación sobre el cerebro está aún apenas comenzando y que una mejor comprensión de algunas características del mismo, como su plasticidad, y una profundización en ciertos tipos de causalidad no determinística, podrían abrir la puerta a una explicación no dualista del libre albedrío. Pero esto no deja de ser una esperanza. Lo que sí puede resultar un asidero suficientemente sólido para mantener la hipótesis de la libertad como fundamento del Derecho es la conjunción de dos ideas:

- 1) La experiencia (por introspección) de la libertad es sumamente fuerte, hasta el punto de que su negación parece destinada a ser una posición meramente teórica, pero no «vívida».

- 2) La demostración empírica del determinismo universal y la falsación empírica del libre albedrío podrían ser imposibles por razones conceptuales. No es que aún no se haya demostrado; es que es imposible demostrarlo.

Centrémonos en esta segunda tesis. Georg Henrik von Wright ha tratado de mostrar que el determinismo universal no puede ser una amenaza para la libertad, porque se trata de una hipótesis que no es

demostrable empíricamente (Von Wright 1987: 106 ss.). El punto central de su argumento está en la noción de causa. De acuerdo con Von Wright, comprendemos la noción de causa porque podemos interferir por medio de nuestras acciones en el curso de la naturaleza.

La noción más extendida de causa es la que considera que la causalidad no es una mera regularidad universal. Cuando afirmamos que p causa q , estamos asumiendo que entre p y q hay algún tipo de necesidad natural y, por tanto, que, en un momento en que p no tuvo lugar, si hubiera ocurrido, habría tenido como efecto q . Para distinguir entre meras regularidades universales, pero accidentales, y genuinas relaciones causales, es necesario recurrir a la experimentación y la observación, producir p y abstenerse de producir p , y observar en uno y otro caso qué ocurre con q . De manera que la noción de causa presupone la de acción: no es solo que por medio de la acción descubrimos relaciones causales, es que nuestra comprensión de lo que es una relación causal depende de la acción. Ahora bien, la noción de acción presupone a su vez que aquello que hemos producido con nuestra acción no estaba determinado: presupone que los resultados de nuestras acciones son realizados por medio de nuestros movimientos corporales, no por causas distintas a ellos. Por ello, cada vez que tratamos de establecer que entre p y q hay una relación causal, estamos presuponiendo que p es contingente (que podemos producirlo o no con nuestra acción), no un suceso determinado.

Veámoslo con un ejemplo: supongamos que queremos aumentar la temperatura en un sistema químico para observar si se produce determinada reacción. Debemos aumentar la temperatura y observar qué ocurre, si se produce o no la reacción. Después debemos observar qué ocurre si la temperatura no aumenta. Al hacerlo estamos presumiendo que el aumento o no de la temperatura es una contingencia que depende de nuestra intervención. Establecer que la reacción química es una necesidad causalmente determinada en un mundo en el que se produce el aumento de temperatura requiere asumir que el aumento de temperatura no está determinado (ocurrirá

si lo producimos; en caso contrario, no ocurrirá). Supongamos que antes de que hayamos podido interferir la temperatura aumenta. Algo ha causado el aumento de temperatura y presumimos que este aumento también estaba determinado. Pero ahora necesitamos comprobarlo y para ello buscamos un hecho previo que pueda explicar el aumento de temperatura. ¿Será el aumento de la presión que se produjo en el sistema? Debemos manipular el contexto de manera que aumente la presión del sistema por nuestra intervención y observemos qué sucede, y después debemos abstenernos de aumentar la presión (o evitarlo) y de nuevo observar. Es decir, estamos nuevamente asumiendo que el aumento de la presión es contingente, que no ocurre necesariamente, sino solo si lo provocamos.

Proyectemos ahora este argumento sobre los experimentos de Libet. Al sujeto voluntario que colabora en el experimento se le pide que tome la decisión de levantar el dedo y lo levanta. Los experimentadores observan que el potencial preparatorio se activa antes de que el sujeto haya tomado la decisión, de lo que deducen que hay una causa previa que dispara el potencial preparatorio. Lo que creían una contingencia (el dedo se levantaría o no dependiendo de lo que decidiera el voluntario) se muestra como una necesidad ontológicamente determinada (estaba determinado: el dedo se levanta en todo caso). ¿Qué es lo que hizo que el dedo se levantara? Hay que buscar una causa de la acción. El experimentador debería ser capaz de identificar cierta actividad cerebral como causa del levantamiento del dedo. Puede que tenga la hipótesis de que estimular la zona x del cerebro hace que el sujeto voluntario «sienta» que ha tomado una decisión y que su dedo se levante. Para contrastar esta hipótesis debe diseñar un nuevo experimento, y en este experimento tendrá que estimular esa zona del cerebro y ver qué sucede, y después no estimularla y ver qué sucede. Es decir, tiene que asumir que la estimulación de la zona x es una contingencia ontológica, algo que no está determinado. Porque si ocurriera en todo caso, no podría comprobar que esta es la causa de la acción. Supongamos ahora que

llega a la conclusión de que el cerebro del voluntario se pone en marcha reaccionando ante algún estímulo externo, por ejemplo, las instrucciones que él mismo ha dado al voluntario. Si el experimento ha de tener sentido, ha de asumir que si él no hubiera dado las instrucciones al voluntario, este (o su cerebro) no habría levantado el dedo. Y, de nuevo, si cree que son sus instrucciones las que causaron todo eso y desea comprobarlo, ha de asumir que estas instrucciones son una contingencia ontológica: algo que puede o no ocurrir. Cada vez que tratamos de confirmar una relación causal, debemos asumir que una parte del mundo es una contingencia. Luego es imposible demostrar que todo está determinado.

Este, por cierto, es solo uno de los posibles argumentos contra la posibilidad de demostrar el determinismo universal. Es plausible que puedan ofrecerse otros argumentos de este tipo. Creo que todos ellos apuntarían a la idea de que los conceptos y la perspectiva necesarios para demostrar si la causalidad es una amenaza o no para la libertad no pueden ser contruidos desde nuestra perspectiva. No se trata solo de que los conceptos de libertad, responsabilidad, causalidad, determinismo, etc. son centrales para nuestra concepción de nosotros mismos y en nuestra manera de relacionarnos con los demás; se trata de que constituyen el sistema conceptual que está implicado en cualquier proceso de conocimiento, también cuando pretendemos conocer el mundo natural o nuestra posición en él. Establecer si estamos o no determinados nos obligaría a adoptar un punto de vista totalmente objetivizante, pero para ello deberíamos abandonar nuestros esquemas conceptuales, que están contruidos a partir de nuestra perspectiva (y aplicarlos autorreferencialmente), esto es, asumir una perspectiva «desde ningún lugar», lo cual, obviamente, es imposible. De ahí se derivan, probablemente, paradojas como la de pretender atribuirse el mérito (lo cual presupone libertad) de haber demostrado el determinismo, o el hecho de que quienes defienden el determinismo no parecen advertir que los pensamientos también estarán determinados: por tanto, si el determinismo es verdadero,

entonces los deterministas están determinados a creerlo y defenderlo al margen de si hay buenas razones para hacerlo, y si es falso, entonces están equivocados.

Esta postura que sugiero, sin embargo, no es un tipo de compatibilismo. No sostiene que el determinismo y la libertad sean hipótesis simultáneamente verdaderas. Sostiene 1) que ambas cosas son incompatibles, 2) que el determinismo no puede demostrarse empíricamente y 3) que la libertad viene avalada por una experiencia subjetiva ineliminable. Podríamos dudar de su fiabilidad, como también podemos dudar de nuestra percepción del mundo externo. Pero eso no nos lleva a ningún lado.

3. Conclusión: de nuevo sobre la relación entre filosofía de la mente y Derecho

En las páginas anteriores he tratado de presentar algunos temas de filosofía de la ciencia que son relevantes para alguno de los fundamentos del Derecho (y, en la medida en que forman parte de los fundamentos del Derecho, pueden derivarse de ellos consecuencias para la práctica): la comprensión de qué tipo de entidades son los estados mentales y su estatus ontológico, y el problema del libre albedrío. Ambos presupuestos están en la base de nuestra justificación de la adscripción de responsabilidad a los seres humanos. La puesta en duda de cualquiera de ellos pone en entredicho los cimientos del Derecho y obliga a los juristas a tratar de apuntalarlo en otros fundamentos. Pero tanto cuando los juristas aceptan los presupuestos clásicos de la existencia de estados mentales y del libre albedrío como cuando los rechazan y buscan tales fundamentos alternativos, la filosofía de la mente está en el trasfondo de sus elaboraciones. Lo está de una manera inadvertida e implícita, por lo general con un gran desconocimiento de las aportaciones de los filósofos de la mente.

Paliar este desconocimiento y mostrar el interés de estas aportaciones ha sido el principal propósito de estas páginas.

Referencias bibliográficas

- Alemañ Berenguer, Rafael (2012), «La relación mente-materia y el monismo neutral»: *Naturaleza y libertad. Revista de estudios interdisciplinarios* 1.
- Andrés Ibáñez, Perfecto (1992), «Acerca de la motivación de los hechos en la sentencia penal»: *Doxa* 12.
- Bunge, M. (2002), *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, Madrid: Tecnos.
- Churchland, Paul (1999), *Materia y conciencia*, Barcelona: Gedisa.
- Davidson, D. (1995), «Sucesos mentales», en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona: Crítica.
- Demetrio Crespo, E. (2011), «Libertad de voluntad, investigación sobre el cerebro y responsabilidad penal»: *In Dret* 2.
- Frankfurt, H. G. (2006), *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Buenos Aires: Katz.
- García Carpintero, Manuel (1995), «El funcionalismo», en F. Broncano (ed.), *La mente humana*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid: Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- González Lagier, Daniel (2004), «La prueba de la intención y el principio de racionalidad mínima»: *Jueces para la democracia* 50.
- Hampshire S. y Hart, H. L. A (1958), «Decision, Intention and Certainty»: *Mind* LXVII/265.
- Hassemer, W. (2011), «Neurociencias y culpabilidad en Derecho penal»: *In Dret*.
- Hierro, L. (1991-1992), «Libertad y responsabilidad penal»: *Anuario de la Facultad de Derecho de Alcalá de Henares*.
- Libet, B. (1999), «Do we have free will»: *Journal of Consciousness Studies* 6 (8-9).
- Moya, C. (2006), *Filosofía de la mente*, Valencia: Universidad de Valencia.
- Muñoz, J. M. (2012), «Hacia una sistematización de la relación entre determinismo y libertad»: *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía* 56.
- Nagel, T. (2004), *Mente y cosmos. Por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Pérez Manzano, M. (2012), «El tiempo de la consciencia y la libertad de decisión: Bases para una reflexión sobre neurociencia y responsabilidad penal»: *Doxa* 35.
- Ragués, R. (1999), *El dolo y su prueba en el proceso penal*, Barcelona: J. M. Bosch.
- Rubia, F. (2009), *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, Barcelona: Crítica.
- Russell, B. (1968), *El conocimiento humano*, Madrid: Taurus.
- Russell, B. (1969), *Análisis de la materia*, Madrid: Taurus.
- Searle, J. (1992), *Intencionalidad*, Madrid: Tecnos.
- Searle, J. (1996), *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona: Crítica.
- Searle, J. (2001), *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid: Cátedra.
- Searle, J. (2006), *La mente. Una breve introducción*, Bogotá: Norma.

- Soler Gil, F. J. (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. Revista de Filosofía* 41.
- Soon, Ch. S., Braas, M., Heinze, H.-J. y Haynes, J.-D. (2008), «Unconscious determinants of free decisions in the human brain»: *Nature Neuroscience* 11.
- Strawson, P. F. (1995), *Libertad y resentimiento*, Barcelona: Paidós.
- Vives Antón, T. (1996), *Fundamentos del sistema penal*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- Von Wright, G. H. (1980), «El determinismo y el estudio del hombre», en Juha Manninen y Raimo Tuomela (eds.), *Ensayos sobre explicación y comprensión*, Madrid: Alianza.
- Von Wright, G. H. (1987), *Explicación y comprensión*, Madrid: Alianza.
- Wollheim, R. (2006), *Sobre las emociones*, Madrid: Antonio Machado.

* Universidad de Alicante.

1. Por ejemplo, en la STS de 2 de febrero de 1988. Para una exposición y crítica de esta jurisprudencia puede verse Andrés Ibáñez (1992: 226 ss.).

2. Dejo de lado el monismo neutral de autores como Bertrand Russell, para quien el componente último del mundo es una sustancia que no es ni material ni espiritual (estas serían formas de observar esa sustancia neutral). Puede verse, p. ej., Russell (1968) o Russell (1969). Para una explicación actual (y defensa) del monismo neutral puede verse Alemañ Berenguer (2012).

3. Las propias limitaciones del dualismo de sustancias nos conducen al materialismo, pues, en palabras de Searle: «1) Nadie ha logrado proporcionar jamás una descripción inteligible de las relaciones entre esos dos reinos. 2) la postulación es innecesaria. Es posible explicar todos los hechos de primera y todos los hechos de tercera persona sin postular reinos separados. 3) La postulación genera dificultades intolerables. De acuerdo con esta concepción, se hace imposible explicar de qué manera los estados y sucesos mentales pueden causar estados y sucesos físicos. En síntesis, es imposible evitar el epifenomenalismo» (Searle 2006: 168). También puede encontrarse una clara crítica al dualismo en Churchland (1999: 40 s.).

4. Libet (1999: 8-9); Soon, Braas, Heinze y Haynes (2008). Véase también Soler Gil (2009).

LÓGICA Y DERECHO

Pablo Navarro^{*}

1. *Introducción*

¿Por qué es importante la lógica para los juristas?

Las respuestas a este interrogante tienen que ser cautelosamente elaboradas. Podría ocurrir que para ciertos juristas, dedicados más bien a repetir rutinas propias de la profesión, el estudio de la lógica sea de escaso provecho. También podría suceder que ciertas ramas de la lógica fuesen relevantes para determinados aspectos de la práctica jurídica, pero muchas otras técnicas y recursos formales tal vez solo añadan un alto grado de complejidad sin una clara ventaja para comprender y utilizar el derecho. Por estas razones, en este trabajo dejaré en suspenso esa pregunta inicial y propondré un abordaje indirecto a esa cuestión. En lugar de defender una respuesta programática a los interrogantes sobre lógica y derecho, intentaré *mostrar*, mediante una selección de temas y problemas tradicionales, en qué sentido un mejor adiestramiento en lógica puede ayudar a los juristas.

2. *Las dimensiones de la lógica*

En la etimología de «lógica» se encuentran entrelazadas las nociones de palabra y de razón. Probablemente, la fascinación por el lenguaje y sus múltiples recursos en diferentes contextos de argumentación fue determinante para el surgimiento de la lógica en la Grecia clásica. En ese origen se vislumbran dos importantes aspectos de esta disciplina (Von Wright 1993a: 7-10). Por una parte, el estudio del razonamiento

y, por otra parte, el análisis conceptual. En la actualidad, la lógica está casi exclusivamente asociada al primer aspecto, es decir, al estudio de los criterios de corrección de los argumentos y muestra notable desarrollo técnico. Por ello, en adelante, únicamente utilizaré la palabra lógica para referirme a esos estudios formales. A su vez, el desarrollo contemporáneo del análisis conceptual puede ser considerado como una suerte de «Lógica Filosófica». Sin embargo, mientras que en inglés la expresión *Philosophical Logic* es usual (p. ej., Von Wright 1993b: 42), en castellano esa expresión es más bien extraña y, para evitar equívocos, utilizaré otras expresiones más conocidas tales como «análisis lógico», «análisis filosófico» o «análisis conceptual».

A diferencia de lo que ocurrió en la Grecia clásica y en el período escolástico de la Alta Edad Media, la lógica *moderna* exhibe una notable afinidad con las disciplinas matemáticas básicas (*e. g.*, álgebra) y un alto grado de formalización. En ese sentido, es frecuente añadir a «lógica» un adjetivo tal como «matemática» o «simbólica», con el propósito de subrayar las diferencias entre los enfoques contemporáneos y clásicos. La consolidación de este aspecto de la lógica se debe, en gran medida, al impulso derivado de los trabajos de Frege (1848-1925) en la segunda mitad del siglo XIX, en el contexto de los fundamentos de la aritmética. Este proceso de transformación fue fundamental para la consolidación de la lógica y su influencia en otras disciplinas científicas. Sin embargo, produjo, como efecto colateral, un progresivo distanciamiento de la lógica de otras disciplinas (*e. g.*, el derecho), que no acostumbran o requieren de una elevada precisión en la formulación de sus teorías.

Por su parte, el análisis lógico se refiere a la reconstrucción de «conceptos propios de la lógica —tales como, por ejemplo, consistencia e implicación— y la aplicación del aparato formal de la lógica para clarificar un cúmulo de conceptos» (Von Wright 1993b: 42). Así, en este campo es usual ocuparse de un elenco heterogéneo de cuestiones como teorías del significado, la naturaleza de las

definiciones, la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos, la conexión entre verdad y lógica, etc. (Grayling 1997). En cierta medida, esta agenda de problemas se encuentra en la base conceptual de diferentes disciplinas como las ciencias cognitivas, la psicología, la lingüística, etc., y sus problemas se tornan especialmente relevantes en los momentos en que ellas afrontan desafíos fundacionales (*i. e.*, una «crisis en sus fundamentos», que exigen una nueva visión filosófica de sus propios discursos). El análisis lógico ha sido cultivado especialmente por la filosofía analítica, que se origina principalmente a principios del siglo XX en Inglaterra y ha sido, sin dudas, el movimiento filosófico paradigmático en esa centuria (Von Wright 1993b: 40-42).

Ambas tradiciones se encuentran estrechamente vinculadas, ya que, con frecuencia, el desarrollo técnico de la lógica simbólica obliga a revisar fragmentos de nuestro aparato conceptual. No es posible analizar con detalle esas conexiones, y solo resta añadir aquí que un avance en cualquiera de esos dos campos de la lógica requiere tanto un alto grado de destreza técnica como también un genuino compromiso filosófico.

Sin lugar a dudas, la mayor utilidad que un jurista puede extraer de una lectura cuidadosa de textos de lógica radica en la familiarización con el método y los avances del análisis conceptual. En gran medida, en este trabajo me centraré en algunas de estas cuestiones, *i. e.*, las que guardan relación con el análisis lógico en el derecho. Sin embargo, en virtud de las conexiones entre ambos aspectos de la lógica, dedicaré también unas breves secciones a la relación entre derecho y lógica. En este trabajo no es posible ofrecer, ni tan siquiera de manera esquemática, una presentación o análisis de la lógica o del análisis lógico. Para ambas dimensiones existen estupendos manuales e introducciones que facilitan su aprendizaje (entre muchas obras, véase, por ejemplo, Quine 1959, Hospers 1997). Por eso, aquí ubicaré mi análisis en un nivel intuitivo y solo utilizaré ciertas fórmulas de lógica

de proposiciones y lógica de normas cuando fuese imprescindible. En ese caso, el vocabulario lógico es el siguiente:

— Las letras minúsculas ' p ', ' q ', ' r ', ' s '... ' p_n ' representan proposiciones (variables proposicionales);

— Las conectivas lógicas serán las usuales en la lógica contemporánea: ' $\sim$ ' para la negación, ' $\wedge$ ' para la conjunción, ' $\vee$ ' para la disyunción, ' $\rightarrow$ ' para el condicional material y ' $\leftrightarrow$ ' para el bicondicional.

Algunas formas y esquemas, que serán utilizados reiteradamente en este trabajo, merecen un breve comentario.

(o) En general evitaré el uso de comillas y paréntesis en las representaciones simbólicas, salvo en aquellos casos en los que la confusión de niveles de lenguaje y el agrupamiento de fórmulas pueda resultar una tarea excesivamente compleja.

i) La fórmula $(p \rightarrow q)$ expresa una relación condicional, que puede leerse como «si p , entonces q ». Es usual señalar que, en esa expresión, p es una condición suficiente para q . De igual manera, en esa fórmula q es una condición necesaria para p .

ii) Dado que en $(p \rightarrow q)$, p es suficiente para dar lugar a q , cuando se afirma conjuntamente $(p \rightarrow q)$ y p , también se afirma implícitamente q . De allí que la fórmula $((p \rightarrow q) \wedge p) \rightarrow q$ sea un esquema válido (*Modus Ponens*).

iii) Dado que en $(p \rightarrow q)$, p es suficiente para dar lugar a q , de allí se sigue que p junto con cualquier otra proposición continuará dando lugar a q . En otras palabras, la fórmula $((p \rightarrow q) \rightarrow (p \wedge s \rightarrow q))$ también es un esquema válido (*Refuerzo del antecedente*).

iv) Las normas serán representadas mediante relaciones condicionales entre circunstancias fácticas y consecuencias normativas. Así, por ejemplo, si una norma establece que el adquirente de un inmueble con mala fe (circunstancia fáctica) está obligado a restituirlo (consecuencia normativa), su representación será ' $\sim BFA \rightarrow Or$ '.

3. Consecuencia lógica, verdad y falacias

Parece claro que no siempre las conclusiones de nuestros argumentos se siguen *necesariamente* de sus premisas. Por el contrario, cuando una proposición es una consecuencia lógica de las premisas verdaderas de un argumento, ella no puede ser rechazada. O, mejor dicho, no puede ser *racionalmente* rechazada (Von Wright 2016: 27-28).

La conclusión de un razonamiento es lógicamente correcta en la medida en que se sigan ciertas reglas. La identificación y análisis de esas reglas es una de las tareas centrales que desarrollan los lógicos y podría decirse, aunque de manera más bien imprecisa, que esas reglas modelan la noción de *consecuencia lógica* (Gómez Torrente 2004: 143). De allí se desprende que uno de los principales objetivos de la lógica es la *reconstrucción* conceptual de la noción de consecuencia lógica. En este sentido, la lógica no es una disciplina *descriptiva*, ya que no pretende dar cuenta del modo en que efectivamente razonan los individuos o del proceso psicológico que acompaña a una inferencia o demostración. Tampoco es exacto asumir que la lógica es una *disciplina prescriptiva* como podría ser, por ejemplo, la ética normativa, ya que no hay una autoridad capaz (apta) para imponer reglas acerca del modo de razonar. Más bien, la lógica pretende delinear un criterio, estrechamente ligado a ciertas nociones de racionalidad, para distinguir entre argumentos válidos e inválidos.

En general, la noción de consecuencia lógica se caracteriza —a nivel sintáctico o semántico— por una serie o conjuntos de propiedades, por ejemplo, monotonía, reflexividad generalizada y corte (Tarski 1956: 30-37; Alchourrón 1995: 18-22; también Alchourrón y Bulygin 1974: 86-88). Es decir, las *reglas* que nos permiten pasar de ciertas premisas a una determinada conclusión tienen que ser compatibles con (o ejemplificar a) esas propiedades. Por ello, con frecuencia, se denomina lógica *no-clásica* o divergente a las que no admiten esas propiedades de la noción clásica de consecuencia lógica. Por ejemplo, aquellas lógicas que admiten inferencias no-

monotónicas se denominan genéricamente «lógicas no-monotónicas». De igual modo, la expresión «lógica no-clásica» también se utiliza para referirse a otras extensiones de la lógica clásica como, por ejemplo, las diferentes lógicas modales (Haack 1978: 152 ss.). En adelante, salvo indicación en contrario, por «lógica», «consecuencia lógica», entenderé las nociones clásicas de ambas expresiones.

En cierta medida, las reglas de la lógica son similares a las reglas de un juego (Von Wright 1963: 5-7). Por ejemplo, en un juego de dados, fichas y casilleros, una regla utilizada frecuentemente es la que nos permite mover una determinada ficha tantos casilleros como indique el dado. Así, al obtener un 6, podemos mover nuestra ficha desde, por ejemplo, el casillero 1 al casillero 7. Podemos también decir que las reglas de la lógica nos permiten «avanzar» desde nuestras premisas a la conclusión, *i. e.*, desplegar la información explícita de las premisas hacia la consecuencia implícita en nuestra información inicial.

Cuando la conclusión de una inferencia es una consecuencia lógica de premisas verdaderas, el razonamiento es *válido*. En general, las reglas de la lógica aseguran que la verdad de las premisas se «transmite a» (está implícita en) la verdad de la conclusión. En otras palabras, si la conclusión de un razonamiento conforme a las reglas de la lógica es falsa, entonces sus premisas no pueden ser todas verdaderas. Por ejemplo, si admitimos que nuestro mundo no es el mejor mundo posible, entonces es preciso —por razones lógicas— rechazar alguna de las premisas que Leibniz señalaba en su demostración de que, por extraño que parezca, nuestro mundo efectivamente es el mejor mundo posible. (Para una discusión sobre la validez de este argumento, véase Bulygin 1978). El argumento de Leibniz es el siguiente:

- 1) Si Dios es omnipotente, entonces puede crear cualquier mundo posible.
- 2) Si Dios es omnisciente, entonces sabe cuál es el mejor mundo posible.
- 3) Si Dios es bueno, entonces crea el mejor mundo posible.
- 4) Dios es omnipotente, omnisciente y bueno.

- 5) Dios ha creado nuestro mundo. Por tanto,
- 6) Nuestro mundo es el mejor mundo posible.

Sin embargo, hay buenas razones para sospechar que (6) es falso. Ahora bien, dado que el argumento es lógicamente correcto, si admitimos o asumimos que la conclusión (6) es falsa, entonces tenemos que descartar algunas de las premisas (1)-(5). En otras palabras, por razones lógicas, en un argumento válido no podemos conceder la verdad de las premisas y, simultáneamente, negar la conclusión. Por supuesto, la lógica no determina qué premisas son verdaderas o falsas. Por ejemplo, la lógica nada dice acerca de si Dios ha creado el mundo. Más bien, la lógica nos muestra qué ocurre *en caso de que las premisas fuesen verdaderas*.

La aplicación de las reglas de la lógica nos permite distinguir entre aquellos razonamientos correctos y otros que parecen correctos, pero que no son lógicamente válidos. Este último tipo de razonamientos son denominados *falacias*. El estudio de las falacias ocupa un lugar tradicional y destacado en los textos de lógica, ya que nos obligan permanentemente a revisar nuestro dominio de las reglas que aseguran que una inferencia es (in)correcta (Weston 1994: cap. X). Por ejemplo, según Copi y Cohen (2007: 126), «un argumento cuyas premisas no implican su conclusión es un argumento cuya conclusión *puede* ser falsa *aun* si todas sus premisas fuesen verdaderas. En este caso, el razonamiento no es bueno y se dice que el argumento es *falaz*, o que es una *falacia*».

Es usual señalar dos tipos de falacias que, con mayor o menor frecuencia, aparecen en diferentes razonamientos.

a) *Falacias formales*: son aquellas inferencias que guardan una importante similitud con esquemas de razonamiento válidos. Por ejemplo, he señalado que el esquema *Modus Ponens* ejemplifica un razonamiento correcto: $((p \rightarrow q) \wedge p) \rightarrow q$. Esta fórmula se parece a $((p \rightarrow q) \wedge \sim p) \rightarrow \sim q$, pero este último esquema no es válido. Ese esquema ejemplifica la falacia de la *negación del antecedente*. Por

ejemplo, si un televisor puede encenderse tanto desde el mando a distancia como desde un botón específico del aparato, entonces hay dos maneras de encender el televisor. Ambas son condiciones suficientes. Por ello, es verdad que es suficiente apretar cierta tecla del mando a distancia para encender el televisor y de allí no se sigue que cuando no utilizamos el mando a distancia, el televisor no se enciende. Más bien, dado que hay diferentes maneras de encender el aparato, el hecho de que no se haya producido una cierta condición suficiente ($\sim p$) no impide que otra condición suficiente (s) esté presente. Por tanto, la ausencia de p no implica necesariamente la ausencia de q .

b) *Falacias no-formales*: son aquellas inferencias, que por razones heterogéneas, parecen argumentos concluyentes, pero que carecen de validez. Su fuerza persuasiva no radica en la conexión lógica entre premisas y conclusión, sino en factores externos al argumento. Por ejemplo, cuando negamos que un individuo tenga razón invocando algún rasgo personal irrelevante. Así, quien señala «el señor A no puede tener razón porque ni siquiera terminó el bachillerato» no refuta el argumento, sino que lisa y llanamente pretende ignorarlo (falacia *ad hominem*).

En los razonamientos jurídicos, las falacias tienen un papel importante, ya que la práctica jurídica se caracteriza por las recurrentes controversias en la solución de una disputa. Para resolver esas disputas, con frecuencia, se emplean argumentos que no son lógicamente válidos. Precisamente, la necesidad de controlar esos argumentos en los tribunales es uno de los factores históricamente desencadenantes de la aparición de la lógica en la Grecia clásica (Kneale y Kneale 1972: 11 ss.). Entre muchas falacias que se introducen en las disputas jurídicas, hay una que es interesante señalar, ya que no es mencionada usualmente en los manuales de lógica: *la falacia naturalista*.

La falacia naturalista, en sentido amplio, se refiere a un argumento que obtiene conclusiones normativas a partir de premisas

exclusivamente descriptivas (para un análisis clásico, véase Prior 1949). En un argumento lógicamente correcto, la conclusión está implícita en el contenido de las premisas. Si se admite una diferencia tajante entre hechos y valores (o entre descripción y prescripción), entonces del hecho de que algo haya ocurrido no se sigue que así deba ocurrir. En sentido estricto, la falacia naturalista consiste en extraer una conclusión valorativa desde premisas exclusivamente fácticas. El nombre de esta falacia fue introducido por G. E. Moore y ocupa un importante papel en su célebre *Principia Ethica* (Moore 1903: 10). En esa obra, Moore defiende que ciertos conceptos morales, *e. g.*, «bueno», no pueden definirse adecuadamente. En particular, sostiene que el significado de «bueno» no puede ser capturado por un conjunto de propiedades empíricamente verificables, *e. g.*, «placer». Así, aun cuando se concediese que lo bueno siempre es placentero y que solo lo placentero es bueno, ello no muestra que «bueno» y «placentero» tengan el mismo significado. Si, por el contrario, se admitiese esa reducción de lo bueno a lo placentero, entonces el enunciado *i)* «el placer es bueno» sería equivalente a señalar que *ii)* «el placer es placentero». Ahora bien, la diferencia de significado entre «bueno» y «placentero» se hace evidente, ya que mientras que es posible dudar acerca de la verdad o falsedad de (*i*), no tiene mucho sentido dudar acerca de la verdad de (*ii*).

En el ámbito de la teoría del derecho, Kelsen sostuvo que la reducción de la validez a la eficacia es una forma de falacia naturalista (Kelsen 1979: 25). Para Kelsen, la validez es un concepto normativo, ya que quien sostiene que una norma es válida señala que ella debe ser obedecida. Por el contrario, la eficacia es una propiedad fáctica o natural. Por esa razón, el intento de reducir la validez a la eficacia conllevaría una pérdida conceptual importante, pues los enunciados de eficacia no tienen la normatividad que tendrían los enunciados de validez.

La destreza en la identificación de las falacias presta una ayuda inestimable para descartar argumentos que no son concluyentes, pero

también para mostrar qué premisa es la que implícitamente está apoyando el argumento. En otras palabras, las falacias, con frecuencia, son solo razonamientos *entimemáticos* o argumentos incompletos, ya que no mencionan expresamente todas las premisas relevantes para obtener una determinada conclusión. Por ejemplo, la falacia de la negación del antecedente ($((p \rightarrow q) \wedge \sim p) \rightarrow \sim q$) se produce porque, con frecuencia, la premisa que se quiere utilizar es más fuerte que la que ha sido enunciada. Así, supongamos que en lugar de afirmar que ‘si p , entonces q ’, *i. e.*, $(p \rightarrow q)$, se afirmase que ‘ p si y solo si q ’, *i. e.*, $(p \leftrightarrow q)$. En este caso, obtendríamos $((p \leftrightarrow q) \wedge \sim p) \rightarrow \sim q$, que es un esquema válido.

En el ámbito jurídico, esta relación entre entimemas y falacias fue explotada por Carlos Nino (y otros destacados autores, *e. g.*, Manuel Atienza 2006: 244-246; Juan Carlos Bayón 1996: 325-329, etc.) para defender una conexión justificatoria entre derecho y moral. El argumento central de Nino puede resumirse de la siguiente manera (Nino 1985: 125-143): la parte dispositiva de una sentencia judicial es una norma. Por consiguiente, para que esa decisión pueda justificarse, el razonamiento judicial tiene que incluir entre sus premisas a otra norma general que sirva de fundamento, junto a los hechos del caso específico. Sin embargo, el juez no puede señalar al *hecho* de que, por ejemplo, el legislador haya promulgado esa norma general, ya que esa referencia a una cuestión fáctica no permite extraer una conclusión normativa. Por tanto, la razón que justifica la decisión judicial tiene que ser una norma general que se acepta (se usa como premisa justificatoria) en virtud de su contenido (y no en virtud de su origen). La aceptación de normas en virtud de su contenido es un rasgo formal común al modo en que se reconocen las normas morales. Por ello, según Nino, o bien se acepta que toda genuina justificación es una especie de justificación moral, o bien se concluye que los jueces y juristas razonan de modo falaz cuando pretenden justificar sus decisiones en derecho.

Por supuesto, el argumento de Nino puede ser cuestionado (véase, por ejemplo, Moreso, Navarro y Redondo 1992 y la réplica de Nino en Nino 1993) y no importa aquí tanto celebrar su acierto o señalar su desacierto, sino poner de manifiesto que las falacias muchas veces exponen un argumento mutilado, que puede ser convertido en un argumento válido mediante el añadido de premisas apropiadas. De este modo, la lógica no solo desempeña un papel crítico o destructivo, sino que también tiene un potencial constructivo, ayudándonos a identificar cuál es efectivamente la premisa que apoya el argumento, aun cuando esa premisa muchas veces no se formula expresamente.

4. *Lógica y estática de los sistemas jurídicos*

Uno de los rasgos característicos del derecho es que sus normas no existen aisladamente. Por el contrario, las normas jurídicas se encuentran entrelazadas por diversas relaciones de validez, que determinan la estructura sistemática del conjunto normativo. En otras palabras, el derecho es un *sistema* normativo. Cualquier sistema es algo más que un conjunto de elementos; en verdad, son conjuntos cuyos elementos satisfacen una determinada relación *R*. Si el procedimiento de identificación no es circular, entonces, ciertas normas del conjunto no satisfacen esa relación. Ellas son denominadas *normas independientes*. A su vez, otras normas son *válidas* en el sistema porque satisfacen la relación *R* con las normas independientes. Esas son *normas dependientes* del sistema (Caracciolo 1988: 31).

En general hay dos tipos de relaciones que los juristas utilizan para identificar las normas dependientes. Por una parte, relaciones de legalidad en la creación normativa. En este sentido, una norma *N1* forma parte del conjunto de normas dependientes del sistema *S* solo si ha sido creada regularmente conforme a otra norma del sistema *S*. Este criterio de pertenencia de normas dependientes se denomina *criterio de legalidad*. A su vez, también es usual admitir que una

norma es válida cuando ella es consecuencia lógica de otras normas válidas del sistema. En este caso, el criterio de pertenencia se denomina *criterio de deducibilidad*.

Ambos criterios de validez cumplen distintas funciones en la identificación del derecho. El criterio de legalidad muestra en qué sentido las decisiones de las autoridades determinan el valor de verdad de un enunciado jurídico. Así, un enunciado, *e. g.*, «en Argentina, los mayores de dieciocho años pueden donar sus órganos» es verdadero si es que una autoridad competente ha formulado esa prescripción (*e. g.*, artículo 19 bis de la Ley Argentina 24139 de donación de órganos). Por el contrario, el criterio de deducibilidad permite mostrar por qué un enunciado jurídico, *e. g.*, «el presidente argentino debe residir en Buenos Aires», puede ser verdadero *aunque* la autoridad no haya formulado expresamente esa prescripción. Por ejemplo, en Argentina ese deber del presidente se deriva de otras dos disposiciones: una cláusula constitucional que impone a los miembros del gobierno federal la obligación de residir en la Capital Federal y una disposición del Parlamento que declara a la Ciudad de Buenos Aires como Capital de la República Argentina.

Es ampliamente aceptado que el derecho no se agota en las normas expresamente producidas por sus fuentes reconocidas. Más bien, es usual señalar que las consecuencias de las normas válidas expresamente formuladas también son vinculantes y una tarea central de la argumentación jurídica es poner de manifiesto esas normas derivadas. Aunque los juristas incluyen en la clase de normas derivadas pautas que no están lógicamente contenidas en las bases normativas (véase, por ejemplo, Klatt 2008), las consecuencias lógicas tienen una importancia principal, ya que *siempre cuenta* como un argumento admisible el hecho de que una cierta norma *se siga lógicamente* de otras normas formuladas por el legislador. Esto, por supuesto, no significa que esa norma derivada sea luego la que imponga una solución al conflicto. Más bien, la relevancia de una norma

lógicamente implícita radica en que no se puede dejar de lado sin otra razón jurídica contraria de mayor importancia.

La tarea de desplegar las consecuencias lógicas de las normas válidas es usualmente denominada *sistematización* y sirve para poner de manifiesto al contenido conceptual de una base normativa desde una perspectiva *estática*. Una de las tareas básicas de la dogmática jurídica es, precisamente, la construcción de sistemas para resolver problemas normativos (Alchourrón y Bulygin 1974: 24 ss.). Un problema normativo involucra siempre, aunque sea en última instancia, una pregunta acerca del estatus normativo de una acción, es decir, acerca de si la acción es obligatoria, prohibida o permitida. Alchourrón y Bulygin han ofrecido la mejor reconstrucción de los aspectos lógicos de la sistematización de bases normativas para la solución de problemas jurídicos. En su célebre trabajo *Normative Systems* (traducido al castellano en Alchourrón y Bulygin 1974) analizan un problema clásico de derecho civil argentino, acerca de la restitución de bienes inmuebles. La pregunta central que guía la reconstrucción es: ¿bajo qué circunstancias el actual poseedor de un bien inmueble está obligado a restituirlo a su propietario? Algunos de sus principales aportes pueden ser resumidos (y simplificados) de la siguiente manera (Alchourrón y Bulygin 1974: cap. I).

1) Las circunstancias que determinan el estatus normativo de la conducta dependen, en general, de las valoraciones de la autoridad normativa y del modo en que tales valoraciones se han recogido en las normas expresamente formuladas. Por ejemplo, el antiguo Código Civil argentino señalaba tres propiedades relevantes: buena fe del adquirente, buena fe del enajenante y título oneroso de la transferencia. Dado que cada una de esas propiedades puede estar presente o ausente en un caso concreto, la combinación de esas propiedades genera un conjunto de ocho circunstancias, llamado *universo de casos elementales*.

2) La base normativa del sistema está formada por normas aplicables al problema normativo. En este sentido, el material que se

sistematiza está usualmente formado por un conjunto reducido de normas, ya que la gran mayoría de las normas del ordenamiento serán irrelevantes para la solución de ese problema normativo. Por ejemplo, en el caso del antiguo Código Civil argentino, redactado por Vélez Sársfield, las normas de la base del sistema eran las expresadas por los artículos 2777 y 2778 de ese código.

3) Una vez que se interpretan los textos normativos relevantes, la tarea conceptual es extraer las consecuencias lógicas de las normas (*i. e.*, de los textos interpretados) para analizar el modo en que ellas resuelven implícitamente los diferentes casos del universo de casos elemental.

Como he señalado anteriormente, los artículos formulados por Vélez Sársfield para esta cuestión son el 2777 y 2778, que se refieren a diferentes situaciones que surgen de la combinación de tres propiedades: buena fe del enajenante, buena fe del adquirente y título oneroso. En adelante, la «buena fe del enajenante» será representada mediante '*BFE*', la «buena fe del actual poseedor o adquirente» será representada mediante '*BFA*' y la «transferencia a título oneroso» se representará mediante '*TO*'. A su vez, las negaciones de estas propiedades (*i. e.*, la mala fe del enajenante o adquirente y el título gratuito) serán representadas de la siguiente manera ' $\sim BFE$ ', ' $\sim BFA$ ' y ' $\sim TO$ '. La acción de restituir se representa mediante '*R*' y su calificación normativa dependerá de los operadores deónticos (normativos) expresados por las normas. Así, si la acción *R* es obligatoria, se representará como '*OR*'.

Los artículos 2777 y 2778 expresan las siguientes normas:

N1: ($\sim BFE \wedge BFA \wedge TO \rightarrow OR$). (Es obligatorio restituir en caso de mala fe del enajenante, buena fe del adquirente y título oneroso).

N2: ($\sim TO \rightarrow OR$). (Es obligatorio restituir en caso de transferencia a título gratuito).

La matriz de este sistema se muestra en el siguiente diagrama:

	BFE	BFA	TO	N1	N2
1	+	+	+		
2	¬	+	+	OR	
3	+	¬	+		
4	¬	¬	+		
5	+	+	¬		OR
6	¬	+	¬		OR
7	+	¬	¬		OR
8	¬	¬	¬		OR

La sistematización de la base normativa de N1 y N2 consiste en derivar sus consecuencias lógicas en ese universo de casos elementales. Esta tarea requiere dos operaciones diferentes. Por una parte, la interpretación de los textos que expresan N1 y N2. Por otra parte, la extracción del contenido lógicamente implícito. Mientras que la primera tarea carece de *objetividad* —en el sentido en que frente a dificultades interpretativas las soluciones están basadas en consensos razonables o convenciones contingentes—, la segunda tarea no depende de valoraciones ni acuerdos específicos. En otras palabras, una vez que se ha determinado el significado de los textos normativos relevantes, sus consecuencias lógicas solo dependen de las reglas de la lógica y no de las creencias o preferencias de los individuos.

La sistematización de una base normativa y su representación mediante matrices muestra claramente las principales propiedades formales de un sistema normativo: completitud, consistencia e independencia. Dejando de lado (importantes) matices técnicos (para una caracterización rigurosa, véase Alchourrón y Bulygin 1974: 100-102 y también 249-250), puede decirse que un *sistema completo* correlaciona una solución normativa a cada caso del universo de casos elementales. Si un sistema no es completo, entonces el sistema tiene *lagunas normativas*. Cuando el sistema resuelve cada caso de manera unívoca, el sistema es *consistente*. Por el contrario, si un sistema correlaciona un mismo caso con soluciones incompatibles, el sistema

es *inconsistente*. Un sistema es independiente cuando las soluciones de los casos del universo de casos elementales no se encuentran repetidas. En caso contrario, cuando un sistema tiene repetidas las soluciones para los mismos casos, el sistema es *redundante*.

La matriz de casos y soluciones formada a partir de los artículos 2777 y 2778 sirve para poner de manifiesto que este sistema normativo es *coherente* (*i. e.*, sus casos no están solucionados de manera incompatible), *independiente* (*i. e.*, ningún caso recibe más de una vez la misma solución, o, simplemente, carece de redundancias), pero es *incompleto*, ya que no resuelve todos los casos del universo de casos. El caso 1 carece de solución y esa laguna normativa fue la que motivó un importante debate en la dogmática argentina (entre Molinario y Allende) acerca del mejor modo de resolver esa indeterminación.

Es importante destacar que, en nuestro ejemplo, mientras que la norma N1 menciona expresamente a la combinación de propiedades que define al caso 2, la norma N2 no menciona expresamente a ninguno de los cuatro casos que resuelve. Sin embargo, si la norma N2 se representa como una relación condicional entre circunstancias fácticas y consecuencias normativas, entonces, la solución de los casos 5-8 se obtiene por medio del refuerzo del antecedente.

Esta reconstrucción sirve para señalar dos cosas intrínsecamente relacionadas. Por una parte, el problema de las lagunas normativas no se puede plantear en abstracto. Es decir, carece de sentido la discusión acerca de si el derecho en general (*i. e.*, cualquier sistema en cualquier época) es necesariamente completo. Por otra parte, las lagunas normativas se identifican a la luz de un problema normativo específico (*e. g.*, la restitución de bienes inmuebles), que guía la selección de las normas relevantes para la solución de ese problema. De allí que el concepto de laguna sea *relativo* a un conjunto de circunstancias y normas aplicables en un determinado problema. Por consiguiente, no tiene sentido discutir en abstracto acerca de si la reivindicación de bienes inmuebles es solucionada de manera

completa, sino que depende del conjunto de normas aptas para la solución de la controversia (*e. g.*, artículos 2777 y 2778).

5. *Lógica y dinámica de los sistemas normativos*

El derecho es paradigmáticamente un sistema dinámico, que se caracteriza por que las autoridades normativas deliberadamente crean y eliminan normas. Mediante la aplicación del criterio de legalidad, es posible analizar las relaciones entre las normas de una base normativa y el modo en que el derecho se modifica en el transcurso del tiempo. Es importante advertir que la combinación de los criterios de legalidad y deducibilidad pone de manifiesto que la incorporación de normas es un procedimiento más complejo de lo que usualmente se percibe. En diversos trabajos, Alchourrón y Bulygin han mostrado las peculiaridades lógicas de la promulgación y la derogación de normas (*p. ej.*, véase Alchourrón y Bulygin 1979: 61-72; y Alchourrón y Bulygin 2021). Así, mediante la promulgación de una norma N_1 no solo se introduce esa norma y sus consecuencias lógicas, sino también la suma de las consecuencias lógicas de N_1 más las consecuencias lógicas de las otras normas válidas. En otras palabras, el resultado de la introducción no es $Cn_\alpha + Cn_\beta$, sino $Cn(\alpha + \beta)$, que es normalmente un conjunto más extenso. Por ejemplo, supongamos una norma N_1 establece que el presidente de Argentina debe residir en la Capital Federal. De esa única norma no se sigue que el presidente debe residir en Buenos Aires. Supongamos ahora que el legislador dispone, en una nueva norma N_2 , que Buenos Aires es la Capital Federal. Es importante destacar que, aisladamente consideradas, ninguna de las dos normas formuladas, *e. g.*, N_1 o N_2 , implica que el presidente debe residir en Buenos Aires. Pero, como he señalado anteriormente, de la conjunción de ambas normas se sigue lógicamente que el presidente debe residir en Buenos Aires.

Aunque la operación de *sumar* normas a un determinado conjunto normativo sea compleja, el resultado es siempre un conjunto definido. Después del acto de promulgación se añade otro conjunto a las normas válidas y eso genera un conjunto normativo más extenso. En otras palabras, el sistema normativo se «expande» con la promulgación de nuevas normas, siempre que ellas no sean completamente redundantes con otras normas del sistema. Sin embargo, la eliminación de normas es un mecanismo más complejo. Por una parte, es preciso despejar una serie de cuestiones previas que han tradicionalmente oscurecido el análisis de la eliminación de normas y, por otra parte, a diferencia de lo que ocurre con la promulgación, la derogación puede, en ciertas ocasiones, dejar indeterminado el remanente de la sustracción.

Entre las cuestiones previas que se precisan deslindar en el análisis de la derogación, pueden mencionarse a dos: *a)* las llamadas «normas derogatorias» y *b)* los diferentes tipos y funciones de la derogación.

a) Con frecuencia, los juristas analizan el funcionamiento de las normas derogatorias (Kelsen 1991: 106 ss.). Sin embargo, a pesar de su nombre, esas disposiciones no regulan la conducta y su función principal es identificar las disposiciones que deben eliminarse del (o impedir que ingresen al) sistema normativo. Una vez que se clarifica la naturaleza de las disposiciones derogatorias, muchas perplejidades tradicionales desaparecen (*e. g.*, carece de sentido preguntar qué función cumplen las normas derogatorias luego de derogar a otra norma válida).

b) Es usual distinguir entre derogación expresa y tácita (entre muchos trabajos, véase Guastini 2017; Aguiló 1994; Sauca 2001; Ferrer y Rodríguez 2011: 96-105). La derogación expresa es una declaración específica o genérica acerca de la eliminación de ciertas normas. La derogación tácita se produce por la incompatibilidad entre diferentes normas y, en ese caso, es usual invocar reglas específicas de solución, *e. g.*, *lex posterior* o *lex superior*. El análisis lógico de esas distinciones es fundamental, ya que no se puede dar cuenta de la naturaleza jerárquica y dinámica del derecho sin una adecuada

reconstrucción de las funciones de esas reglas de solución de antinomias.

Un caso especialmente importante es cuando una derogación produce un resultado lógicamente incierto. En ese caso, como señalan Alchourrón y Bulygin, el sistema normativo resulta lógicamente *indeterminado* (Alchourrón y Bulygin 2021: 427 ss.). Según Von Wright (2021: 25):

Otra contribución original de Alchourrón y Bulygin a la teoría de las normas —quizás la más importante— es su tratamiento de la *derogación* [...] Habitualmente, los actos de derogación habían sido considerados como consistiendo simplemente en actos de eliminación o «invalidación» de alguna norma dictada previamente. Pero no habían sido estudiadas sistemáticamente las implicaciones lógicas que tales actos pueden tener en el resto del sistema normativo.

En la operación de derogación es necesario distinguir entre *i*) el acto de rechazo, que identifica la norma que tiene que eliminarse del sistema normativo y *ii*) la operación que es necesario realizar para lograr esa finalidad. Esa segunda etapa está regida por unas pautas de racionalidad que exigen sustraer solo aquello estrictamente necesario para que no se pueda obtener más la norma derogada. Cuando esa norma derogada ND es una norma derivada que solo es implicada por una única norma N1 (o cuando la autoridad solo tiene competencia para derogar esa única norma), la norma N1 está también implícitamente derogada. Pero supongamos en nuestro ejemplo anterior que las normas N1 y N2 han sido promulgadas simultáneamente por una misma autoridad. Posteriormente, esa misma autoridad formula una norma N3 que dice que el presidente debe residir en Mar del Plata. Dado que esa norma N3 es incompatible con la obligación que se deriva de la conjunción de N1 y N2 (la obligación de residir en Buenos Aires), es usual asumir que, en caso de conflicto normativo, prevalece la norma posterior. Sin embargo, no es posible derogar a la norma derivada sin previamente eliminar a N1 o N2 y, en este sentido, la derogación resulta

indeterminada (Alchourrón y Bulygin 1979: 85-99). En otras palabras, o bien el sistema resultante incorporará a la base (N1, N3) y sus consecuencias lógicas, o bien el sistema se formará con (N2, N3) y sus consecuencias lógicas.

6. *Lógica de normas y lógica de proposiciones normativas*

El análisis lógico de la estática y dinámica de los sistemas normativos asume que hay genuinas relaciones lógicas entre normas. Ahora bien, como he señalado anteriormente, la caracterización de la noción de consecuencia lógica está tradicionalmente definida en términos de verdad y falsedad. Así, una manera natural de señalar que q se sigue lógicamente de p , es decir, que si p es verdadero, entonces también q es verdadero. O que si la conjunción de p y q ejemplificasen una contradicción, entonces ella no podría ser verdadera. Sin embargo, también es usual admitir que las normas carecen de valor de verdad (*i. e.*, no son verdaderas ni falsas). Por ello, no es fácil dar cuenta de *qué significa* afirmar que una norma N1 se sigue lógicamente de otra norma N2, o que dos normas son lógicamente contradictorias. Este problema ha sido denominado «Dilema de Jørgensen» (Ross 1941: 55), ya que fue el filósofo danés Jørg Jørgensen quien señaló claramente esta dificultad:

Conforme con esa definición de inferencia lógica, un enunciado en modo imperativo no puede inferirse de enunciados en modo indicativo porque la relación de implicación solo se mantiene entre enunciados capaces de ser verdaderos o falsos [...] Los enunciados imperativos no son solamente incapaces de ser conclusiones de inferencias que tienen premisas indicativas, sino que también son incapaces de ser premisas en inferencias y por ello parecen ser incapaces de funcionar como parte de un argumento lógico (Jørgensen 1937-1938: 289).

El dilema de Jørgensen ha sido considerado como el problema fundamental de la lógica de normas (Makinson 1999: 30; véase también Soeteman 1989: caps. III y IV) y ha marcado, en gran medida, la evolución de la *lógica deóntica* (para una breve

presentación, Bulygin 1995; también Hilpinen y Føllesdal 1971). Es importante señalar que esta disciplina se desarrolla, en su forma moderna, básicamente a partir de la publicación del artículo de Von Wright «Deontic Logic» (Von Wright 1951).

El impulso del primer trabajo de Von Wright fue darse cuenta de las analogías formales entre los cuantificadores, nociones modales tales como «necesario», «posible» e «imposible» y los operadores deónticos «obligatorio», «permitido» y «prohibido» (Navarro y Rodríguez 2014: 18 ss.). En este sentido, parece intuitivamente aceptable que una conducta es obligatoria si y solo si no está permitida su omisión, es decir, $Op = \sim P\sim p$, o también es plausible equiparar a la prohibición de una conducta con la negación de su permisión, *i. e.*, $Php = \sim Pp$ (para una presentación simple de esas relaciones entre operadores, Guibourg *et al.* 1986: 119 124). De allí se desprenden las siguientes equivalencias materiales: $(Op \leftrightarrow \sim P\sim p)$ y, también $(Php \leftrightarrow \sim Pp)$, que se acepta en la mayoría de sistemas de lógica deóntica. Por ejemplo, en el llamado «sistema clásico» de lógica deóntica (LN), los axiomas y reglas de inferencia son los siguientes (véase Von Wright 1976: 15; un comentario breve y simple de este sistema puede verse en Alchourrón 2018: 111 115):

Sistema de Lógica de Normas (LN)

A0) Todas las tautologías de lógica proposicional (con sustitución de variables por fórmulas bien formadas del cálculo deóntico)

A1) $Op \leftrightarrow \sim P\sim p$

A2) $P(p \vee q) \leftrightarrow Pp \vee Pq$

A3) $P(p \vee \sim p)$

Las reglas de inferencia son: *i)* Sustitución, *ii)* *Modus Ponens*, *iii)* Extensionalidad

En este sistema clásico, el axioma A1 asegura que los sistemas normativos son completos y coherentes (para un análisis detallado, véase Rodríguez 2002: 185 ss.; Navarro y Rodríguez 2014: 25-28).

Un sistema coherente no admite antinomias normativas y se puede definir de la siguiente manera:

Consistencia Normativa: $\sim (O\sim p \wedge Pp)$. Conforme a esta definición, un sistema es consistente cuando no es el caso que, por ejemplo, sea obligatorio omitir p y al mismo tiempo sea permitido p .

Por ello,

- 1) $O\sim p \leftrightarrow \sim P\sim\sim p$ (Sustitución de 'p' por ' $\sim p$ ' en A1).
- 2) $O\sim p \leftrightarrow \sim Pp$ (Cancelación de doble negación en 1).
- 3) $O\sim p \rightarrow \sim Pp$ (Simplificación en 2).
- 4) $\sim (O\sim p \wedge Pp)$ (Transformación del condicional 3 en conjunción).

Completitud Normativa: $(P\sim p \vee Op)$. Conforme a esta definición, una acción p está exhaustivamente regulada (*i. e.*, el sistema es completo respecto de esa acción) cuando la omisión de p está permitida o su realización es obligatoria.

- 5) $Op \leftrightarrow \sim P\sim p$ (A1).
- 6) $\sim P\sim p \rightarrow Op$ (Simplificación en 5).
- 7) $P\sim p \vee Op$ (Transformación del condicional de 6 en disyunción).

Este sistema clásico LN captura sustancialmente las ideas centrales del ya mencionado trabajo pionero de Von Wright, «Deontic Logic». En ese primer artículo de 1951, Von Wright atribuye a las normas valores de verdad y, de ese modo, suministra un análisis formal del discurso normativo. Pocos años después, él admitió que este era un serio error filosófico, pero en lugar de rechazar a la idea misma de una lógica de normas, señaló que la lógica tenía un alcance más amplio que la verdad (Von Wright 1957: vii). Sin embargo, a pesar de este entusiasmo por la ampliación de los horizontes de la lógica, no hay en sus trabajos inmediatamente posteriores (*e. g.*, Von Wright

1963) una explicación de las relaciones lógicas entre normas (Bulygin 2018: 72-73).

A diferencia de las normas, que son prescripciones carentes de valor de verdad, las *descripciones* de las normas de un cierto sistema y las posiciones normativas de los individuos (*e. g.*, deberes, responsabilidades, etc.) son verdaderas o falsas. Así, cuando se afirma en un tratado de derecho civil que es obligatorio devolver el objeto de depósito una vez finalizado el contrato, esta afirmación es verdadera o falsa en virtud de lo que dispongan las normas que regulan ese tipo de contratos. Esas proposiciones descriptivas se denominan *proposiciones normativas*. Dado que esas proposiciones son, al igual que otras proposiciones, verdaderas o falsas, no hay problema en analizar las relaciones lógicas entre ellas.

Un rasgo notable del discurso normativo es la *ambigüedad sistemática* de sus enunciados. Así, la misma frase, por ejemplo, «El presidente de la República debe residir en la Capital Federal», puede utilizarse tanto para describir como para prescribir una cierta acción. En el primer caso (*i. e.*, cuando se utiliza para describir la calificación de conducta), el enunciado expresa una proposición normativa con valor de verdad, pero en el segundo caso (*i. e.*, cuando se utiliza para prescribir una conducta), el enunciado expresa una norma, que no es verdadera ni falsa. Esta ambigüedad sistemática de los enunciados normativos (*i. e.*, de los textos utilizados para prescribir o describir) ha sido tomada como un síntoma de una identidad entre el discurso prescriptivo y el discurso descriptivo acerca de las normas. Por esa razón, con frecuencia, se señala que aun cuando las normas carecen de valor de verdad, la lógica clásica puede aplicarse sin objeciones a las proposiciones normativas y, *de manera indirecta*, a las normas mismas. Esta tesis es, tal vez, el recurso más utilizado como fundamento de una lógica de normas y, por esa razón, puede denominarse como el '*programa clásico*'. En general, este programa se caracteriza por dos rasgos: *i)* se admite que las normas no son verdaderas ni falsas y *ii)* se asume que la lógica se aplica

indirectamente a las normas, ya que habría una identidad entre las proposiciones que describen las normas y las normas mismas. Al respecto, en la segunda edición de su *Teoría pura del derecho*, Kelsen señala (1979: 87-88):

Los principios lógicos, si bien no directamente, por lo menos indirectamente, pueden ser aplicados a las normas jurídicas, en tanto y en cuanto esos principios sean aplicables a los enunciados jurídicos que describen esas normas jurídicas, enunciados que pueden ser verdaderos o no verdaderos.

Esta estrategia indirecta ha sido el programa predominante en la fundamentación de la lógica deóntica. Básicamente, su idea principal es que un mismo cálculo formal podría ser interpretado prescriptiva o descriptivamente, y se asume que la ambigüedad sistemática de los enunciados normativos no es un mero accidente lingüístico, sino que refleja un fenómeno importante, a saber: la identidad del contenido del discurso prescriptivo y descriptivo.

Sin embargo, Carlos Alchourrón demostró, en un importante artículo de finales de los años sesenta, que no hay isomorfismo entre la lógica de normas y la lógica de proposiciones normativas (véase una reproducción de ese trabajo en Alchourrón 2021b. También Alchourrón y Bulygin 1974). Una idea fundamental de Alchourrón y Bulygin es que los enunciados que afirman que una determinada acción p es obligatoria (prohibida, permitida) es solo una manera indirecta de señalar que una norma que prescribe p pertenece a un determinado sistema normativo S .

Dado que —en virtud del criterio de deducibilidad— el sistema incluye también a las consecuencias lógicas de las normas válidas, una acción es obligatoria cuando la norma ' Op ' pertenece a las consecuencias de S , es decir, pertenece al conjunto CnS . Sin embargo, para simplificar el simbolismo, en adelante utilizaré S para referirme a ese conjunto de consecuencias. Por ello, la forma lógica de la proposición normativa ' Op ' sería la siguiente:

$$Op = 'Op' \in S$$

Las fórmulas resaltadas con negritas (*i. e.*, *Op*) indican que no se trata de normas, sino de proposiciones normativas, que describen las normas válidas en un cierto sistema *S*. De este modo, las proposiciones normativas tienen una forma compleja o *elíptica*, ya que mientras que el enunciado '*Op*' parece afirmar que una cierta acción tiene la propiedad de ser obligatoria, el análisis lógico pone de manifiesto una estructura más sofisticada. En verdad, '*Op*' no se refiere a las propiedades de una acción (*e. g.*, su obligatoriedad), sino a otras propiedades que tiene la norma que regula a esa acción (*e. g.*, la pertenencia de la norma '*Op*' a un cierto sistema *S*).

Esta complejidad de una proposición normativa se manifiesta especialmente en su negación, ya que la misma puede entenderse de dos maneras diferentes (en esta presentación sigo la explicación de Rodríguez 2002: 185-195). Por ejemplo: «En el sistema *S*, *p* no está prohibido» puede interpretarse como *i*) *S* no contiene una norma que prohíba *p*, en cuyo caso se niega la *pertenencia* de la norma al sistema *S*, es decir, la proposición normativa se niega externamente (*negación externa*); o puede ser interpretado como *ii*) la expresión de que el sistema *S* contiene una norma que no prohíbe *p* (es decir, una norma que permite *p*). En este caso, la negación afecta a la *norma* mencionada en el enunciado (*negación interna*). En consecuencia, «permitido» es una expresión que puede aparecer en una norma genuina, o en una proposición normativa. En el primer caso, es decir, en una interpretación prescriptiva, el permiso tiene por función autorizar una conducta y ello se utiliza normalmente para cancelar una prohibición. Por el contrario, cuando el permiso aparece en una proposición normativa, el enunciado se vuelve ambiguo, ya que hay dos sentidos diferentes en los que se puede decir que una acción se permite de acuerdo con un conjunto de normas. Por una parte, tenemos un *sentido débil* (o *negativo*) —no hay norma en el conjunto que prohíba esa acción— y, por otra parte, un *sentido fuerte* (o *positivo*) —hay una norma en el conjunto que lo permite—. Podemos

llamar a estas dos nociones permiso débil (Pwp) y permiso fuerte (Psp) (Alchourrón y Bulygin 1974: 174-176).

Permiso débil: $Pwp = 'PHp' \notin S$

Permiso fuerte: $Psp = 'Pp' \in S$

El permiso débil de p es equivalente a la negación externa de la prohibición de p y simplemente indica la ausencia de una norma prohibitiva en el sistema. El permiso fuerte de p es equivalente a la negación interna de la prohibición de p y, a diferencia del permiso débil, depende de la existencia de una determinada norma permisiva en el sistema S .

La lógica de proposiciones normativas (LPN) puede ser presentada axiomáticamente de la siguiente manera (véase Alchourrón 1993: 46):

Sistema de Lógica de Proposiciones Normativas (LPN):

(A₁) $O(p \wedge q) \leftrightarrow (Op \wedge Oq)$

(A₂) $Op \rightarrow Psp$

(A₃) $Ps(p \wedge q) \rightarrow Psp$

(RI₁) De $\vdash (p \leftrightarrow q)$, se sigue $\vdash (Op \leftrightarrow Oq)$

(RI₂) De $\vdash (p \leftrightarrow q)$, se sigue $\vdash (Psp \leftrightarrow Psq)$

Como he señalado anteriormente, las proposiciones normativas son relativas a un sistema normativo S , aun cuando esa referencia sea omitida. Así, en un tratado de derecho civil argentino se enuncian las obligaciones de los que celebran contratos de compraventa sin mencionar expresamente que esas obligaciones se refieren al ámbito del derecho argentino. En cambio, las expresiones de la lógica de las normas no se refieren a ningún sistema normativo en particular, ya que representan conceptos absolutos. En segundo lugar, no hay nada como el principio de $(Op \leftrightarrow \sim P\sim p)$ en la lógica de proposiciones normativas (LPN), aun cuando el mismo se acepta como válido en la lógica deóntica (LN). Esto es así porque, como hemos visto, hay dos

formas diferentes de negación de propuestas normativas, que dan lugar a dos conceptos descriptivos para cada uno de los operadores deónticos (Alchourrón y Bulygin 1974: 257-258). Y aunque la negación externa satisface todas las propiedades que esperamos de la negación ordinaria —e. g., la negación es unívoca, dos proposiciones contradictorias son mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas, etc.—, no es el caso de la negación interna. Una proposición normativa y su negación interna pueden ser verdaderas —en cuyo caso el sistema será inconsistente— como también falsas —en cuyo caso el sistema estará incompleto—. Es por eso que la equivalencia expresada en $(Op \leftrightarrow \sim P \sim p)$, aunque válida en la lógica de las normas (LN), no es válida en la lógica de las proposiciones normativas (LPN).

A pesar de estas diferencias, como se mostrará en la próxima sección, bajo ciertas suposiciones, ambas lógicas LNP y LN son equivalentes y, en consecuencia, el permiso fuerte es equivalente al permiso débil. Y esto es así, ya que un análogo del principio $(Op \leftrightarrow \sim P \sim p)$ es efectivamente válido en LNP bajo las condiciones de coherencia y completitud del sistema normativo S (Alchourrón 2021b: 89-91).

7. *La plenitud hermética del derecho*

Sin duda, es un gran mérito de Alchourrón y Bulygin haber mostrado, mediante el análisis lógico de un enunciado normativo (e. g., Op), todo el contenido conceptual que permanece oculto en el lenguaje ordinario. Más allá de los reparos que pueda ofrecer esa reconstrucción, no hay dudas acerca de su importancia para mostrar en qué forma el análisis lógico contribuye a comprender mejor las falencias de una idea tradicional: la plenitud hermética del derecho.

En general, los juristas asumen, como una verdad innegable del discurso normativo, el llamado *Principio de Clausura* (también

denominado como «Principio de Prohibición»), que puede enunciarse de la siguiente manera: *Todo lo que no está prohibido está permitido*. Por consiguiente, conforme a esta idea tradicional, el razonamiento jurídico podría mostrar que siempre los comportamientos humanos están regulados por el derecho. En otras palabras, dado que el principio de prohibición sería una verdad necesaria en el razonamiento jurídico, entonces el derecho carece de lagunas. Por ejemplo, Hans Kelsen mantuvo, a lo largo del desarrollo de la *Teoría pura del derecho*, las tesis de la exclusividad del derecho positivo y la exhaustividad del derecho en los sistemas jurídicos. Conforme a la *tesis de la exclusividad*, todo derecho es únicamente derecho positivo y, según la *tesis de la exhaustividad*, las normas jurídicas regulan a cualquier acción posible, ofreciendo siempre pautas de justificación para cualquier controversia. No ofreceré aquí una explicación de ambas tesis (ni de los cambios y matices que introdujo Kelsen a lo largo de su extensa obra) y solo diré que, para Kelsen, la completitud de los sistemas jurídicos no es un mero ideal racional; algo a lo que cualquier orden normativo positivo debería aspirar. Más bien, su tesis es que, por su propia naturaleza, los sistemas carecen de lagunas y, por tanto, los jueces siempre pueden resolver de manera justificada cualquier controversia.

Sin embargo, en la *Teoría pura*, las ideas acerca de la exclusividad y la exhaustividad son pilares de un edificio que soportan una importante tensión conceptual. Por una parte, el énfasis en normas creadas («puestas» o, mejor, *impuestas*) por las autoridades implica que el derecho se agota en esas normas positivas y que, más allá de este perímetro, existe una «esfera extra-normativa» de casos que no son regulados por el sistema jurídico. Pero, al asumir la exhaustividad del derecho, se sigue que cualquier controversia puede ser resuelta aplicando el orden jurídico. Conforme a esta idea, el derecho es un sistema normativo completo y, en verdad, las llamadas «lagunas» serían únicamente una ficción o un modo oblicuo de señalar que el derecho tiene que ser modificado para adecuarlo a una cierta pauta

valorativa (Kelsen 1979: 254-258; para una crítica acerca de la confusión entre cuestiones conceptuales y valorativas, véase la distinción entre lagunas normativas y lagunas axiológicas en Alchourrón y Bulygin 1974: 157-167).

Kelsen intenta resolver esta tensión de los límites del derecho señalando que el orden jurídico regula tanto positivamente como negativamente la conducta humana. Las calificaciones positivas (obligatorio, permitido, etc.) dependen de las soluciones expresamente previstas por las normas, pero la regulación negativa equivale a una permisión de las conductas que las normas no prohíben. En este sentido, Kelsen (1991: 31) sostiene:

Si distinguimos entre la regulación positiva y negativa de la conducta humana, toda conducta de una persona sujeta a un ordenamiento jurídico está jurídicamente regulada, ya sea positiva o negativamente. En este sentido, podemos hablar de la *clausura del orden jurídico*.

Alchourrón y Bulygin ofrecen una refutación del punto de vista clásico ejemplificado por Kelsen y su análisis merece una breve presentación. Según ellos, la proposición normativa «La acción p es obligatoria» es verdadera en relación con un sistema S si y solo si la norma ' Op ' es válida en el sistema S . Como ya se ha dicho, esa idea podría estar representada por los símbolos:

$$Op = 'Op' \in S$$

Del mismo modo, la prohibición de una acción p según un sistema S puede representarse de la siguiente manera:

$$PHp = 'Php' \in S$$

Sin embargo, hemos visto que la expresión «permitido» es ambigua, ya que puede referirse a dos situaciones muy diferentes (*i. e.*, dos hechos diferentes que hacen verdaderas proposiciones sobre un permiso jurídico). Por un lado, se utiliza la expresión « p está jurídicamente permitido» para describir el hecho de que ninguna norma en un sistema S prohíbe p (*Permiso débil*). Por otra parte, « p está jurídicamente permitido» también significa que explícita o

implícitamente una norma ha autorizado p en un sistema S (*Permiso fuerte*).

Permiso débil: una acción p está débilmente permitida en el sistema legal S si y solo si p no está prohibida en S . En símbolos:

$$Pwp = 'PHp' \notin S$$

Permiso fuerte. Una acción p está fuertemente permitida si y solo si p ha sido autorizada explícita o implícitamente por una autoridad jurídica, es decir, una norma que permite p pertenece al sistema S . En símbolos:

$$Psp = 'Pp' \in S$$

Por lo tanto, el principio de clausura «Todo lo no prohibido está permitido» (en adelante **PC**), que los juristas admiten como innegablemente verdadero, tiene dos interpretaciones de acuerdo con los dos significados de «permitido». La versión débil dice que una acción p está débilmente permitida en S si y solo si ninguna norma que prohíbe p pertenece a S , es decir:

PC(w): «Si p es una acción no prohibida en S , entonces p está débilmente permitida en S ».

En los símbolos, esta interpretación es $(\text{'Php'} \notin S \rightarrow Pwp)$. Sin embargo, en la medida en que «débilmente permitida p » solo significa, por definición, que p no ha sido prohibida, tal interpretación expresa una tautología, y este carácter analítico es evidente después de la sustitución de expresiones equivalentes:

PC(w'): «Si p es una acción no prohibida en S , p es una acción no prohibida en S ». En símbolos: $(\text{'Php'} \notin S \rightarrow \text{'Php'} \notin S)$.

Al igual que con cualquier otra tautología, esta verdad analítica no puede ser negada, pero no garantiza que un sistema jurídico sea completo. Esta expresión analíticamente verdadera solo dice que las acciones no prohibidas no están prohibidas en un cierto sistema jurídico, y esto es precisamente lo que sucede en los casos de lagunas jurídicas por la razón de que ninguna consecuencia normativa puede derivarse para esa acción p en el sistema S .

Una interpretación más prometedora del principio de PC surge del significado fuerte de «permitido». Por definición, « p está fuertemente permitida» significa que p se ha autorizado explícita o implícitamente en S , es decir, $Psp = 'Pp' \in S$. A este respecto, P dice:

PC: «Si p es una acción no prohibida en S , entonces p está fuertemente permitida en S ».

Esta interpretación fuerte puede representarse como: $(\text{'Php'} \notin S \rightarrow Psp)$. Tras la sustitución de la expresión equivalente, se obtiene $(\text{'Php'} \notin S \rightarrow \text{'Pp'} \in S)$. A diferencia de la interpretación débil, la verdad de la interpretación fuerte no es una cuestión de su significado, sino que en realidad depende del hecho de que las autoridades hayan permitido explícita o implícitamente acciones que son no prohibidas. Supongamos, por ejemplo, que un legislador decida que la pesca está prohibida el lunes y el viernes, pero permitió esa acción el resto de la semana. En este caso, nuestra autoridad permite explícitamente una determinada acción y, de acuerdo con esta norma, es cierto que la pesca está permitida en estos días. Existe un hecho legislativo contingente (es decir, la emisión de una norma) que garantiza la verdad de nuestra declaración sobre el permiso de la pesca.

Algunas diferencias importantes entre la interpretación fuerte y débil de PC se capturan en la siguiente tabla:

<i>Interpretación débil</i> ($\text{'Php'} \notin S \rightarrow Pwp$)	<i>Interpretación fuerte</i> ($\text{'Php'} \notin S \rightarrow Psp$)
Es analíticamente cierto	Su verdad depende de hechos contingentes
Su negación es necesariamente falsa	Su negación podría ser verdadera
Su verdad es compatible con la existencia de lagunas normativas	Su verdad no es compatible con la existencia de lagunas normativas
Ninguna contradicción normativa se deriva de la prohibición de una acción débilmente permitida	La prohibición de una acción fuertemente permitida produce una contradicción normativa

Por último, hay que mencionar dos casos especiales. Por un lado, una autoridad jurídica podría decidir de antemano el permiso de todas las acciones que no han sido prohibidas. Por ejemplo, el legislador podría emitir una *norma* de clausura según la cual se permitan acciones que no hayan sido prohibidas. En otras palabras, si una *norma* de clausura pertenece al sistema S , entonces también es cierto que no hay lagunas normativas en este sistema. Sin embargo, tal norma es contingente y, como cualquier otro hecho, su existencia no puede ser probada por la lógica.

Por otra parte, pueden surgir preguntas sobre las relaciones conceptuales entre los permisos fuertes y débiles en relación con la consistencia y la completitud de los sistemas jurídicos. Hay tres posibilidades que vale la pena mencionar. En primer lugar, en un sistema inconsistente S , una cierta acción p estaría fuertemente permitida, pero de este hecho no se deduce que p también está débilmente permitida en S . Por lo tanto, en una lógica de proposiciones normativas, la fórmula $(Psp \rightarrow Pwp)$ debe ser rechazada. En segundo lugar, la fórmula $(Pwp \rightarrow Psp)$ no es válida en una lógica de proposiciones normativas, ya que, en casos de lagunas normativas, su antecedente es cierto y su consecuente es falso. En tercer lugar, ambos conceptos de permiso se superpondrán solo si el sistema normativo regula sin antinomias todos los casos posibles. Es decir, la fórmula $(Psp \leftrightarrow Pwp)$ es verdadera solo si se refiere a un sistema normativo *ideal* (i. e., completo y consistente).

8. ¿Lógica jurídica?

Consideremos nuevamente la matriz del sistema normativo del viejo Código Civil argentino para el problema de la restitución de bienes inmuebles (i. e., las consecuencias lógicas de la base normativa suministrada por los artículos 2777 y 27778):

	BFE	BFA	TO	N1	N2
1	+	+	+		
2	¬	+	+	OR	
3	+	¬	+		
4	¬	¬	+		
5	+	+	¬		OR
6	¬	+	¬		OR
7	+	¬	¬		OR
8	¬	¬	¬		OR

Ya hemos señalado que, en la dogmática civil argentina, se discutió la solución del caso 1. Sin embargo, esta matriz muestra que en la sistematización de los artículos 2777 y 2778, los casos 3 y 4 son *lagunas normativas*, aun cuando esas situaciones no fueron consideradas problemáticas por los juristas argentinos. Probablemente, la explicación más plausible de ese desinterés es el consenso acerca de la obligatoriedad de restituir el inmueble en los casos 3 y 4, aun cuando no haya una solución explícita ni lógicamente implícita para ellos en este sistema. Ese consenso surge de un argumento de principio: la buena fe merece una especial protección y, por consiguiente, un caso de buena fe no puede encontrarse en peor posición que uno de mala fe. (Para una reformulación del concepto de laguna normativa que tenga en cuenta a los principios jurídicos, véase Ruiz Manero 2005: 123; también Atria 2005, Atienza 2009 y Bayón 2009). Dado que en el caso 2 el actual poseedor de buena fe a título oneroso está obligado a restituir el inmueble, con mayor razón debe hacerlo el adquirente de mala fe (casos 3 y 4). Sin embargo, la solución de los casos 3 y 4 también podría haberse obtenido mediante un argumento *a contrario sensu* a partir de los casos 7 y 8, dando primacía a la naturaleza onerosa de la transferencia. Si las diferencias entre los pares de casos (3-7) y (4-8) es exclusivamente la presencia o ausencia de título oneroso, podría argumentarse de la siguiente manera: si en caso de transferencias a título gratuito es obligatoria la

restitución (casos 7 y 8), entonces en casos en que la transferencia fuese a título oneroso, la restitución no es obligatoria (casos 3 y 4). En este argumento, el principio subyacente sería el de la mejor posición de los actos onerosos frente a los actos a título gratuito.

El conflicto que se genera en el caso 4 mediante la aplicación del argumento *a fortiori* y el argumento *a contrario sensu* pone de manifiesto que no son reglas válidas (al menos carecen de validez en el modo en que usualmente las aplican los juristas; al respecto, véase Alchourrón 2021a). El despliegue de las consecuencias lógicas de un sistema coherente preserva esa propiedad del sistema. Dado que el sistema del 2777 y 2778 es formalmente coherente, la derivación de soluciones incompatibles en el caso 4 no puede ser el resultado de la aplicación de reglas lógicamente válidas. Sin embargo, los juristas no están dispuestos a renunciar fácilmente a esos esquemas de argumentación y de allí que, con cierta frecuencia, se insista en la necesidad de elaborar una «lógica jurídica» que sea sensible a la flexibilidad de los argumentos jurídicos. Más allá de la retórica usual (y banal) acerca de la especificidad lógica del razonamiento jurídico, es importante subrayar una idea que concentra los heterogéneos argumentos de los juristas acerca de la peculiaridad de sus razonamientos: la insuficiencia y la implausibilidad de la lógica clásica para validar argumentos que los juristas emplean cotidianamente. Por ejemplo, he señalado que el argumento *a contrario sensu* carece de validez lógica, pero para los juristas parece irrenunciable. De allí que la lógica sería insuficiente para reconstruir los argumentos jurídicos usuales. Si la autoridad normativa establece que los mayores de dieciocho años pueden donar sus órganos, no parece necesario exigir que la autoridad introduzca una nueva norma expresando que los menores de dieciocho años *no pueden* realizar esa conducta. Para los juristas, esa norma ya estaría «implícita» y se pone de manifiesto mediante las herramientas usuales del razonamiento jurídico. Sin embargo, la plausibilidad de esa solución descansa en otras premisas (normalmente de índole valorativa), que sirven como genuino

fundamento de la conclusión. En ese caso, la tarea de la lógica es señalar la incorrección del argumento y mostrar el elenco de premisas que servirían para validar la conclusión. De ese modo, la lógica permite identificar mejor el alcance y fuerza de un argumento, evitando las confusiones valorativas y conceptuales que subyacen a la compleja tarea de integración del derecho.

Tal vez una de las mayores preocupaciones de los juristas frente a la lógica surge por el rechazo al *formalismo* (Hart 1994: 129-130 y 133-134). En este caso, se intenta evitar o bloquear la validez de consecuencias lógicas que la autoridad no ha considerado previamente. Por ejemplo, supongamos que una autoridad señala que, en caso de producirse p , es obligatorio R . La manera usual de representar a esa norma condicional sería: $(p \rightarrow OR)$. Este condicional admite el refuerzo del antecedente y, por ello, cuando p se produzca junto con cualquier otra circunstancia (*e. g.*, q), la consecuencia OR se mantiene. En otras palabras: dado que $(p \rightarrow OR)$ implica tanto a $((p \wedge q) \rightarrow OR)$ como a $((p \wedge \sim q) \rightarrow OR)$, no habría lugar para una excepción *implícita* ' q ', que desplace la calificación normativa.

Hay diferentes maneras de enfrentar a esa objeción. Por ejemplo, una posición escéptica acerca de la lógica de normas —como la defendida por Kelsen en su *Teoría general de las normas*— niega que las consecuencias lógicas de las normas válidas tengan también validez porque, precisamente, niega la posibilidad de relaciones deductivas entre normas (Kelsen 1991: 189-193).

Otra solución es la ofrecida por Joseph Raz. En opinión de Raz, una teoría adecuada del derecho tiene que dar cuenta no solo de la autoridad que *de facto* ejercen ciertos individuos en determinada comunidad, sino también de su pretensión de ser autoridad legítima (Raz 1995: 210-237). En casos en que una autoridad sea *legítima*, sus decisiones servirán para excluir las deliberaciones acerca de la corrección de sus exigencias. Ello significa que, para tomar en serio a una autoridad, los individuos tienen que reemplazar sus opiniones acerca de los méritos o deméritos de una cierta conducta y guiarse por

las decisiones de la autoridad legítima. De igual manera, las normas jurídicas formuladas solo se extienden a aquellas soluciones que razonablemente puedan atribuirse a decisiones de la autoridad. Por ello, admitir todas las consecuencias lógicas —que son infinitas— de las normas que formula una autoridad va más allá de una atribución razonable y, de ese modo, Raz concluye que una teoría adecuada del derecho no puede asumir la validez de todas las normas que son consecuencia lógica de otras normas válidas (Raz 1995: 226-230; para una crítica de esta posición, véase Navarro y Rodríguez 2014: 232 ss.). Más allá de las ideas específicas de Raz acerca de la autoridad del derecho, su posición no depende de suscribir un escepticismo acerca de la lógica de normas, sino más bien señala que es necesaria una adecuada *interpretación* de lo que la autoridad efectivamente ha ordenado o permitido. En otras palabras, el problema no residiría en la lógica, sino en la interpretación de las normas válidas.

Otra manera de superar esta dificultad es mediante una reconstrucción diferente de las conexiones entre circunstancias antecedentes y las consecuencias normativas. En esta alternativa, la conexión no es estricta, sino *derrotable*, que es lo mismo que asumir que el razonamiento jurídico no se evalúa conforme a los criterios lógicos clásicos, sino mediante criterios alternativos, que no permiten *el refuerzo del antecedente*. El *refuerzo del antecedente* es una ley de la lógica clásica (*i. e.*, una tautología) y su reemplazo o abandono indica que se utilizan unas reglas de inferencia diferentes a las de la lógica clásica. Cuando ese cambio se debe a una caracterización de la noción de consecuencia lógica que rechaza la *monotonidad*, la lógica que se utiliza se denomina «lógica no-monotónica», o también «lógicas derrotables», ya que al evitar el refuerzo del antecedente, se abre espacio a reconocer excepciones implícitas. En este tipo de lógicas, las relaciones condicionales no se representan mediante el condicional ordinario ‘ $\rightarrow$ ’, sino mediante una conectiva debilitada ‘ $>$ ’. Esta conectiva no indica una relación de condición suficiente entre antecedente y consecuente, sino una conexión «normal», que

cede frente a excepciones implícitas. Por ello, una expresión ' $p > q$ ' indica que p es *normalmente* suficiente para q .

A diferencia de las teorías clásicas de la argumentación jurídica, que no ofrecían una rigurosa reconstrucción de sus criterios de inferencia, los desarrollos contemporáneos de las lógicas derrotables muestran una notable sofisticación de su aparato conceptual. Este refinamiento tiene una especial importancia, ya que permite desplazar el debate desde un plano técnico a un plano filosófico. Es decir, la respuesta a las lógicas derrotables no se refiere a cuestiones de «falta de rigor lógico». Más bien, esas réplicas se elaboran en un plano conceptual, que exige revisar los criterios distintivos de la relación de consecuencia lógica. En este sentido, una de las notables contribuciones de Carlos Alchourrón a la lógica y la teoría del derecho es un análisis de los condicionales derrotables. Esta contribución ya está insinuada en la obra conjunta con Eugenio Bulygin sobre los sistemas normativos (Alchourrón y Bulygin 1974: 140-144), pero adquiere un gran desarrollo en sus últimas contribuciones (recopiladas en Alchourrón 2010).

La estrategia de Alchourrón es mostrar que no es posible rechazar la noción de consecuencia monotónica sin debilitar extraordinariamente la capacidad inferencial. En particular, si se abandona la ley del refuerzo del antecedente, entonces también hay que modificar *Modus Ponens*, que es una de las características distintivas de la relación condicional. Pero, con todo, su objetivo central es mostrar la equivalencia entre el proceso de revisión de la base normativa (que puede ser entendido como un problema interpretativo) y el debilitamiento de las relaciones condicionales (que es un problema lógico). En este sentido, la afirmación «si p , entonces es normalmente obligatorio q » (*i. e.*, $(p > Oq)$) puede entenderse como una manera abreviada de afirmar que si pudiésemos revisar racionalmente el antecedente p , entonces se mantendría una correlación estricta con Oq . La definición de la relación derrotable entre p y Oq sería entonces la siguiente:

$$(p > Oq) = \int p \rightarrow Oq$$

Esta fórmula sostiene que la revisión interpretativa de p (i. e., ' $\int p$ ') es condición suficiente para ' Oq '. Dado que una condición de racionalidad de esa revisión es que se trate de una *interpretación* (y no de una lisa y llana sustitución) de la información de la premisa ' p ', hay que admitir que la revisión de ' p ' implica a p . Es decir: $\int p \rightarrow p$. De este modo, Alchourrón muestra que en el condicional debilitado o derrotable, ' p ' no expresa todo el contenido conceptual, sino que es una condición necesaria para ' $\int p$ ' y, al ser ' $\int p$ ' una condición suficiente para ' Oq ', la premisa ' p ' es una forma mutilada de argumento. En esta reconstrucción, ' p ' es una condición necesaria de una condición suficiente para ' Oq ', es decir: p no es una condición suficiente, sino una condición *contribuyente*.

La conclusión de Alchourrón es que la expansión del contenido conceptual de las premisas (revisión interpretativa) produce los mismos resultados que el cambio de una noción clásica de consecuencia lógica por otra noción de consecuencia derrotable (Alchourrón 2010: 141-154). Por consiguiente, los juristas no necesitan abandonar la lógica clásica —i. e., buscar lógicas derrotables—, sino refinar las revisiones interpretativas que dan lugar a las consecuencias implausibles.

9. Conclusiones

En este trabajo he tratado de mostrar dos tipos de razones relevantes para responder al interrogante acerca de qué aporta a un jurista una mejor comprensión de la lógica contemporánea.

Por una parte, un mejor conocimiento de la lógica sirve para adecuar nuestras expectativas a lo que esta disciplina efectivamente puede ofrecer en el campo del derecho, dejando de lado esperanzas infundadas (al respecto, véase la polémica entre Haack y Bulygin en Haack 2007 y Bulygin 2008). En este sentido, con cierta frecuencia se

apela a la lógica para justificar que los sistemas jurídicos regulan cualquier caso posible y que, por consiguiente, no hay genuina discreción judicial al momento de la aplicación del derecho. Sin embargo, esta visión «logicista» del derecho, comúnmente denominada «formalismo», es equivocada y la lógica no puede garantizar que el derecho regule de manera completa y coherente cualquier caso posible. Por otra parte, un mejor conocimiento de lógica sirve para clarificar el aparato conceptual que utiliza la ciencia jurídica y para refinar el control de los razonamientos jurídicos. Así, aun cuando fuese verdad que «la vida del derecho no ha sido la lógica, sino la experiencia» (Holmes 1882: 1), nada impide utilizar provechosamente los recursos de la lógica contemporánea para reconstruir mejor las sutilezas del razonamiento jurídico (Alchourrón 2021a) y la estructura conceptual de la ciencia jurídica (Alchourrón 2000).

Finalmente, concluiré señalando, de manera más bien dogmática, que la utilidad de la lógica en el derecho requiere no solo de un mejor adiestramiento formal por parte de los juristas, sino también de una solución convincente a importantes desafíos que enfrenta la misma lógica de normas. Por ejemplo, es necesario un avance sustancial sobre las paradojas deónticas, la clarificación de las relaciones entre normas y calificaciones deónticas provisionales o concluyentes, la representación de normas condicionales, etc. (para una presentación de esas dificultades, véase Navarro y Rodríguez 2014). Por supuesto, esa tarea de clarificación filosófica no puede ser emprendida en este ensayo, pero no es posible ignorar al menos dos cuestiones pendientes de notable relevancia. Por una parte, la fundamentación de una genuina lógica de normas y, por otra parte, la validez de las normas jurídicas lógicamente derivadas. Aunque ambas cuestiones están relacionadas, cada una de ellas requiere argumentos específicos, ya que del mero hecho de que existan genuinas relaciones lógicas entre normas no se sigue que todas las normas derivadas son también válidas en el sistema jurídico.

Referencias bibliográficas

- Aguiló, Josep (1994), «La derogación en pocas palabras»: *Anuario de Filosofía del Derecho* XI: 407-418.
- Alchourrón, Carlos E. (1993), «Philosophical Foundations of Deontic Logic and the Logic of Defeasible Conditionals», en John Meyer y Roel Wieringa, (eds.), *Deontic Logic in Computer Science: Normative System Specification*, Nueva York: Wiley & Sons: 43-84.
- Alchourrón, Carlos E. (1995), «Concepciones de la lógica», en Carlos E. Alchourrón *et al.* (eds.), *Lógica*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid: Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 11-48.
- Alchourrón, Carlos E. (2000), «Sobre derecho y lógica»: *Isonomía* 13: 11-33.
- Alchourrón, Carlos E. (2010), en J. J. Moreso y J. L. Rodríguez (eds.), *Fundamentos para una teoría general de los deberes*, Madrid: Marcial Pons.
- Alchourrón, Carlos E. (2018), «G. H. von Wright y los desarrollos de la lógica deóntica», en Eugenio Bulygin, *Lógica deóntica, normas y proposiciones normativas*, ed. de Pablo Navarro, Giovanni R. Ratti y Jorge L. Rodríguez, Madrid: Marcial Pons: 47-70.
- Alchourrón, Carlos E. (2021a), «Los argumentos jurídicos *a fortiori* y *a pari*», en Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin, *Análisis lógico y derecho*, Madrid: Trotta: 49-68.
- Alchourrón, Carlos E. (2021b), «Lógica de normas y lógica de proposiciones normativas», en Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin, *Análisis lógico y derecho*, Madrid: Trotta: 69-107.
- Alchourrón, Carlos E. y Bulygin, Eugenio (1974), *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*, Buenos Aires: Astrea.
- Alchourrón, Carlos E. y Bulygin, Eugenio (1979), *Sobre la existencia de las normas jurídicas*, Valencia (Venezuela): Universidad de Carabobo.
- Alchourrón, Carlos E. y Bulygin, Eugenio (2021), «Sobre el concepto de orden jurídico», en Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin, *Análisis lógico y derecho*, Madrid: Trotta: 417-430.
- Atienza, Manuel (2006), *El derecho como argumentación*, Madrid: Ariel.
- Atienza, Manuel (2009), «Sobre ‘creación judicial de derecho’ de Eugenio Bulygin», en Eugenio Bulygin *et al.*, *Problemas lógicos en la teoría y práctica del derecho*, Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo: 95-126.
- Bayón, Juan Carlos (1996), «Deber jurídico», en Francisco Laporta y Ernesto Garzón Valdés (eds.), *El derecho y la justicia*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid: Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Bayón, Juan Carlos (2009), «Sobre el principio de prohibición y las condiciones de verdad de las proposiciones normativas», en Eugenio Bulygin *et al.*, *Problemas lógicos en la teoría y práctica del derecho*, Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo: 27-74.
- Bulygin, Eugenio (1978), «Omnisciencia, omnipotencia y libertad», en *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* 10: 33-55.
- Bulygin, Eugenio (1995), «Lógica deóntica», en Carlos E. Alchourrón *et al.* (eds.), *Lógica*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 129-142.
- Bulygin, Eugenio (2008), «What Can One Expect from Logic in the Law? (Not Everything, but More than Something. A Reply to Susan Haack)»: *Ratio Iuris* 21: 150-156.
- Bulygin, Eugenio (2018), «La lucha de G. H. von Wright y C. E. Alchourrón con la lógica deóntica», en Eugenio Bulygin, *Lógica deóntica, normas y proposiciones normativas*, ed. de

- Pablo Navarro, Giovanni R. Ratti y Jorge L. Rodríguez, Madrid: Marcial Pons: 71-88.
- Caracciolo, Ricardo (1988), *El sistema jurídico. Problemas actuales*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Copi, Irving y Cohen, Carl (2017), *Introducción a la lógica*, México: Limusa.
- Ferrer, Jordi y Rodríguez, Jorge L. (2011), *Jerarquías normativas y dinámica de los sistemas jurídicos*, Madrid: Marcial Pons.
- Gómez Torrente, Mario (2004), «La noción de consecuencia lógica», en Raúl Orayen *et al.*, *Filosofía de la lógica*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid: Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas: 143-178.
- Grayling, A. C. (1997), *An Introduction to Philosophical Logic*, 3.^a ed., Oxford: Oxford University Press.
- Guastini, Riccardo (2017), «Explicit vs. Tacit Derogation»: *Analisi e Diritto*: 213-220.
- Guibourg, R., Echave, T. y Urquijo, M. E. (1986), *Lógica, proposición y norma*, Buenos Aires: Astrea.
- Haack, Susan (1978), *Philosophy of Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haack, Susan (2007), «On Logic in the Law: Something but not All»: *Ratio Iuris* 20: 1-31.
- Hart, H. L. A. (1994), *The Concept of Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Hilpinen, Risto y Føllesdal, Dagfinn (1971), «Deontic Logic: an Introduction», en Risto Hilpinen (ed.), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, Dordrecht: Reidel: 1-35.
- Holmes, Oliver Wendell (1882), *The Common Law*, Londres: MacMillan & Co.
- Hospers, John (1997), *An Introduction to Philosophical Analysis*, 4.^a ed., Nueva York: Routledge.
- Jørgensen, Jørg (1937-1938), «Imperatives and Logic»: *Erkenntnis* 7: 288-298.
- Kelsen, Hans (1979), *Teoría Pura del Derecho*, 2.^a ed., México: UNAM.
- Kelsen, Hans (1991), *General Theory of Norms*, Oxford: Oxford University Press.
- Klatt, Matthias (2008), *Making the Law Explicit*, Oxford: Hart.
- Kneale, William y Kneale, Martha, E. (1972), *El desarrollo de la lógica*, Madrid: Tecnos.
- Makinson, David (1991), «On a Fundamental Problem of Deontic Logic», en P. McNamara y H. Prakken (eds.), *Norms, Logics and Information Systems*, Ámsterdam-Berlín-Oxford-Tokio-Washington D. C.: IOS Press: 29-54.
- Moore, George Edward (1903), *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreso, José J., Navarro, Pablo E. y Redondo, M. Cristina (1992), «Argumentación jurídica, lógica y decisión judicial»: *Doxa* 11: 247-262.
- Navarro, Pablo E. y Rodríguez, Jorge L. (2014), *Deontic Logic and Legal Systems*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Nino, Carlos S. (1985), *La validez del derecho*, Buenos Aires: Astrea.
- Nino, Carlos S. (1993), «Respuesta a J. J. Moreso, P. E. Navarro y M. C. Redondo»: *Doxa* 13: 261-264.
- Prior, Arthur (1949), *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Quine, Willard van Orman (1958), *Methods of Logic*, 2.^a ed., Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Raz, Joseph (1995), «Authority, Law and Morality», en *Ethics in the Public Domain*, Oxford: Oxford University Press: 210-237.

- Rodríguez, Jorge L. (2002), *Lógica de sistemas normativos*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Ross, Alf (1941), «Imperatives and Logic»: *Theoria* 7: 53-71.
- Ruiz Manero, Juan (2005), «Algunas concepciones del derecho y sus lagunas», en Fernando Atria *et al.*, *Lagunas en el derecho*, Madrid: Marcial Pons: 103-126.
- Sauca, J. M. (2001), *Cuestiones lógicas en la derogación de normas*, México: Fontamara.
- Soeteman, Arend (1989), *Logic in Law*, Dordrecht: Kluwer.
- Tarski, Alfred (1956), «On Some Fundamental Concepts of Metamathematics», en *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford: Oxford University Press.
- Von Wright, Georg Henrik (1951), «Deontic Logic»: *Mind* 60: 1-15.
- Von Wright, Georg Henrik (1957), «Preface», en *Logical Studies*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Von Wright, Georg Henrik (1963), *Norm and Action*, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Von Wright, Georg Henrik (1976), *Un ensayo de lógica deóntica y la teoría general de la acción*, México: UNAM.
- Von Wright, Georg Henrik (1993a), «Logic and Philosophy in the Twentieth Century», en *The Tree of Knowledge*, Nueva York: Brill.
- Von Wright, Georg Henrik (1993b), «Analytic Philosophy: a Historico-Critical Survey», en *The Tree of Knowledge*, Nueva York: Brill.
- Von Wright, Georg Henrik (2016), «¿Lógica sin verdad?»: *Doxa* 39: 21-34.
- Von Wright, Georg Henrik (2021), «Prólogo», en Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin, *Análisis lógico y derecho*, Madrid: Trotta: 23-26.
- Weston, Anthony (1994), *Las claves de la argumentación*, Madrid: Ariel.

* Conicet, Argentina.

LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA Y EL DERECHO

*Andrés Páez**

La investigación científica y el razonamiento probatorio judicial tienen un elemento fundamental en común: ambos son razonamientos inductivos. Como tales, comparten dos características básicas. En primer lugar, ambos tipos de razonamiento operan bajo condiciones de incertidumbre: nunca es posible tener certeza absoluta sobre sus resultados, ya sea la verdad de una hipótesis científica o de una decisión judicial. La conclusión de cualquier razonamiento científico o judicial siempre es refutable, es decir, siempre puede aparecer una nueva prueba o evidencia que ponga en entredicho proposiciones que en apariencia ya han sido firmemente establecidas. En segundo lugar, ambos tipos de razonamiento tienen una estructura corroborativa: a partir de una serie de pruebas o evidencias se intenta establecer el grado de confirmación que estas le confieren a una hipótesis, ya sea científica o judicial. Además, en ambos campos es necesario establecer umbrales de prueba o confirmación que las hipótesis deben superar para que sirvan de base a diferentes decisiones prácticas y teóricas. Y finalmente, tanto juristas como científicos saben que el poder probatorio o confirmatorio de la evidencia depende de su relevancia a la luz de una hipótesis y de su confiabilidad intrínseca. Así como un experimento debe cumplir ciertos requisitos para que sirva de evidencia corroborativa a favor o en contra de una hipótesis, las pruebas judiciales también están sujetas a requisitos fijados por la ley para ser admitidas en un proceso y valoradas positivamente.

El estudio de estos dos aspectos del razonamiento inductivo en la ciencia ha ocupado las reflexiones de los filósofos durante los últimos setenta años, desde el surgimiento de la filosofía de la ciencia como

una rama independiente y vigorosa de la filosofía después de la Segunda Guerra Mundial. En este capítulo me centraré en estos dos problemas puntuales, pero cada uno de ellos me obligará a referirme a otros problemas aledaños. Pero antes de comenzar el estudio de estos aspectos, es necesario considerar una pregunta que ocupó las reflexiones de los filósofos de la ciencia durante gran parte del siglo pasado, a saber, la pregunta por los criterios de demarcación entre la ciencia y la pseudociencia. Es una pregunta análoga a la que se debe hacer un agente judicial en el momento de determinar si una prueba pericial cumple con los criterios de cientificidad para ser admitida en un proceso. Esta pregunta ocupará la [sección inicial](#) del capítulo y las siguientes dos secciones se ocuparán de la [incertidumbre del razonamiento inductivo](#) y de la [estructura corroborativa de la investigación](#). En una [sección final](#) me ocuparé de otro tema de crucial importancia en la filosofía de la ciencia y que puede ser de gran interés para los juristas: la naturaleza de la explicación. ¿Cómo se debe entender la relación explicativa entre una hipótesis y un hecho que pretendamos explicar? ¿Cómo valorar el poder explicativo de una hipótesis? Estas preguntas nos obligarán a estudiar algunos aspectos básicos del razonamiento causal y probabilístico.

Es importante aclarar que la filosofía de la ciencia incluye muchos más temas de los que puedo tratar en este capítulo. Lo que presento aquí es una selección de problemas que considero fundamentales para entender la cercanía entre el razonamiento científico y el jurídico. No me ocuparé de temas como la naturaleza de las leyes científicas, el progreso de la ciencia y el cambio teórico, los factores sociales y políticos que afectan el desarrollo de la ciencia, la distinción entre hechos y valores, el problema metafísico del realismo y el reduccionismo, y muchos otros que son tratados en libros especializados sobre el tema¹.

1. *El criterio de demarcación*

Entre los años 1924 y 1936 se conformó en la Universidad de Viena un grupo de científicos y filósofos interesados en los problemas de fundamentación de las ciencias naturales y formales. Generalmente se considera que este grupo, conocido como el Círculo de Viena, constituye el comienzo de la filosofía de la ciencia contemporánea (Kraft 1953/1986). Una de las motivaciones principales de los miembros del Círculo era eliminar el discurso metafísico de la filosofía. Para tal efecto desarrollaron un criterio de significatividad cognoscitiva que separaría inequívocamente a las ciencias naturales de la metafísica y de cualquier otro discurso no conducente al conocimiento. El criterio exigía que cualquier proposición cognoscitivamente significativa debía ser empíricamente verificable en principio. Esta exigencia suena completamente razonable, pero en realidad solo conduce a otra pregunta: ¿qué significa verificar empíricamente un enunciado? Y es en torno a esa pregunta que giraron las discusiones acerca del criterio de demarcación entre ciencia y metafísica.

La verificación empírica se planteó como una tesis semántica: una proposición solo tiene significado cognoscitivo, y por lo tanto puede ser parte del acervo científico, si es posible establecer su verdad o falsedad a través de la experiencia. A. J. Ayer lo expresa de la siguiente manera:

Decimos que una frase es factualmente significativa para toda persona dada, siempre y cuando esta persona conozca cómo verificar la proposición que la frase pretende expresar, es decir, si conoce qué observaciones la inducirán, bajo ciertas condiciones, a aceptar la proposición como verdadera, o a rechazarla como falsa (Ayer 1936/1984: 38).

Si el criterio de verificación es entendido en un sentido fuerte, como la verificación definitiva de un enunciado, tal y como lo planteaba Moritz Schlick (1930/1965), nos encontramos con un problema irresoluble: sería imposible verificar cualquier enunciado general como «Todos los hombres son mortales» o cualquier ley de la naturaleza. Como señala Carnap: «Los enunciados de la ciencia

(empírica) son tales que nunca pueden ser definitivamente aceptados o rechazados. Solo pueden ser confirmados o desconfirmados en un cierto grado» (1936/2016: 485). Ante esta objeción, Schlick (1931/1979), siguiendo a Wittgenstein (1921/1973), adoptó la posición de que los enunciados universales o generales simplemente carecen de significado cognoscitivo, una posición muy poco intuitiva que les niega a las leyes de la ciencia el estatus de proposiciones significativas. Otros, como Carnap y Neurath, optaron por debilitar el criterio de verificación y exigir únicamente que las proposiciones sean confirmadas empíricamente en algún grado, como veremos en la [sección 3](#).

Sin embargo, incluso esta versión débil del criterio de verificación resultó inadecuada, pues era demasiado estricta y demasiado laxa a la vez, es decir, excluía proposiciones con significado cognoscitivo y permitía que se colaran proposiciones metafísicas. Por ejemplo, una proposición como «Existen los unicornios» es verificable y, por ende, cognoscitivamente significativa. Pero su negación, «No existen los unicornios», no es cognoscitivamente significativa porque es imposible verificar empíricamente la no existencia de algo. Resulta por lo menos paradójico que una proposición sea significativa pero su negación no². En cualquier caso, hacia los años cincuenta del siglo pasado los filósofos de la ciencia habían abandonado por completo el intento de trazar los límites de la ciencia en términos de un criterio de verificación empírica.

Carnap (1928/1988) había intentado previamente un camino diferente para establecer un criterio de significado cognoscitivo. Su idea era que todo enunciado científico debía ser reducible a enunciados que solo se refirieran a la experiencia inmediata del ser humano. Si un concepto o un objeto teórico no es reducible de este modo, no tiene contenido empírico y por lo tanto no es científico. El problema es que muchos términos en las ciencias, e incluso en la vida cotidiana, no son reducibles a un lenguaje observacional. Por ejemplo, el término «frágil» es un término disposicional. Una figura de

porcelana es frágil así no exista ninguna experiencia empírica presente o pasada que nos indique que ese objeto en particular se puede romper fácilmente. Solo en una situación contrafáctica, por ejemplo, si hubiéramos de arrojarla con fuerza contra el piso, podríamos verificar que el objeto se rompe fácilmente. Pero como los contrafácticos por definición no son reducibles a experiencias presentes o pasadas, parecería que el término «frágil» no tiene un significado cognoscitivo. Lo mismo ocurre con muchos términos teóricos en física, como el de temperatura, cuyas definiciones son establecidas en términos puramente contrafácticos.

Durante la década de 1930, Karl Popper también se interesó en el problema de la demarcación, e incluso afirmó que «su solución es la clave de la mayoría de los problemas fundamentales de la filosofía de la ciencia» (1962/1983: 67). Popper nunca fue miembro del Círculo de Viena, pero estuvo en contacto con varios de sus miembros. Su aproximación al problema de la demarcación es aparentemente la opuesta a la de Carnap y Schlick. En lugar de buscar casos que verifiquen una hipótesis, según Popper, el carácter científico de una hipótesis está determinado por la posibilidad de encontrar experiencias que la refuten, de ponerla a prueba experimentalmente. Si una teoría es irrefutable por la experiencia, simplemente no hace parte de la ciencia. En términos de Popper, la racionalidad de la ciencia reside en el hecho de que sus teorías sean susceptibles de ser criticadas, es decir, que puedan ser puestas a prueba e incluso refutadas. Según Popper, la actividad probatoria en la ciencia está basada en el principio lógico conocido como *modus tollens*: si P implica lógicamente a Q , y Q es falsa, entonces P tiene que ser falsa. Aplicado al ámbito de la ciencia, la idea es que, si una hipótesis implica lógicamente una observación empírica o un resultado experimental, y la observación o el resultado no es el esperado, entonces la hipótesis original tiene que ser falsa y queda refutada. Si la observación o el resultado esperado se da, la teoría seguirá siendo aceptada por el momento, pero debe ser puesta a prueba nuevamente.

Al superar la prueba, la teoría queda «corroborada», en la terminología de Popper, pero no confirmada. El grado de corroboración es solamente una medida del número y la severidad de las pruebas a las que ha sido sometida una teoría, pero no nos da razones para creer que es verdadera.

Al igual que el criterio de verificación, el criterio de falsación propuesto por Popper también resultó ser demasiado estricto y demasiado laxo a la vez. Por ejemplo, no es claro que bajo este criterio la teoría de la evolución sea falsable y, por ende, científica. Popper mismo vaciló al respecto (cf. Popper 1976: 168; 1978: 344). Y una teoría pseudocientífica que haga afirmaciones empíricas falsas, como que la Tierra es plana, es refutable (Laudan 1983: 121), pero si adoptamos el criterio de Popper, el terraplanismo resultaría ser una teoría científica. Pero el problema fundamental del falsacionismo es que asume que los resultados experimentales son deducidos directamente de las teorías, sin tener en cuenta que dicha deducción requiere de muchas hipótesis auxiliares. Cuando ocurre un resultado experimental negativo, la falla pudo haber sido causada por la falsedad de la hipótesis principal, pero también pudo ser el resultado de una hipótesis auxiliar falsa. El resultado experimental negativo pone en duda al conjunto de hipótesis involucradas, pero no nos permite culpabilizar a ninguna en particular. Volveré sobre este problema en la [sección 3](#).

Hoy en día existe un consenso entre los filósofos de la ciencia según el cual es inútil buscar un criterio de demarcación que imponga condiciones necesarias y suficientes para clasificar a una proposición como científica (Laudan 1983). Eso no significa que no sea importante, tanto en términos teóricos como prácticos, establecer una demarcación, pero esta debe estar basada en criterios más pragmáticos y sociales, que tomen como punto de referencia las prácticas científicas reales y el carácter institucional de la enseñanza y la investigación científica (Kuhn 1974, Dupré 1993, Pigliucci 2013). En gran medida este giro significa abandonar el propósito normativo que

perseguían Popper y los miembros del Círculo de Viena, y adoptar un criterio más descriptivo.

¿Qué ha hecho el derecho ante esta diversidad de criterios de demarcación entre ciencia y pseudociencia? En los Estados Unidos, hasta 1993 primó a nivel federal el llamado *Estándar Frye* (*Frye v. United States* 1923), que indicaba que un testimonio pericial basado en alguna técnica científica es aceptable si dicha técnica es generalmente aceptada dentro de la comunidad científica relevante. El criterio apela a las prácticas científicas y no introduce criterios normativos para demarcar el conocimiento científico³. El criterio de científicidad introducido en *Daubert v. Merrell Dow Pharmaceuticals, Inc* (1993), que reemplazó a *Frye* a nivel federal, es muy diferente. Exige que el juez determine si las conclusiones a las que llegue un testigo experto fueron alcanzadas utilizando un método científico válido y, por ende, confiable. Para tal fin sugiere cuatro criterios: *i*) la falsabilidad, es decir, el criterio de demarcación de Popper; *ii*) la tasa de error potencial o conocida; *iii*) publicaciones con revisiones de pares, y *iv*) aceptación en la comunidad relevante, como lo establecía *Frye*. La inclusión de la falsabilidad entre los criterios no parece tener ninguna relación con el propósito de encontrar conocimiento confiable, como lo ha señalado Susan Haack citando a Popper:

El grado de corroboración de una teoría representa su desempeño pasado únicamente, y «no nos dice nada en absoluto acerca de su desempeño futuro, o acerca de la ‘confiabilidad’ de la teoría». Incluso la teoría mejor probada «no es ‘confiable’» (Popper 1972: 18, 22) —ies tanto el desprecio de Popper hacia el concepto de confiabilidad que incluso se rehúsa a utilizar la palabra sin ponerla entre comillas como recurso de precaución! (Haack 2013: 169).

Como bien lo señala Haack, es un error establecer una equivalencia entre «científico» y «confiable». Es evidente que el derecho requiere tanto pruebas confiables como herramientas analíticas para poder determinar la validez de complejas pruebas epidemiológicas, toxicológicas y financieras, por nombrar algunas. Pero la lección es que cualquier solución del problema de la demarcación entendido

como la determinación de criterios de validez empírica no soluciona automáticamente el problema de la confiabilidad de la prueba. Se requieren análisis independientes para cada uno.

2. *La incertidumbre del razonamiento inductivo*

Durante la Antigüedad y gran parte de la modernidad, la ciencia o filosofía natural estuvo asociada con un tipo de conocimiento necesariamente verdadero. Por ejemplo, el intento de Descartes de encontrar las raíces del árbol de la ciencia descrito en el prefacio de *Los principios de la filosofía* (1644/1995) no es más que un intento de encontrar una garantía absoluta de que toda proposición derivada de esos cimientos indubitables será necesariamente verdadera. El modelo que guía el desarrollo de la ciencia durante el siglo XVII es el método axiomático-deductivo utilizado por Euclides en los *Elementos*. A partir de verdades autoevidentes o axiomas debe ser posible derivar *deductivamente* todo el conocimiento posible, el cual tendría el mismo estatus de los teoremas de la geometría, es decir, su verdad, estaría probada. La influencia del método axiomático-deductivo se puede ver en la obra de Copérnico, Kepler, Galileo y Newton.

Durante el siglo siguiente la idea de que la ciencia empírica puede llevar a un conocimiento necesariamente verdadero comienza a tambalearse, en particular, como consecuencia de la obra de David Hume. En el *Tratado de la naturaleza humana* (1739), Hume pone en duda uno de los pilares fundamentales de cualquier construcción axiomática de la ciencia: el Principio de Causalidad. Según Hume, es imposible probar que «todo tiene una causa», como lo afirma el principio. Su argumento es muy sencillo. Es perfectamente posible imaginar que un objeto comience a existir sin causa, que se materialice espontáneamente en alguna parte. Pero la imaginación solo puede concebir aquello que no es intrínsecamente contradictorio. Por lo tanto, no hay nada contradictorio en que un objeto comience a existir

sin causa; en consecuencia, el principio de causalidad no es necesariamente verdadero.

El desmoronamiento del principio de causalidad no prueba por sí solo que el conocimiento empírico no pueda ser necesariamente verdadero. Pero el problema de la inducción planteado por Hume en esa misma obra sí logra ese cometido. Veamos en qué consiste el problema. Generalmente pensamos que las observaciones que hemos hecho de un fenómeno justifican inferencias acerca de casos futuros y no observados de ese mismo fenómeno. Por ejemplo, he visto repetidas veces que si dejo un cubo de hielo a temperatura ambiente en la cocina de mi casa, después de un rato se derrite. La observación repetida de este fenómeno parece justificar mi conclusión general de que un cubo de hielo se derrite en poco tiempo si es dejado a temperatura ambiente dentro de un hogar. Lo mismo ocurre en nuestros razonamientos causales, que son, según Hume, los únicos que nos permiten ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y nuestros sentidos. Hemos visto que siempre que ocurre A, ocurre B. Esta conjunción constante me lleva a pensar que la próxima vez que ocurra A, estaré justificado en inferir la ocurrencia de B. El paso de observaciones particulares a conclusiones o leyes generales, la inferencia del efecto a partir de la causa, o de la causa a partir del efecto, son casos de razonamientos inductivos. Pero ¿qué tan justificado estoy al aceptar esa conclusión general, o al inferir el efecto o la causa? Esta es la pregunta que formula Hume en el *Tratado*. Y su respuesta es que mi razonamiento inductivo no está, ni puede estar justificado.

Hume presenta el argumento contra la validez de las inferencias inductivas en forma de dilema. Un argumento inductivo puede ser demostrativo, si depende enteramente del entendimiento y es *a priori*, o probable, si depende de la imaginación y está basado en la experiencia. Si es demostrativo, su conclusión debería seguirse necesariamente de la verdad de las premisas; si es probable, las observaciones solo aumentarían la probabilidad de la conclusión, pero

no sería posible afirmar su verdad. Ahora bien, si fuera un argumento demostrativo, tendría la siguiente estructura:

Hemos observado la conjunción constante de A seguido de B.

Ha ocurrido A.

Por lo tanto, va a ocurrir B.

Este argumento es deductivamente inválido porque las premisas pueden ser verdaderas y la conclusión falsa. Para que la verdad de la conclusión se siga necesariamente de la verdad de las premisas, tendríamos que presuponer la uniformidad de la naturaleza como una premisa adicional. Por otra parte, si el argumento inductivo tiene una estructura probabilística, ocurriría algo semejante. La conclusión ya no sería que va a ocurrir B, sino que *muy probablemente* va a ocurrir B. Pero nuestro juicio acerca de la alta probabilidad de B depende de que la probabilidad de ocurrencia de las cosas en el mundo no cambie repentinamente, es decir, depende de nuevo del principio de uniformidad de la naturaleza.

El problema, dice Hume, es que el principio de uniformidad de la naturaleza no puede ser demostrado ni *a priori* ni a partir de la experiencia. No puede ser demostrado *a priori* porque «podemos al menos concebir un cambio en el curso de la naturaleza, y ello prueba suficientemente que tal cambio no es absolutamente imposible» (Hume 1739/1988: 103). Y no puede ser demostrado *a posteriori* porque sería circular apelar a las regularidades observadas hasta el momento como base para un argumento inductivo que concluya que la naturaleza siempre es uniforme. La inducción como regla de inferencia no puede ser justificada con un argumento que apela a la inducción misma. En resumen, la uniformidad de la naturaleza es un principio que se asume en todos nuestros razonamientos inductivos, pero que, al carecer de justificación, los convierte en razonamientos sin justificación alguna.

Durante los casi tres siglos desde la publicación del *Tratado*, muchos filósofos han intentado solucionar el problema de la inducción, es decir, encontrar una garantía de certeza para nuestros razonamientos empíricos, pero no es exagerado decir que todos estos intentos han fracasado. Otro grupo de filósofos ha intentado una disolución del problema, restándole importancia a su carácter circular (Lange 2011), por ejemplo, o atacando la idea de que tenga sentido indagar por la justificación de una inferencia inductiva (Wittgenstein 1953/2021: 163 s.). Hume mismo afirma que su crítica a la inducción es meramente filosófica, y que la naturaleza siempre se encargará de convencernos de la verdad de las conclusiones empíricas a las que lleguemos:

Tampoco hemos de temer que esta filosofía, al intentar limitar nuestras investigaciones a la vida común, pueda jamás socavar los razonamientos de la vida común y llevar sus dudas tan lejos como para destruir toda acción, además de toda especulación. La naturaleza mantendrá siempre sus derechos y, finalmente, prevalecerá sobre cualquier razonamiento abstracto (Hume 1748/1980: 64).

Ahora bien, al [comienzo de este capítulo](#) afirmé que el razonamiento probatorio es un tipo de razonamiento inductivo. Debemos examinar ahora en qué sentido lo es y cómo afecta el problema de la inducción al derecho. En primer lugar, en un proceso judicial se debe hacer una inferencia a partir de pruebas «observables» en algún sentido, a hechos que no lo son. Por ejemplo, a partir de las laceraciones sufridas por una niña, un juez infiere el maltrato infantil al que fue sometida, y del cual no fue testigo. Muchas veces estas inferencias están basadas en analogías, comparando casos que presentan similitudes notables y apelando a una especie de principio de uniformidad que lleva al juez a pensar que en este caso ha ocurrido algo semejante a los casos previamente juzgados. El decisor también debe hacer inferencias causales, que son el caso más común de inferencia inductiva. En todos estos escenarios, las conclusiones a las que llega el decisor están lejos de ser necesariamente verdaderas. Son inferencias derrotables (Bayón 2001), es decir, que pueden ser

invalidadas por el descubrimiento de información adicional⁴. Puede que dicha información refutadora no exista; es posible que la conclusión a la que llega el juez a través del razonamiento inductivo sea verdadera. Pero el punto de Hume es que no es posible *demonstrar* que lo sea. Tampoco es posible asignarle una probabilidad definitiva por las mismas razones. El derecho solo puede aspirar a asignarle un grado de confirmación a la hipótesis de inocencia o culpabilidad a la luz de la evidencia disponible, renunciando a la certeza como un fin alcanzable. Si somos consecuentes con esta consecuencia, deberíamos dar el paso final y afirmar que es la confirmación y no la verdad la que debería constituir el objetivo final de todo proceso judicial.

3. *La confirmación de hipótesis*

La racionalidad científica exige que las hipótesis sean puestas a prueba permanentemente. El método tradicional para poner a prueba una hipótesis científica ha sido el método hipotético-deductivo. Una hipótesis científica debe tener consecuencias observacionales que puedan ser inferidas deductivamente. A través de la observación y la experimentación es posible determinar si esas consecuencias se cumplen o no. Si se cumplen, diremos que la hipótesis ha sido *confirmada* en algún grado. Si no se cumplen, la teoría ha sido desconfirmada en algún grado⁵. Consideraremos inicialmente el caso en el que las consecuencias observacionales de la hipótesis son verdaderas. ¿Cómo determinar el grado de confirmación que este resultado le confiere a la hipótesis?

3.1. Criterios de confirmación y relevancia

Ni siquiera el conjunto más completo y variado de pruebas puede demostrar que una hipótesis es verdadera. Esta es una consecuencia del problema de la inducción de Hume. Sin embargo, tanto en la ciencia como en el derecho es indispensable que las hipótesis en juego tengan el mayor respaldo posible de la evidencia. ¿Cómo juzgar el poder

probatorio y la relevancia de la evidencia para obtener las hipótesis más robustas posible? Esta es la pregunta que examinaremos en esta sección.

A primera vista es evidente que la acumulación de casos positivos, y la ausencia de casos negativos, aumentará el grado de confirmación de una hipótesis. Pero a medida que se van acumulando los casos positivos, el efecto de un nuevo caso sobre la confirmación de la hipótesis disminuirá. Es algo análogo a lo que ocurre en un juicio después de que un gran número de testigos ha confirmado los hechos en litigio. Añadir el testimonio de otro testigo que declare lo mismo que ya han declarado los demás tendrá muy poco efecto probatorio. Es importante señalar, sin embargo, que en muchos sistemas la simple adición de un caso positivo es suficiente para afirmar que el caso es *relevante* para los hechos que se quieren probar. Por ejemplo, la regla 401 de las *Reglas Federales de Evidencia* de los Estados Unidos establecen que «la evidencia es relevante si (a) tiene la tendencia a hacer más probable un hecho de lo que lo sería sin esa evidencia». La regla no dice en qué grado debe aumentar la probabilidad de la hipótesis (el hecho que se quiere probar), por lo cual es lícito concluir que cualquier aumento de probabilidad preserva la relevancia de la evidencia. A mi juicio, esta es una consecuencia muy poco intuitiva, como lo he argumentado en otro lugar (Páez 2015).

Ahora bien, si los nuevos casos positivos utilizan una técnica experimental diferente, o están basados en observaciones de un tipo distinto, su poder probatorio será mayor. El grado de confirmación de una hipótesis depende no solo de la cantidad, sino de la variedad de evidencia favorable. Las teorías científicas más importantes han sido confirmadas por evidencia muy diversa. Por ejemplo, la teoría gravitacional de Newton fue confirmada en su momento por las leyes de caída libre, el péndulo simple, la órbita de la Luna alrededor de la Tierra y de los planetas alrededor del Sol, las mareas y muchos otros fenómenos.

Las hipótesis científicas son concebidas para explicar una serie de hechos conocidos. Pero es altamente deseable que también puedan dar cuenta de nueva evidencia, es decir, de hechos que no eran conocidos o que no fueron tomados en cuenta en el momento de formular la hipótesis. El grado de confirmación de una hipótesis puede aumentar significativamente cuando esto ocurre. Cuando una hipótesis ha sido diseñada solo para dar cuenta de unos datos específicos sin tener en cuenta su coherencia con un corpus teórico más amplio, es posible que sufra de sobreajuste y que sea incapaz de hacer predicciones novedosas. Por lo tanto, una hipótesis también puede recibir confirmación, no solo de la evidencia empírica implicada por ella, sino de otras teorías más amplias que la impliquen o de otras teorías del mismo nivel de generalidad con las que sea coherente. Aunque la hipótesis puede haber sido creada para un fin particular, descubrir que se sigue de un corpus establecido de teoría, o que casa perfectamente en él, le dará una mayor solidez.

Cuando el problema al que se enfrenta el científico es el de decidir cuál de dos o más hipótesis igualmente confirmadas debe adoptar, puede acudir a una serie de propiedades deseables para las hipótesis científicas, generalmente conocidas como *virtudes epistémicas*. Las más discutidas son la simplicidad, la precisión, la consistencia, la fecundidad y el rango de aplicación (Kuhn 1977/1982). Son virtudes esenciales durante las revoluciones científicas en las que un paradigma teórico es reemplazado por otro (Kuhn 1962/1971). Sin embargo, su análisis presenta varias dificultades. Consideremos la simplicidad, a veces llamada el Principio de la Navaja de Ockham, que ha sido adoptada como virtud teórica desde la época de Aristóteles. Según la aproximación estándar, una hipótesis que dé cuenta de un fenómeno apelando a menos supuestos básicos o a menos entidades teóricas que sus rivales recibirá un mayor grado de confirmación. Sin embargo, no es fácil establecer criterios precisos y objetivos para evaluar la simplicidad de una hipótesis e incluso no es obvio que la hipótesis más simple sea la más cercana a la verdad. Después de todo, las elipses no

son más «simples» que los círculos, pero son una mejor descripción de las órbitas planetarias. Tampoco es claro que en las ciencias, o en el derecho, sea posible separar enteramente las virtudes epistémicas de otro tipo de valores (sociales, culturales, políticos, estéticos, etc.) que pueden intervenir en nuestra escogencia de hipótesis y teorías⁶. Incluso se ha sugerido que la preferencia por las hipótesis simples obedece simplemente a una preferencia estética injustificable.

Quizás un criterio mucho más preciso y objetivo para elegir cuál hipótesis de un conjunto de posibles candidatas está más confirmada es apelando a un experimento crucial. Supongamos que tenemos dos teorías, H_1 y H_2 , acerca de los mismos fenómenos y que han sido confirmadas en un grado similar por la evidencia disponible. Es posible decidir entre ellas si podemos diseñar un experimento en el cual H_1 y H_2 hagan predicciones opuestas. Existen muchos ejemplos de experimentos cruciales en la ciencia, entre los cuales se puede destacar la observación de Eddington en 1919 del efecto gravitacional del Sol sobre los rayos de luz provenientes de las estrellas, el cual inclinó la balanza a favor de la teoría general de la relatividad y en contra de la física newtoniana.

En el derecho existen pruebas análogas a los experimentos cruciales. En un caso de impugnación de la paternidad en el que no exista ninguna otra evidencia que el testimonio del demandante y el de la madre, una prueba de ADN puede servir como «experimento crucial» para determinar quién tiene la razón. En este caso las hipótesis opuestas son: «El demandante no es el padre» *versus* «El demandante es el padre», y se considera que ambas hipótesis han sido igualmente confirmadas en el sentido de que no existe evidencia adicional para ninguna de las dos.

3.2. Problemas del método hipotético-deductivo

Pasaremos ahora a considerar algunos problemas del método hipotéticodeductivo. Comenzaremos con el caso en el que las

consecuencias observacionales esperadas no se cumplen. Es importante tener en cuenta que una hipótesis nunca es puesta a prueba de manera aislada. Toda prueba requiere, además, de determinadas condiciones iniciales y de hipótesis auxiliares acerca de la confiabilidad de los instrumentos utilizados, por ejemplo, que entran a formar parte de lo que está siendo puesto a prueba⁷. La estructura general del proceso de prueba sería entonces:

H: Hipótesis Principal

C: Condiciones Iniciales

A: Hipótesis Auxiliares

O: Consecuencia observacional

Una consecuencia observacional que no se cumple ($\sim O$) demuestra que el conjunto $\{H, C, A\}$ contiene al menos una falsedad, según la regla de *modus tollens* que vimos en la [sección 1](#). Pero por sí solo, este resultado no demuestra que la hipótesis principal sea falsa. Solo exige un análisis minucioso de todos los elementos de $\{H, C, A\}$ para determinar dónde reside el error. Examinaremos dos ejemplos tomados de la astronomía para mostrar cómo el análisis de las premisas puede variar según las circunstancias. A mediados del siglo XIX los astrónomos habían logrado determinar que la órbita de Urano no coincidía con las predicciones derivadas de la teoría de Newton. Pero en lugar de rechazar la teoría, conjeturaron que quizás existía otro planeta desconocido que estaba afectando la órbita de Urano. Es decir, conjeturaron que las condiciones iniciales que estipulan las fuerzas gravitacionales que operan sobre Urano estaban incompletas. En 1846 dos astrónomos, Adams y Le Verrier, descubrieron independientemente a Neptuno, el planeta desconocido que afectaba la órbita de Urano. No ocurrió lo mismo con las anomalías en la órbita de Mercurio. Le Verrier había notado que Mercurio tampoco cumplía las leyes de Newton e intentó un procedimiento análogo al que había seguido con Urano, buscando un hipotético planeta más cercano al Sol, al que llamó Vulcano. El planeta nunca fue

descubierto, lo cual hizo que las sospechas acerca de las predicciones falsas recayeran, ya no en las condiciones iniciales de observación, sino en la teoría misma. En 1915 Einstein mostró que la teoría era falsa, y al reemplazarla por la teoría de la relatividad, logró explicar las anomalías en la órbita de Mercurio.

Naturalmente esta descripción de las anomalías de Urano y Mercurio es una sobresimplificación, pero ilustra cómo el método hipotéticodeductivo no siempre arroja resultados unívocos. Existe además el riesgo de que el juego entre la hipótesis, las condiciones iniciales y las hipótesis auxiliares se preste para manipular la situación ante un resultado adverso. Un ejemplo claro de manipulación son las famosas hipótesis *ad hoc*. Ante un resultado experimental negativo, un investigador puede decidir defender la hipótesis principal reemplazando alguna de las hipótesis auxiliares por una que explique el resultado negativo. Hempel (1966/1973) ilustra el uso de las hipótesis *ad hoc* con el famoso experimento del Puy-de Dôme, con el que Périer, a petición de Pascal, demostró el efecto de la presión atmosférica. Utilizando un barómetro rudimentario, Périer mostró que en la cima del Puy-de-Dôme, que tiene una altura de 1465 metros sobre el nivel del mar, una columna de mercurio asciende 85 mm menos que en la base de la montaña, 1000 metros más abajo. La explicación aristotélica tradicional de por qué el mercurio, o cualquier otro líquido, asciende verticalmente por un tubo era que la naturaleza aborrece el vacío, el famoso *horror vacui*. Ante la evidencia mostrada por Périer, la respuesta de los aristotélicos fue ¡que el aborrecimiento del vacío disminuye con la altitud! Ahora bien, las hipótesis *ad hoc* no son siempre de este estilo y en ocasiones han conducido a nuevos descubrimientos. Pero naturalmente la introducción de una hipótesis *ad hoc* inmediatamente abre un nuevo frente de investigación para encontrarle un sustento empírico adecuado. La mala reputación de las hipótesis *ad hoc* se debe a que muchas veces han sido definidas como hipótesis arbitrarias que no tienen consecuencias observacionales (Popper 1974: 986). Pero

históricamente esto no siempre ha sido cierto (Schindler 2018). Tampoco es claro dónde se debe fijar el límite entre una hipótesis *ad hoc* y el ajuste de parámetros para acomodar la evidencia y optimizar los modelos que suelen hacer parte de la práctica científica normal.

Un problema más grave para la confirmación empírica de hipótesis es el de la subdeterminación de la teoría por la evidencia. Aunque ya había sido vislumbrado por Stuart Mill, el descubrimiento del problema es generalmente atribuido a Duhem (1914/1954) y a Quine (1975). La idea central es que, dado un conjunto de evidencia empírica, siempre habrá al menos dos teorías, incompatibles entre sí, que lo expliquen. Así, cualquier conjunto de evidencia siempre confirmará al menos dos teorías. Una forma de entender el problema es pensando en una gráfica que contenga puntos correspondientes a mediciones empíricas. Si intentamos unir los puntos con una curva, encontraremos que hay infinitas curvas que pueden unir los puntos. A medida que vamos acumulando puntos se van desechando curvas, pero al ser infinitas las posibilidades, siempre habrá alguna alternativa a la línea que tracemos. Y como solo es posible reunir un número finito de datos, nunca podremos desechar suficientes curvas. A menudo el problema se soluciona de la misma manera en que se soluciona el problema de la elección de teorías, a saber, apelando a las virtudes epistémicas de las hipótesis, en particular, a la virtud de la simplicidad. Esto hace que la elección de la teoría confirmada por los datos esté basada en factores no empíricos.

Finalmente, el método hipotético-deductivo es inaplicable cuando nos enfrentamos a una hipótesis de la que no se pueden deducir consecuencias observables particulares. Esto ocurre, por ejemplo, en el caso de las hipótesis estadísticas. Si estadísticamente se ha determinado que la probabilidad de que un objeto de tipo *A* tenga la propiedad *P* es de 0,6, la próxima vez que encuentre un objeto de tipo *A* no podré afirmar nada sobre él, excepto que hay una probabilidad de 0,6 de que tenga la propiedad *P*. Si no la tiene, no podré decir que la hipótesis original ha quedado desconfirmada o refutada porque al fin

y al cabo existía una probabilidad de 0,4 de que no la tuviera. En estos casos la hipótesis no obtendrá su respaldo epistémico a partir de casos positivos, sino a través de una revisión del correcto uso de la metodología estadística y de predicciones aplicadas a series de eventos.

Estas situaciones son especialmente difíciles de resolver en el derecho, especialmente en casos que dependen de estudios epidemiológicos o toxicológicos, los cuales siempre establecen sus conclusiones en términos probabilísticos. No es posible establecer que el caso particular que está siendo decidido corresponde a lo que el estudio estadístico establece con alta probabilidad, puesto que el estudio mismo permite que haya casos negativos. Además, como señala Ron Allen, existe el riesgo de que la probabilidad establecida por la evidencia estadística termine reemplazando al estándar de prueba, pero no hay que olvidar que «la evidencia estadística será analizada por un ser humano convencional que debe filtrar los datos a través de la misma red de experiencia y conocimiento que será aplicada a cualquier otra evidencia en un juicio» (Allen 1991: 1093).

3.3. Estándares de prueba

El examen del grado de confirmación de una hipótesis puede tomar dos caminos diferentes. Por una parte, para Hempel (1945), el fundador del estudio de la confirmación, y para los defensores del análisis bayesiano tradicional (Earman 1992, Howson y Urbach 1993), el interés de este estudio reside en determinar las propiedades formales de la relación de confirmación entre la hipótesis y la evidencia, sin decirnos qué hacer o creer a medida que el apoyo proporcionado por la evidencia aumenta o disminuye. Por otra parte, la gran mayoría de los filósofos de la ciencia está más interesado en las implicaciones prácticas y teóricas que tiene el grado de confirmación de una hipótesis. Su intención es establecer una regla de separación (*detachment rule*) que nos permita aceptar una hipótesis en un corpus de conocimiento científico, o decidir entre dos o más hipótesis en

competencia. Es llamada regla de separación porque permite asumir la verdad de la hipótesis y utilizarla en los razonamientos subsiguientes sin necesidad de tener presente la evidencia que la respalda. La regla requiere del uso de criterios, estándares o umbrales que nos indiquen el grado de apoyo mínimo que la evidencia le debe proporcionar a la hipótesis para poder aceptarla, y las propiedades adicionales que esta debe cumplir. Entre los análisis de la confirmación que cuentan con una regla de separación están la inducción por enumeración, la Inferencia a la Mejor Explicación (Lipton 2004) y la teoría de la utilidad esperada (Levi 1980, 1985, Van Fraassen 1989, Maher 1993). En la práctica científica es común utilizar umbrales puramente estadísticos. Los físicos del CERN que anunciaron el descubrimiento del elusivo bosón de Higgs tuvieron que superar un umbral de significación estadística de 5 sigmas. Este umbral significa que si la partícula no existe, hay una probabilidad de 1 en 3,5 millones de que el experimento produzca un resultado que parezca confirmar su existencia. Previamente, con el fin de afirmar que había evidencia a favor de la existencia de la partícula, y emprender la tarea de construir el acelerador de partículas para buscarla, los físicos tuvieron que superar el umbral de 3 sigmas, que corresponde a una probabilidad de 1 en 741 de obtener un falso positivo. En medicina, en contraste, las pruebas clínicas solo necesitan superar un umbral de confianza de 2 sigmas, que corresponde a una probabilidad de 1 en 20 de obtener un falso positivo. En las ciencias sociales también es común utilizar el estándar de 2 sigmas.

Es evidente que el razonamiento probatorio en el derecho corresponde al tipo de razonamiento confirmatorio que posee una regla de separación y establece umbrales y estándares de prueba. Pardo y Allen (2008), por ejemplo, han adoptado la Inferencia a la Mejor Explicación como el modelo más adecuado para el razonamiento probatorio, mientras que Cresto (2015) combina la Inferencia a la Mejor Explicación con funciones probabilísticas de utilidad epistémica para justificar las decisiones judiciales. Los estándares de prueba

tradicionales son reinterpretados en términos de la utilidad esperada de la hipótesis aceptada sobre los hechos, frente a la utilidad de sus rivales. En ambas aproximaciones es claro que existen criterios, umbrales y estándares para dar por verdadera una hipótesis sobre los hechos.

Existe una enorme controversia en la filosofía del derecho acerca de si es posible adoptar los estándares cuantitativos utilizadas en las ciencias naturales al derecho⁸. Para Agüero (2016), la noción de umbral viene cargada con el presupuesto de que en el contexto probatorio en el derecho también va a ser posible cuantificar, medir la magnitud de alguna propiedad otorgada a una hipótesis por las pruebas. En su opinión, sin embargo, el término «umbral» solo puede ser usado metafóricamente. Su posición refleja el aparente consenso que existe entre muchos de los autores más conocidos en Hispanoamérica (Allen, Haack, Gascón, Ferrer, Bayón) acerca de la inadecuación del cálculo de probabilidades para entender el estándar de prueba. El argumento no es del todo convincente, pues, aunque en nuestro medio son más los que rechazan que los que aceptan una concepción probabilística de los estándares de prueba, en otras latitudes dicha tradición persiste y goza de buena salud⁹.

4. *La explicación científica*

Durante mucho tiempo se creyó que la tarea de la ciencia era describir el mundo, no explicarlo. La idea de preguntarse por qué ocurren las cosas les parecía a muchos filósofos una pregunta metafísica. En gran medida esta actitud estaba asociada con la desconfianza hacia la noción de causalidad. Tras la crítica de Hume al Principio de Causalidad, muchos pensaban que la tarea de la ciencia era proporcionar la descripción más detallada posible de las regularidades observables, sin intentar especular acerca de una estructura causal inobservable. Esta actitud está perfectamente reflejada en la

afirmación de Russell según la cual «la razón por la cual la física ha dejado de buscar las causas de las cosas es que, de hecho, no hay tales causas. La ley de causalidad, creo, al igual que muchas otras cosas aceptadas por los filósofos, es una reliquia de una época pasada, que sobrevive, como la monarquía, solo porque se supone erróneamente que es inofensiva» (1912/1963: 132).

Esta actitud comenzó a cambiar en la segunda mitad del siglo XX por dos razones fundamentales. Por una parte, Hempel (1948) logró formular una teoría lógicamente precisa e intuitivamente atractiva de la explicación científica. Por otra, tras la gradual desaparición de la marcada tendencia antimetafísica del Círculo de Viena en el período de posguerra, comenzó a surgir de nuevo un interés en la noción de causalidad y muy pronto aparecieron varias propuestas acerca de cómo utilizar el razonamiento causal en la explicación de los fenómenos físicos. En esta sección final examinaremos de manera muy resumida el desarrollo de algunas de las teorías de la explicación que surgieron en las tres últimas décadas del siglo pasado¹⁰.

4.1. Explicaciones nomológicas

Hempel tenía una enorme confianza en el poder de la lógica clásica para resolver un gran número de problemas filosóficos y para capturar la estructura de muchos de nuestros razonamientos científicos. De manera consecuente, su aproximación al problema de la explicación científica está basada en las herramientas de la lógica simbólica. Una explicación parte de una pregunta: ¿por qué ocurrió *E*? El hecho *E* que requiere explicación es llamado el *explanandum*, mientras que el conjunto de información utilizada para explicar *E* es llamado el *explanans*. Una explicación científica tiene, para Hempel, la estructura de un argumento lógico en el que las premisas son el *explanans* y la conclusión es el *explanandum*. Entre las premisas siempre debe haber al menos una ley general junto con unas condiciones iniciales. Debido al requerimiento de que haya leyes

generales, la estructura resultante ha sido llamada el modelo de subsunción bajo una ley¹¹. Una explicación, pues, se organiza de la siguiente manera:

Leyes:	$L_1, L_2, \dots, L_n$
Condiciones:	$C_1, C_2, \dots, C_n$
<hr/>	
Conclusión:	E

Cuando las leyes tienen un carácter determinístico, la explicación resultante es llamada deductivo-nomológica (D-N) y el argumento es deductivo, es decir, el *explanandum* se sigue necesariamente del *explanans*. Pero una explicación también puede tener leyes probabilísticas:

Leyes:	$L_1, L_2, \dots, L_n$
Condiciones:	$C_1, C_2, \dots, C_n$
<hr/> <hr/>	
Conclusión:	E

$[n]$

El argumento resultante en este caso es de tipo inductivo, y el número n indica el grado en el que las premisas respaldan la conclusión. Para que el argumento sea genuinamente explicativo, n debe ser un número alto dentro del intervalo entre 0 y 1, es decir, el *explanans* le debe conferir una alta probabilidad al *explanandum*. Intuitivamente, la idea es que la explicación debe mostrar por qué el *explanandum* no es sorprendente. Este tipo de explicaciones son llamadas inductivo-estadísticas (I-S).

Una condición fundamental de las explicaciones propuestas por Hempel es la *facticidad*: tanto el *explanans* como el *explanandum* deben ser verdaderos (1965/1979). Este requisito origina una distinción entre las concepciones ónticas de la explicación y las

concepciones epistémicas. Las primeras corresponden a aquellas que poseen el requisito de facticidad, mientras que las segundas deben ser relativizadas a un contexto epistémico y no pretenden proporcionar una explicación irrefutable del fenómeno. Desde la publicación del modelo de Hempel, esta distinción ha sido la causa de profundos desacuerdos entre los teóricos de la explicación. Mientras que los defensores de la concepción óptica arguyen que están ofreciendo un modelo idealizado, un rasero con el cual se deben comparar todas las explicaciones posibles, los defensores de la concepción epistémica aspiran a ofrecer un análisis ajustado a nuestras limitaciones epistémicas y pragmáticas, acusando a sus opositores de proporcionar un modelo completamente inútil. El debate continúa hasta nuestros días.

Una razón para pensar que una explicación debe ser relativizada a un contexto epistémico es lo que Hempel llamó «el problema de la ambigüedad de la explicación estadística». Como vimos en la [sección 2](#), todo argumento inductivo es derrotable o no monotónico, es decir, la adición de una premisa adicional puede cambiar radicalmente la relación entre las premisas y la conclusión. Esto es justamente lo que ocurre con las explicaciones I-S. Hempel explica el problema con un ejemplo similar a este:

L: El 93% de las personas con un corazón sano que han tenido una apendectomía durante la última década se han recuperado satisfactoriamente.

C₁: Juan, un paciente con un corazón sano, acaba de tener una apendectomía.

[0.93]

E: Juan se recuperará satisfactoriamente.

Ahora supongamos que añadimos una segunda condición inicial:

C₂: Juan es un nonagenario con problemas renales que acaba de

tener una apendectomía por un apéndice perforado.

Es evidente que la probabilidad que el nuevo conjunto de premisas le confiere al *explanandum* disminuirá dramáticamente. Las mismas premisas pueden apoyar una conclusión o su negación dependiendo de qué otra información sea incluida. Allí reside la ambigüedad.

La solución de Hempel fue el requisito de máxima especificidad o evidencia total: al formular un argumento inductivo es necesario incluir toda la información disponible. Pero la disponibilidad de la información está determinada por un contexto específico y siempre cabe la posibilidad de que el contexto cambie. Hempel, y posteriormente Salmon (1971), intentaron eliminar al menos formalmente la relatividad epistémica de la explicación, pero fue un problema que se resistió a desaparecer, y que posteriormente los llevó a abandonar la idea de que los argumentos basados en leyes estadísticas sean argumentos inductivos.

Las explicaciones D-N no sufren del problema de la relatividad epistémica, pero fueron fuertemente criticadas en su momento porque permitían otro tipo de contraejemplos. Salmon (1971: 34) plantea el siguiente caso:

L: Todo hombre que toma píldoras anticonceptivas evita quedar embarazado.

C: Juan es un hombre que toma píldoras anticonceptivas.

E: Juan evita quedar embarazado.

Otro contraejemplo muy conocido es el de la correlación entre la caída en la medición del barómetro y la proximidad de una tormenta. Supongamos que es una ley que siempre que el barómetro cae, se aproxima una tormenta. Como el barómetro está cayendo, podemos concluir que se aproxima una tormenta. Pero la explicación de por

qué se aproxima una tormenta no es la caída del barómetro, sino las condiciones atmosféricas en la región. De nuevo el modelo D-N permite la construcción de una explicación espuria¹².

El problema evidente en estas explicaciones es que no existe ningún vínculo causal entre tomar píldoras y evitar quedar embarazado, o entre la caída del barómetro y la proximidad de la tormenta. En el primer caso el problema es la irrelevancia del *explanans* y en el segundo la asimetría de la correlación. Estas consideraciones llevaron a muchos filósofos a plantear la idea de que explicar un fenómeno es simplemente mostrar la cadena causal que le dio origen. Las relaciones causales son por naturaleza asimétricas, y su relevancia está garantizada por su carácter de necesidad y/o suficiencia para el efecto. Pasaremos entonces a examinar el análisis causal de la explicación.

4.2. Explicaciones causales

Detectar la ausencia de un análisis causal para el tratamiento adecuado de la explicación científica no era una razón suficiente para abandonar el modelo de Hempel. Era necesario proporcionar una teoría de la causalidad que fuera formal y materialmente adecuada para poder reemplazar la aproximación lógica propuesta por Hempel. A comienzos de los años setenta del siglo pasado comenzaron a aparecer nuevas aproximaciones a la causalidad que permitieron este desarrollo. La más influyente fue la teoría contrafáctica de David Lewis (1973). La obra de Lewis, cargada de hondos compromisos modales, tuvo una enorme influencia en el renacimiento de la metafísica dentro de la filosofía analítica. Su teoría causal resuelve muchos de los problemas que aquejaban al modelo de Hempel, pero el precio que se paga es el abandono del empirismo que había primado en la filosofía de la ciencia hasta ese momento. La teoría de Lewis es tremendamente simple: «Explicar un evento es proporcionar alguna información acerca de su historia causal» (1986: 217). Lewis niega la existencia de

condiciones necesarias y suficientes para la explicación, dada la enorme variedad de información causal que puede ser proporcionada acerca de un fenómeno. La teoría de Lewis también resuelve hasta cierto punto la disputa entre una aproximación óntica y una epistémica o pragmática. Dice Lewis: «Todas las preguntas tienen una respuesta verdadera máxima: la verdad total acerca del asunto sobre el que se solicite información, a la cual nada se le puede añadir sin introducir inconsistencia o error» (229). Pero la mayoría de las preguntas solo requieren una respuesta parcial: «Una forma de indicar qué tipo de información explicativa se requiere es a través del uso de preguntas contrastivas por el porqué» (*ibid.*).

Podemos añadir, como un comentario parentético, que las preguntas contrastivas son un recurso pragmático muy común que nos permite especificar exactamente qué es lo que queremos explicar. Van Fraassen (1980: 127) pone un ejemplo muy ilustrativo. Si alguien pregunta: «¿Por qué se comió Adán la manzana?», a través del uso de preguntas contrastivas podemos especificar exactamente qué es lo que la persona quiere saber. Puede ser: «¿Por qué se la comió en lugar de pisarla?» o «¿Por qué se la comió Adán y no Eva?» o «¿Por qué fue la manzana y no otra fruta?». Cada una de estas preguntas tendrá como respuesta una historia causal muy diferente y no será posible hablar de *la* explicación de por qué Adán se comió la manzana. Para Van Fraassen, la explicación es un concepto esencialmente pragmático, es decir, dependiente del hablante y del contexto.

Otra aproximación muy común a la explicación causal está basada en la definición probabilística de la causalidad. Los primeros modelos de causalidad probabilística fueron propuestos por Suppes (1970) y Salmon (1984), y refinados por Humphreys (1989), Hitchcock (1995) y Mellor (1995). Sin embargo, los intentos de definir la causalidad en términos puramente probabilísticos se han enfrentado a muchas dificultades y contraejemplos, y muchos filósofos han optado por desarrollar teorías de la explicación causal sin preocuparse mucho acerca de cómo se entienda la causalidad. Su interés es más bien hacer

predicciones utilizando modelos causales matemáticos que logren capturar la estructura de diferentes sistemas y poblaciones (Spirtes, Glymour y Scheines 1993, Pearl 2000).

Otra aproximación a la explicación causal que no pretende ofrecer una definición de la causalidad es la teoría propuesta por Woodward (2003). Su idea es que los conceptos de intervención, manipulación y control son esenciales para nuestra comprensión causal del mundo. Una relación causal debe ser entendida como una relación entre variables que pueden tomar diferentes valores. C causa E si y solo si, manteniendo otras variables bajo control, una intervención en C cambiaría el valor de E . Esta aproximación a la causalidad permite entender un fenómeno a partir de preguntas contrafácticas: ¿qué hubiera pasado si las cosas hubieran sido diferentes? Una explicación causal adecuada presenta las relaciones de dependencia contrafáctica que describen el resultado de posibles intervenciones. Una de las virtudes de la teoría es que está muy ligada a las prácticas científicas reales, evitando las abstracciones que a menudo caracterizan los análisis de la causalidad y de la explicación.

Existen muchas otras teorías de la explicación, tanto causales como no causales, pero es imposible dar cuenta de todas ellas aquí por razones de espacio. Basta con mencionar las teorías pragmáticas de Achinstein (1983) y Van Fraassen (1980), la teoría unificacionista de Friedman (1974) y Kitcher (1976), la teoría de los procesos físicos de Salmon (1998) y Dowe (2000), y más recientemente, la teoría *kairética* de Strevens (2008) y la teoría mecanicista de Craver y Darden (2013). Finalizaré esta sección examinando cómo estas diferentes teorías pueden tener un impacto en el derecho.

4.3. La explicación en el derecho

En el transcurso de un juicio un decisor se va formando una hipótesis acerca de los hechos del caso. Dicha hipótesis debe explicar lo que ocurrió. La pregunta acerca de cómo se forman estas hipótesis y cuáles

de ellas son juzgadas como más explicativas es una pregunta empírica. En años recientes los psicólogos han propuesto el llamado *story model* (Pennington y Hastie 1991; 1992) para describir el proceso de decisión individual de los jueces y jurados. La idea es que los decisores van organizando la información que reciben en forma narrativa según principios de plausibilidad (Wagenaar *et al.* 1993) y coherencia (Mercier 2012, Simon 2012, Amaya 2015), a partir de relaciones causales, especialmente secuencias de acción humana intencional, y utilizando analogías con eventos similares a los que están juzgando (Pennington y Hastie 2000). La imagen que emerge de estos estudios empíricos es un poco desoladora. La facticidad y la atención a las pruebas específicas del caso muchas veces les ceden su lugar a los estereotipos, los guiones arquetípicos, y los sesgos sociales y cognitivos.

Es posible intentar introducir un elemento normativo en el *story model*, y esto es justamente lo que han hecho Allen (2008) y Pardo y Allen (2008). Según los autores, el proceso de decisión debe ser uno de selección en términos de plausibilidad relativa de los relatos proporcionados por las partes o contruados por los propios decisores. La estructura es similar a la de la inferencia a la mejor explicación propuesta por Lipton (2004). La plausibilidad relativa es determinada con base en las mismas virtudes epistémicas que encontramos en la [sección 3.1](#). Los autores no ofrecen una fórmula para combinar los criterios; más bien, «cada uno de estos criterios es un estándar que debe ser sopesado frente a los otros» (Pardo y Allen 2008: 230) a la luz de consideraciones teóricas y prácticas. Es difícil ver qué puede hacer un decisor con unos criterios tan ambiguamente planteados.

Pero la pregunta acerca de cuál es la mejor explicación de los hechos en un proceso judicial puede tomar un camino totalmente diferente. En la tradición del *new evidence scholarship* angloamericano, la búsqueda de la mejor explicación estará guiada por principios bayesianos que les dan prominencia a la teoría probabilística de la causalidad y al modelado causal descrito en la

[sección anterior](#). La resistencia tradicional al uso de definiciones probabilísticas en el derecho está basada en la idea de que los decisores no son razonadores bayesianos (Allen 2016). Pero quizás una mejor razón para desestimar el probabilismo como una aproximación útil al carácter explicativo de las hipótesis judiciales es su poco éxito como una teoría satisfactoria de la explicación científica. El modelado causal funciona muy bien en situaciones donde las variables son fácilmente cuantificables y no hay un gran número de parámetros desconocidos. Pero en el contexto judicial ninguna de estas dos condiciones se cumple, lo cual hace que una aproximación probabilística termine siendo altamente especulativa.

En conclusión, no es fácil establecer una teoría normativa de la explicación para los contextos judiciales dado el alto grado de incertidumbre que rodea las decisiones, y por las limitaciones prácticas y temporales propias de los procesos judiciales. Tanto las aproximaciones lógicas como las causales requieren un mayor acceso epistémico a la información explicativa que la que le puede proporcionar el sistema judicial. Quizás un camino más prometedor es profundizar en el estudio descriptivo de los procesos psicológicos de formación de sentido en jueces y jurados, e introducir reformas en el diseño institucional que reduzcan el efecto negativo de sesgos y estereotipos.

Referencias bibliográficas

- Achinstein, P. (1983), *The nature of explanation*, Nueva York: Oxford University Press.
- Agüero, C. (2016), «Los estándares de prueba y el boom editorial del discurso probatorio en castellano»: *Discusiones* XVIII/2: 81-106.
- Allen, R. J. (1991), «On the significance of batting averages and strikeout totals: A clarification of the ‘naked statistical evidence’ debate, the meaning of ‘evidence’, and the requirement of proof beyond a reasonable doubt»: *Tulane Law Review* 65: 1093-1110.
- Allen, R. J. (2008), «Explanationism all the way down»: *Episteme* 5: 320-328.
- Allen, R. J. (2017), «The nature of juridical proof: Probability as a tool in plausible reasoning»: *International Journal of Evidence and Proof* 21: 1-10.
- Amaya, A. (2015), *The tapestry of reason*, Oxford: Hart.
- Ayer, A. J. (1936/1984), *Lenguaje, verdad y lógica*, Buenos Aires: Orbis.

- Barker, G. y Kitcher, P. (2013), *Philosophy of science: A new introduction*, Nueva York: Oxford University Press.
- Bayón, J. C. (2001), «¿Por qué es derrotable el razonamiento jurídico?»: *Doxa* 24: 35-62.
- Carnap, R. (1928/1988), *La construcción lógica del mundo*, México: UNAM.
- Carnap, R. (1936/2016), «Verdad y confirmación», en T. Mormann y A. Peláez (eds.), *El empirismo lógico. Textos básicos*, Bogotá: Universidad del Rosario.
- Craver, C. F. y Darden, L. (2013), *In search of mechanisms*, Chicago: University of Chicago Press.
- Cresto, E. (2015), «Una teoría de la prueba para el ámbito jurídico: probabilidades inciertas, decisiones y explicaciones», en A. Páez (ed.), *Hechos, evidencia y estándares de prueba*, Bogotá: Ediciones Uniandes: 89-119.
- Daubert v. Merrell Dow Pharmaceuticals, Inc.* 509 U.S. 579 (1993).
- Descartes, R. (1644/1995), *Los principios de la filosofía*, Madrid: Alianza.
- Dowe, P. (2000), *Physical Causation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Duhem, P. (1914/1954), *The aim and structure of physical theory*, Princeton: Princeton University Press.
- Dupré, J. (1993), *The disorder of things: Metaphysical foundations of the disunity of science*, Harvard: Harvard University Press.
- Earman, J. (1992), *Bayes or bust? A critical examination of Bayesian confirmation theory*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Fenton, N., Neil, M. y Berger, D. (2016), «Bayes and the law»: *Annual Review of Statistics and Its Application* 3: 51-77.
- Fenton, N., Neil, M. y Lagnado, D. (2013), «A general structure for legal arguments about evidence using Bayesian networks»: *Cognitive Science* 37: 61-102.
- Friedman, M. (1974), «Explanation and scientific understanding»: *Journal of Philosophy* 71: 5-19.
- Frye v. United States*, 293 F. 1013 (D.C. Cir. 1923).
- Godfrey-Smith, P. (2003), *Theory and reality. An introduction to the philosophy of science*, Chicago: Chicago University Press.
- Haack, S. (2013), «Trial and error. The Supreme Court's philosophy of science», en *Putting philosophy to work. Inquiry and its place in culture*, ed. ampliada, Amherst: Prometheus.
- Hempel, C. G. (1945), «Studies in the logic of confirmation»: *Mind* 54: 1-26 y 97-121.
- Hempel, C. G. (1948), «Studies in the logic of explanation»: *Philosophy of Science* 15: 135-175.
- Hempel, C. G. (1950/1965), «Problemas y cambios en el criterio empirista de significado», en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México: Fondo de Cultura Económica: 115-136.
- Hempel, C. G. (1965/1979), *Aspectos de la explicación científica*, Buenos Aires: Paidós.
- Hempel, C. G. (1966/1973), *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid: Alianza.
- Hitchcock, C. R. (1995), «The mishap at Reichenbach Falls. Singular vs. general causation»: *Philosophical Studies* 78: 257-291.
- Howson, C. y Urbach, P. (1993), *Scientific reasoning: the Bayesian approach*, Chicago: Open Court.
- Hume, D. (1739/1988), *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos.
- Hume, D. (1748/1980), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid: Alianza.
- Humphreys, P. (1989), *The chances of explanation. Causal explanation in the social, medical, and physical sciences*, Princeton: Princeton University Press.

- Kitcher, P. (1976), «Explanation, conjunction, and unification»: *Journal of Philosophy* 73: 207-212.
- Kraft, V. (1953/1986), *El Círculo de Viena*, Madrid: Taurus.
- Kuhn, T. S. (1962/1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, T. S. (1974), «Logic of discovery or psychology of research?», en P. A. Schilpp (ed.), *The philosophy of Karl Popper*, La Salle: Open Court: 798-819.
- Kuhn, T. S. (1977/1982), *La tensión esencial*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lange, M. (2011), «Hume and the problem of induction», en D. Gabbay, S. Hartmann y J. Woods (eds.), *Inductive logic. Handbook of the history of logic*, vol. 10, Ámsterdam: Elsevier: 43-92.
- Laudan, L. (1983), «The demise of the demarcation problem», en R. S. Cohan y L. Laudan (eds.), *Physics, philosophy, and psychoanalysis*, Dordrecht: Reidel: 111-127.
- Levi, I. (1980), *The enterprise of knowledge*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Levi, I. (1985), *Hard choices*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, D. K. (1973), «Causation»: *Journal of Philosophy* 70: 556-567.
- Lewis, D. K. (1986), «Causal explanation», en *Philosophical papers*, vol. II, Nueva York: Oxford University Press.
- Lillquist, E. (2010), «Teoría de la utilidad esperada y variabilidad en el estándar de prueba más allá de toda duda razonable», en J. A. Cruz Parceró y L. Laudan (eds.), *Prueba y estándares de prueba en el derecho*, México: UNAM: 141-165.
- Lipton, P. (2004), *Inference to the best explanation*, 2.^a ed., Londres: Routledge.
- Machamer, P. y Wolters, G. (eds.) (2004), *Science, values, and objectivity*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Maher, P. (1993), *Betting on theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mellor, H. D. (1995), *The facts of causation*, Londres: Routledge.
- Mercier, H. (2012), «The social function of explicit coherence evaluation»: *Mind and Society* 11: 81-92.
- Okasha, S. (2002/2007), *Una brevísima introducción a la filosofía de la ciencia*, México: Océano.
- Páez, A. (2015), «Estándares múltiples de prueba en medicina y derecho», en A. Páez (ed.), *Hechos, evidencia y estándares de prueba. Ensayos de epistemología jurídica*, Bogotá: Ediciones Uniandes: 123-152.
- Páez, A. (2016), «Umbrales y prototipos: Introducción al debate en torno a los estándares de prueba»: *Discusiones* XVIII/2: 7-21.
- Pardo, M. S. y Allen, R. J. (2008), «Juridical proof and the best explanation»: *Law and Philosophy* 27: 223-268.
- Pearl, J. (2000), *Causality: Models, reasoning, and inference*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pennington, N. y Hastie, R. (1991), «A cognitive theory of jury decision making: The Story Model»: *Cardozo Law Review* 13: 519-557.
- Pennington, N. y Hastie, R. (1992), «Explaining the evidence: Tests of the story model for juror decision making»: *Journal of Personality and Social Psychology* 51: 189-206.
- Pennington, N. y Hastie, R. (2000), «Explanation-based decision making», en T. Connolly, H.R. Arkes y K. Hammond (eds.), *Judgment and decision making. An interdisciplinary reader*,

- Cambridge: Cambridge University Press: 212-228.
- Pigliucci, M. (2013), «The demarcation problem. A (belated) response to Laudan», en M. Pigliucci y M. Boudry (eds.), *Philosophy of pseudoscience. Reconsidering the demarcation problem*, Chicago: Chicago University Press: 9-28.
- Popper, K. R. (1962/1983), *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona: Paidós.
- Popper, K. R. (1972), *Objective knowledge. An evolutionary approach*, Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. R. (1974), «Replies to my critics», en P. A. Schilpp (ed.), *The philosophy of Karl Popper*, La Salle: Open Court: 961-1197.
- Popper, K. R. (1976), *Unended quest*, Londres: Fontana.
- Popper, K. R. (1978), «Natural selection and the emergence of the mind»: *Dialectica* 32: 339-355.
- Quine, W. V. O. (1951/1962), «Dos dogmas del empirismo», en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona: Ariel: 59-81.
- Quine, W. V. O. (1975), «On empirically equivalent systems of the world»: *Erkenntnis* 9: 313-328.
- Rosenberg, A. (2011), *Philosophy of science: A contemporary introduction*, 3.^a ed., Nueva York: Routledge.
- Russell, B. (1912/1963), «On the notion of cause», en *Mysticism and logic*, Totowa: Barnes and Noble.
- Salmon, W. C. (1971), «Statistical explanation», en Íd. (ed.), *Statistical explanation and statistical relevance*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Salmon, W. C. (1984), *Scientific explanation and the causal structure of the world*, Princeton: Princeton University Press.
- Salmon, W. C. (1989), *Four decades of scientific explanation*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Salmon, W. C. (1998), *Causation and explanation*, Nueva York: Oxford University Press.
- Schindler, S. K. (2018), «A coherentist conception of ad hoc hypotheses»: *Studies in History and Philosophy of Science* 67: 54-64.
- Schlick, M. (1930/1965), «Positivismo y realism», en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico*, México: Fondo de Cultura Económica: 88-114.
- Schlick, M. (1931/1979), «Causality in contemporary physics», en H. L. Mulder y B. van de Velde-Schlick (eds.), *Philosophical papers*, vol. 2 (1925-1936), Dordrecht: Reidel.
- Simon, D. (2012), *In doubt. The psychology of the criminal justice process*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spirtes, P., Glymour, C. y Scheines, R. (1993), *Causation, prediction and search*, Nueva York: Springer.
- Strevens, M. (2008), *Depth. An account of scientific explanation*, Cambridge: Harvard University Press.
- Van Fraassen, B. (1980), *The scientific image*, Oxford: Clarendon.
- Van Fraassen, B. (1989), *Laws and symmetry*, Oxford: Clarendon.
- Vásquez, C. (2015), *De la prueba científica a la prueba pericial*, Madrid: Marcial Pons.
- Wagenaar, W. A., van Koppen, P. J. y Crombag, H. F. M. (1993), *Anchored narratives: The psychology of criminal evidence*, Nueva York: St. Martin's Press.

- Wittgenstein, L. (1921/1973), *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, L. (1953/2021), *Investigaciones filosóficas*, 2.^a ed., Madrid: Trotta.
- Woodward, J. (2003), *Making things happen. A theory of causal explanation*, Nueva York: Oxford University Press.

* Universidad de los Andes, Colombia.

1. El libro de introducción a la filosofía de la ciencia más influyente, por presentar la formulación estándar de muchos de los problemas tradicionales, es el de Hempel (1966/1973). Godfrey-Smith (2003), Okasha (2002/2007), Rosenberg (2011), y Barker y Kitcher (2013) incluyen desarrollos más recientes de la disciplina.

2. Los detalles de cómo el criterio permitía que se colaran proposiciones metafísicas son un poco más técnicos y exceden los propósitos de este texto. Véase Hempel (1950/1965) para una explicación detallada de los problemas lógicos del criterio de demarcación.

3. Según Vásquez (2015: 85), el criterio de científicidad establecido en *Frye* es el predominante actualmente en muchos sistemas de tradición romano-germánica.

4. Los lógicos establecen una distinción entre el razonamiento monotónico y el no monotónico. El primero corresponde, entre muchos otros, al razonamiento deductivo de la lógica clásica, en el cual, si un argumento es lógicamente válido, la adición de nuevas premisas no altera su validez. El razonamiento inductivo, por el contrario, es no monotónico. La adición de información nueva puede convertir un argumento en el que las premisas hacen probable a la conclusión, en uno en el que esta se vuelva altamente improbable. En la [sección 4.1](#) volveré sobre este tema.

5. Como vimos en la [sección 1](#), en este caso Popper diría que la teoría ha quedado refutada. Sin embargo, en breve veremos que la situación es mucho más compleja.

6. La colección editada por Machamer y Wolters (2004) proporciona un panorama comprehensivo del problema.

7. Quine (1951/1962) fue un paso más allá y afirmó que al poner a prueba una teoría, en realidad se está poniendo a prueba la totalidad de nuestras creencias. Estas forman una red en la cual es imposible aislar enunciados particulares para intentar confirmarlos. Los enunciados se enfrentan a la experiencia «como una corporación». Del mismo modo, una experiencia contraria a nuestras creencias puede ser reacomodada de múltiples maneras dentro de la red. No hay una manera única de reaccionar ante una experiencia que contradiga nuestras creencias. Un análisis en profundidad de este holismo confirmatorio nos llevaría más allá de los propósitos de este breve capítulo.

8. En el número de la revista *Discusiones* dedicado a los estándares de prueba (Páez 2016) se puede encontrar una discusión en profundidad de este asunto.

9. Véase Lillquist (2010), Fenton y Lagnado (2013), y Fenton, Neil y Berger (2016) para una revisión de la literatura más reciente sobre el uso de herramientas estadísticas en el razonamiento probatorio.

10. El mejor recuento de la historia temprana de las teorías de la explicación es el libro de Wesley Salmon, *Four decades of scientific explanation* (1984).

11. Una de las preguntas más difíciles de responder en filosofía de la ciencia es: ¿qué es una ley? Hempel se limita a distinguir generalizaciones accidentales, como «Todos los profesores en mi departamento son solteros», de generalizaciones nomológicas, como «Todos los gases se expanden cuando son calentados bajo presión constante».

12. Salmon (1989: 46-50) presenta una larga lista de contraejemplos adicionales al modelo D-N.

ALGUNOS TEMAS CLÁSICOS DE LA EPISTEMOLOGÍA

*Miguel Ángel Fernández Vargas**

La epistemología es la rama de la filosofía que se ocupa del estudio del conocimiento y de otras formas o manifestaciones de la cognición, como el razonamiento, la comprensión y la creencia justificada. La epistemología busca construir teorías sistemáticas que nos ayuden a entender 1) la *naturaleza* de las formas de la cognición, suministrando definiciones o elucidaciones de sus condiciones constitutivas; 2) los *alcances* de esas formas de cognición, explicando cómo son posibles, de qué manera ocurren y qué regiones de la realidad constituyen su dominio propio, y 3) cómo se *relacionan* entre sí distintos tipos de cognición, investigando, por ejemplo, si la creencia justificada es parte necesaria del conocimiento, o si la comprensión es meramente una especie de conocimiento o un logro cognitivo de índole totalmente diversa.

Se dice generalmente que la epistemología se ocupa de fenómenos *normativos*, es decir, fenómenos en los que se halla implícito algún tipo de *evaluación*. Por ejemplo, al atribuir un conocimiento o una creencia racional a alguien, no solo estamos haciendo una descripción factual de esa persona, sino que estamos haciendo una evaluación positiva de ella; el tipo de evaluación en cuestión se denomina «evaluación epistémica». Hay otros tipos de normatividad diferentes de la epistémica, por ejemplo, la normatividad moral, que se manifiesta en las evaluaciones morales que hacemos de las personas y de sus acciones. Un tema más de la epistemología es 4) el de esclarecer qué es lo distintivo de la *normatividad epistémica* y cómo se relaciona esta con otros tipos de normatividad que permean la vida humana.

Las cuatro áreas temáticas a las que he hecho referencia constituyen el núcleo de lo que se conoce como «epistemología general» [*mainstream epistemology*]. Además de esa enorme área nuclear, la epistemología contemporánea cuenta con ramas que podrían llamarse «epistemologías de dominio específico». Se trata de investigaciones sobre problemas específicos que surgen del despliegue de la cognición en disciplinas o actividades particulares; de esta forma existen, por ejemplo, la «epistemología jurídica», la «epistemología de la medicina», y así con muchas otras disciplinas; existe incluso la epistemología de la filosofía misma.

En el presente texto me concentraré en ofrecer una descripción breve de algunas teorías centrales que se han desarrollado en las áreas temáticas (1) y (2) de la epistemología general que he mencionado. He decidido concentrarme en esas áreas porque son las áreas más clásicas de la epistemología. Una buena estrategia para alguien que desee familiarizarse con la epistemología es comenzar con estos temas clásicos que presentaré a continuación. Ellos constituyen una buena base para una familiarización ulterior con el resto de las áreas y ramas temáticas que conforman la epistemología contemporánea.

1. *La naturaleza del conocimiento y de otras formas de cognición*

1.1. Tipos de conocimiento

En una primera aproximación, podemos caracterizar la cognición en general como aquella parte de la actividad mental que busca *captar cómo son las cosas, o cuál es la verdad* respecto de cualquier asunto planteado. No toda actividad mental es cognitiva en este sentido, por ejemplo, al planear cómo hacer algo o al desear que algo ocurra, la meta de esas actividades mentales no es captar cómo son las cosas, sino transformarlas o hacer que se ajusten al modo como las concebimos o representamos. En ese sentido tan general, la cognición es heterogénea, pero una de sus modalidades parece ocupar un lugar

central: *el conocimiento*¹. En efecto, saber cómo son las cosas en un determinado dominio es quizá el modo paradigmático de captar cómo son. Pero hay otros modos de cognición en los que también logramos captar cómo son las cosas, por ejemplo, al *entender* cómo son o al *creer racionalmente* que son de cierta manera. En esta sección nos concentraremos en el conocimiento.

La cognición es un fenómeno heterogéneo; el conocimiento mismo también lo es: hay distintos tipos de conocimiento, y cada uno de ellos posee una naturaleza distintiva. Veremos a continuación algunos análisis de distintos tipos de conocimiento.

1.1.1. Conocimiento proposicional

En la filosofía occidental, el tipo de conocimiento que ha recibido más atención es el llamado conocimiento proposicional o conocimiento de hechos. Este tipo de conocimiento se expresa con frases de la forma «S sabe que *p*», donde ‘S’ denota a un sujeto cualquiera, y ‘*p*’ a cualquier proposición o hecho. Por ejemplo, «Juan sabe que la Tierra tiene un solo satélite natural», «Mario sabe que el paracetamol es un analgésico» o «María sabe que su cumpleaños es el 12 de abril»². Desde los principios de la filosofía occidental, los filósofos se han preguntado cuál es la naturaleza de este tipo de conocimiento. Un diálogo de Platón, el *Teeteto*, está dedicado a elucidar esa cuestión y en él Platón llega a la conclusión de que el conocimiento es una *creencia verdadera acompañada de una explicación, o justificación*, de su verdad (201d-210a). En la filosofía contemporánea esta propuesta platónica se ha presentado bajo la forma de un *análisis*, es decir, como la enunciación de condiciones presuntamente necesarias y suficientes para saber alguna proposición, ha recibido el nombre de «análisis tripartito del conocimiento» y ha sido objeto de innumerables discusiones durante más de cincuenta años. El análisis tripartito se expresa de la siguiente forma:

- S sabe que p si y solo si i) p es verdadera,
ii) S cree que p , y
iii) S está justificado en creer que p ³.

Durante mucho tiempo se pensó que la definición tripartita era fundamentalmente correcta, hasta que, en 1963, el filósofo Edmund Gettier, en su artículo de menos de tres páginas «Is Justified True Belief Knowledge?», presentó un par de contraejemplos que fueron unánimemente aceptados como una refutación del análisis tripartito. En esos contraejemplos, un sujeto parece cumplir con las tres condiciones que el análisis tripartito señala como necesarias y suficientes para saber, y sin embargo no pensamos que el sujeto sepa, por lo tanto, que esas condiciones se revelan como insuficientes para saber y así el análisis queda refutado. Aquí no podemos entrar en los detalles de los contraejemplos de Gettier, lo que tenemos que señalar es cuál es su estructura general. En un contraejemplo del tipo Gettier un sujeto tiene una creencia que es verdadera y está justificada, pero el hecho de que esté justificada y el hecho que la hace verdadera están disociados de tal manera que impiden el conocimiento. Un ejemplo de esa disociación sería el siguiente. Al llegar a un consultorio médico, observo el reloj de pared, que marca las 12 del día en punto, lo cual me hace suspirar aliviado, pues creo que he conseguido llegar justo a la hora de mi consulta, a pesar del tráfico que encontré en el camino. Sin embargo, ocurre sin que yo lo sepa que el reloj lleva descompuesto dos semanas y sus manecillas han estado inmóviles marcando las 12 durante todo ese tiempo; pero, de hecho, cuando llegué al consultorio, *sí* eran las 12. En esta situación cumplo con las tres condiciones del análisis tripartito: creo que son las 12, es verdad que son las 12 y tengo justificación para creer que son las 12 (pues no tengo razón alguna para pensar que el reloj no esté funcionando); sin embargo, no parece que *sepa* que son las 12. Según el diagnóstico estándar que se hace de casos como este, la explicación de que no sepa es que lo que hace verdadera mi creencia, *i. e.*, el hecho de que son las

12, está completamente disociado de aquello que justifica mi creencia, *i. e.*, la lectura que muestra el reloj. La función de un reloj es indicar fiablemente la hora, justo por esto la justificación que nos proporciona para formar creencias sobre la hora rastrea la hora que de hecho sea, y de esta forma nos permite obtener conocimiento de la hora. Pero el reloj del ejemplo no es un indicador fiable de la hora y por ello la hora que marca no rastrea correctamente la hora real. Se ha pensado que la moraleja de los contraejemplos Gettier es que debe añadirse una cuarta condición al análisis tripartito en este espíritu:

- iv)* Lo que hace que la creencia de *S* en *p* sea verdadera y lo que hace que *S* esté justificado en creer que *p*, tienen que estar *vinculados de manera apropiada*.

Pero la frase «estar vinculados de manera apropiada» es demasiado vaga; muchos de los intentos por producir un análisis del conocimiento proposicional que no sean vulnerables a contraejemplos del tipo Gettier pueden verse como distintos intentos por dar mayor precisión a la idea expresada por la condición genérica (*iv*). Por ejemplo, algunas de las respuestas a los contraejemplos Gettier buscaron *reemplazar* la condición (*iii*) relativa a la justificación por alguna versión de (*iv*); en esta categoría caen la respuesta fiabilista y la respuesta causal. Según la propuesta fiabilista (véase Goldman 1986), una condición del conocimiento es que:

- iv^f*. La creencia de *S* sea el resultado de un proceso fiable de formación de creencias;

y según la propuesta causal (véase Goldman 1967), una condición del conocimiento es que:

- iv^c*. La creencia de *S* de que *p* sea causada por el hecho de que *p*.

La creencia de S en el contraejemplo que describimos no satisface ni iv^f ni iv^c , y por ello no tiene el estatus de conocimiento.

Un patrón claramente discernible en la dialéctica de los contraejemplos Gettier y los intentos de modificar la definición del conocimiento de tal modo que no sea vulnerable a ellos es que siempre ha parecido posible imaginar nuevos contraejemplos a cualquier nuevo análisis propuesto, incluidos los que acabo de mencionar⁴. Un tipo de respuesta muy diferente al problema de los contraejemplos Gettier es sostener que la hipótesis más sensata es que ningún análisis tendrá éxito porque el conocimiento de hecho *no* es analizable (véase Williamson 2000: cap. 1).

1.1.2. Saber cómo y conocimiento objetual

Pero el conocimiento proposicional o de hechos no es el único que existe; además de hechos podemos *conocer objetos* y podemos *saber cómo* hacer algo. La forma como los epistemólogos han tratado de elucidar estos otros tipos de conocimiento ha sido investigando las maneras en que se relacionan con el conocimiento proposicional. La razón de esta forma de proceder es que el conocimiento proposicional ha sido el más estudiado, de modo que ha resultado natural tratar de iluminar la naturaleza de los tipos menos estudiados explorando los vínculos que tengan con el fenómeno cognitivo que ha sido más investigado.

El habla ordinaria marca las diferencias entre esos tipos de conocimiento. Comencemos con el objetual. El conocimiento de objetos no se expresa con oraciones de la forma « S sabe que p », sino de la forma « S conoce O ». La categoría de «objeto» que determina el dominio del conocimiento objetual es extremadamente heterogénea, incluye cosas físicas, como mesas, ciudades o personas, pero también objetos abstractos, como números, teorías o conceptos. Con la misma corrección decimos «Juan conoce la Ciudad de México» o «Juan conoce la teoría de la evolución». Una forma de concebir el

conocimiento objetual es tratando de *reducirlo* al conocimiento proposicional; según este punto de vista conocer a *O* no es más que saber una lista de proposiciones acerca de *O*. Por ejemplo, conocer a Juan sería *equivalente* a saber que Juan es arquitecto, que nació en la Ciudad de México, que ha estudiado en tales y cuales escuelas y universidades, que tiene un carácter así y así, etc. Otra forma de entender el conocimiento objetual sostiene que conocer a *O* *implica* saber varios hechos acerca de *O*, pero niega que este conjunto de saberes proposicionales sea equivalente a conocer a *O*, porque para conocer a *O*, es necesario tener un cierto tipo de *contacto directo* con *O*, que no está garantizado por el mero hecho de saber varias verdades sobre *O*. Por ejemplo, conocer a Juan implica saber todas las verdades referidas sobre Juan, pero no es equivalente a este conjunto de saberes proposicionales porque para conocer a Juan, es necesario haber tenido algún tipo de contacto directo con Juan, por ejemplo, haberlo tratado personalmente durante un período de tiempo considerable y en diversas circunstancias, y este conocimiento directo de Juan no está garantizado por el saber proposicional referido, pues este puede adquirirse de un modo indirecto, por ejemplo, mediante el testimonio de alguien más. Según este punto de vista el conocimiento objetual tiene un elemento de *familiaridad* o *inmediatez* que es irreducible al saber proposicional.

Algunos filósofos han pensado que el elemento de inmediatez del conocimiento objetual hace que sea más fundamental que el conocimiento proposicional. Según esta concepción todo conocimiento proposicional presupone el conocimiento directo de algo, a saber, los conceptos que figuran en la proposición sabida. La idea es que para saber que *p*, es necesario entender *p*, y para entender *p*, es necesario conocer el significado de los términos que figuran en *p*, y este conocimiento del significado es un tipo de conocimiento directo de los conceptos que figuran en la proposición. Por ejemplo, para saber que Aristóteles fue el más grande discípulo de Platón, es necesario entender la proposición «Aristóteles fue el más grande

discípulo de Platón» y para entender esta proposición, es necesario conocer el significado de los términos «grande», «discípulo», etc., y este conocimiento del significado es un tipo de conocimiento directo de los conceptos expresados por esas palabras⁵. De este modo, el conocimiento directo se encuentra en la base, presupuesto, no solo del saber proposicional, sino de la comprensión lingüística misma.

El saber cómo hacer algo es otro tipo de conocimiento cuya naturaleza se ha estudiado en relación con el conocimiento proposicional. Según una concepción tradicional, saber cómo hacer algo es un estado radicalmente diferente de cualquier conjunto de saberes proposicionales y que no puede reducirse a estos: saber cómo hacer algo no es equivalente a saber ciertos hechos acerca de cómo hacerlo. Por ejemplo, uno puede saber una gran cantidad de *hechos* acerca de cómo conducir una bicicleta, porque los ha aprendido leyendo un manual, pero a pesar de eso *no sabe cómo* conducirla, porque ni siquiera ha tratado de subirse a una. A esta posición, según la cual el saber cómo es irreducible al saber proposicional, se la conoce como *anti-intelectualismo*, y se remota a los escritos de G. Ryle (1949).

Pero si el saber cómo no es reducible al proposicional, ¿en qué consiste su naturaleza? Una vertiente del anti-intelectualismo, identifica el saber cómo hacer algo con poseer la *habilidad* de hacerlo. Esta posición se ha criticado sobre la base de que parece posible saber cómo hacer algo sin tener la habilidad de hacerlo; por ejemplo, alguien que sabe cómo tocar el piano, pero que por un accidente queda incapacitado para tocarlo, sigue sabiendo cómo tocarlo, pero ha perdido la habilidad de tocarlo⁶. Según otra vertiente del anti-intelectualismo, saber cómo hacer algo consiste en tener un conjunto de *disposiciones* a comportarse de ciertas maneras según lo requieran el contexto o la situación. Por ejemplo, saber tocar el piano consiste no solo en tener la habilidad de tocarlo cuando la situación se presenta, sino también en la disposición a criticar y corregir los errores de otros al tocarlo, la disposición a inferir correctamente la

causa de ciertos errores de un aprendiz, etc. (véase Ryle 1949); de modo que alguien puede perder la habilidad de tocar el piano y aun así seguir sabiendo cómo tocarlo, en virtud de que retiene todas las otras disposiciones constitutivas de saber cómo tocarlo.

Recientemente, algunos filósofos⁷ han desarrollado algún tipo de *teoría intelectualista* del saber cómo, oponiéndose así a la concepción antiintelectualista tradicional. Estos filósofos defienden que saber cómo hacer algo no es nada más que saber un conjunto de proposiciones acerca de cómo hacerlo. Por ejemplo, Stanley y Williamson (2001) sostienen que saber cómo andar en bicicleta consiste en saber, de un modo esencialmente práctico de andar en bicicleta —como «Esto que estoy haciendo en este momento», pensado mientras ando en bicicleta— *que* ese es un modo en el que uno puede andar en bicicleta.

1.1.3. Conocimiento empírico y conocimiento *a priori*

Hemos visto como los filósofos dividen el fenómeno heterogéneo del conocimiento en distintos tipos, con el fin de estudiar la naturaleza de cada uno de ellos. La división que hemos visto en las dos secciones anteriores es hecha en términos de *aquello que conocemos*: proposiciones, objetos y cómo hacer algo. Pero el conocimiento también se ha dividido en términos de *qué tipo de respaldo* para creer nos ofrece; si ofrece un respaldo que depende de la experiencia se trata de *conocimiento empírico*, y si ofrece un respaldo que es independiente de la experiencia se trata de *conocimiento a priori*. «Independiente de la experiencia» no significa aquí que «no se origina en la experiencia», pues un conocimiento que no se origina en la experiencia sería más bien *innato*, y el conocimiento innato es algo distinto del conocimiento *a priori*. La independencia de la experiencia a la que se refiere el conocimiento *a priori* consiste en que el *poder probatorio* de la justificación contenida en el conocimiento no deriva de cómo sea nuestra experiencia perceptiva. Tradicionalmente se ha

pensado que el dominio del conocimiento *a priori* está constituido por las proposiciones matemáticas, las proposiciones lógicas y las llamadas «verdades conceptuales», como *Ninguna superficie es totalmente roja y verde al mismo tiempo*. Por ejemplo, la justificación que tenemos para creer la verdad matemática $1598 + 1968 = 3566$, es el algoritmo de la suma, que aplicamos al realizar esta suma en particular, y el poder probatorio de ese algoritmo no depende de cómo sea nuestra experiencia en absoluto. Para seres inteligentes con una experiencia sensorial radicalmente diferente de la nuestra, el algoritmo de la suma seguiría suministrando la justificación canónica para resolver sumas particulares⁸. Esto no es así para el conocimiento empírico; la mayoría de nuestro conocimiento sobre el mundo físico circundante típicamente se clasifica como empírico y esto significa que la fuerza probatoria de la justificación contenida en él sí deriva de cómo es de hecho nuestra experiencia perceptiva. Por ejemplo, la justificación que tenemos para creer que un muro frente de nosotros es blanco, cuando sabemos que esto es verdad, deriva de cómo es nuestra experiencia visual, en particular, de que represente el muro como algo blanco y de que esa experiencia de hecho sea fiable. Si nuestra experiencia representara el muro como si fuese de otro color y/o no fuera un tipo de experiencia fiable, entonces no nos suministraría justificación para creer que el muro es blanco.

Pero si el poder probatorio de la justificación contenida en el conocimiento *a priori* no está constituido por nuestra experiencia, ¿qué lo constituye? Según una teoría, que podemos llamar «conceptualista», la justificación *a priori* proviene enteramente de la *compresión* que tenemos de las proposiciones que conocemos *a priori*, en particular de la compresión que tenemos de los conceptos o significados que figuran en ellas y de cómo se relacionan entre sí. Las proposiciones «Los solteros son hombres no casados» y «Las yeguas son caballos hembra», son cognoscibles *a priori* porque la justificación que tenemos para aceptarlas proviene enteramente de la comprensión que tenemos de los conceptos «soltero», «hombre», «casado», «no»,

«yegua», «caballo», «hembra»; de acuerdo con esta teoría, es suficiente entender el significado de estas palabras, para estar justificado en aceptar las proposiciones mencionadas⁹. Esto no ocurre con proposiciones que pueden conocerse solo empíricamente, por ejemplo, para estar justificado en aceptar la proposición «El muro frente a mí es blanco», no es suficiente comprender los conceptos que figuran en ella, además de eso es necesario *ver* de qué color es el muro. Otra forma de entender la justificación *a priori* sostiene que esta descansa en lo que muchos filósofos llaman *intuiciones intelectuales*. Estas intuiciones son estados mentales en los que de un modo inmediato, es decir, sin que medie inferencia, una proposición se presenta como verdadera y por ello atrae el asentimiento¹⁰. Algunos filósofos piensan que las intuiciones intelectuales tienen como objeto solo proposiciones sobre lo que es *necesario* o lo que es *posible*¹¹, pero la mayoría de los filósofos que utilizan la noción de intuición hacen un uso más liberal de ella según el cual uno puede tener intuiciones que tienen como contenido proposiciones sobre lo que *de hecho* es el caso; por ejemplo, un teórico de la identidad personal puede afirmar que tiene la intuición de que la persona que él es (de hecho) no es idéntica a su cuerpo. Los defensores de las intuiciones pueden asociar esta explicación del conocimiento *a priori* con la explicación conceptualista diciendo, por ejemplo, que una intuición, para ser fuente de conocimiento *a priori*, tiene que surgir exclusivamente de la comprensión de los conceptos o significados contenidos en la proposición intuita; pero esta asociación no es obligatoria y algunos partidarios de la explicación del conocimiento *a priori* basada en intuiciones prefieren deslindarse de la explicación conceptualista¹².

Los ejemplos mencionados en el párrafo anterior, «Los solteros son hombres no casados» y «Las yeguas son caballos hembra», además de ser cognoscibles *a priori* son casos de oraciones llamadas *analíticas*. Las oraciones analíticas son oraciones que pueden transformarse en verdades lógicas sustituyendo sinónimos por sinónimos. Por ejemplo, dado que «hombre no casado» es sinónimo de «soltero», la oración

«Los solteros son hombres no casados» puede transformarse en «Los solteros son solteros», que es una ejemplificación de la verdad lógica «Los As son As». Pero la mayoría de los filósofos piensa que no solo las verdades analíticas son cognoscibles *a priori*; por ejemplo, la proposición «Ninguna superficie es totalmente roja y verde al mismo tiempo» no es analítica, pero es cognoscible *a priori*. Sin embargo, esta proposición comparte un rasgo con las que sí son analíticas: todas ellas son *necesarias*. En efecto, durante mucho tiempo se pensó que solo las proposiciones necesarias podían conocerse *a priori*, pero en el siglo XX el filósofo Saúl Kripke mostró que esto era un error y que las categorías de lo necesario y lo *a priori* no van de la mano, de modo que hay proposiciones *contingentes* que pueden conocerse *a priori*, como «El metro patrón que se encuentra en París mide un metro de longitud», y proposiciones necesarias que solo pueden conocerse empíricamente, como «El agua es H₂O»¹³.

Algunos filósofos contemporáneos han puesto en duda la solidez y/o la importancia de la distinción entre conocimiento *a priori* y empírico¹⁴, sin embargo, es un hecho indiscutible que esa distinción sigue siendo central para el quehacer de la filosofía misma, pues muchos filósofos han pensado y piensan que, si no en su totalidad, al menos en sus partes fundamentales, la filosofía es una disciplina *a priori*. A estos filósofos más tradicionales, que son la mayoría, se oponen los llamados *naturalistas*, quienes ven en la filosofía una disciplina empírica más entre las otras. Es común que los naturalistas sospechen de la validez de cualquier resultado o conclusión alcanzado de un modo presuntamente *a priori*, y para ellos, la noción misma de cognición *a priori* tiene muy escasa utilidad. Pero para los filósofos no-naturalistas, esa noción sigue desempeñando un papel central, pues de ella depende mucha de la legitimidad metodológica de su quehacer profesional.

1.2. Teorías de la creencia justificada

Hemos visto que según un análisis tradicional la *creencia justificada* es parte necesaria del conocimiento proposicional, pero independientemente de cuál sea su relación con el conocimiento la creencia justificada ha sido estudiada ampliamente como un modo de la cognición que es por sí mismo importante. El rasgo que de manera más incontrovertible distingue la creencia justificada del conocimiento es que este es un *estado factivo*, mientras que aquella no lo es. Esto significa que el conocimiento implica necesariamente la verdad de lo conocido, mientras que la creencia justificada no implica la verdad de lo creído. Se ha pensado que algunos otros rasgos también distinguen a esos estados, pero estos son más controversiales; por ejemplo, algunos filósofos han propuesto que algunos tipos de conocimiento proposicional no requieren de justificación, sino solo de una conexión fiable con la verdad¹⁵.

La noción de justificación que está en juego en una teoría de la creencia justificada es la noción de *justificación epistémica*. En el habla ordinaria el término «justificación» se usa para realizar diversos tipos de *evaluaciones* positivas y se aplica principalmente a acciones; así usado es posible discernir distintos tipos de justificación para las acciones. Una determinada acción, por ejemplo, el aborto, puede estar *legalmente* justificada porque una legislación particular la permite, pero ser *moralmente* injustificable para alguien cuya moralidad la prohíbe. La justificación epistémica es similar a estos tipos de justificación en que conlleva un tipo de evaluación positiva —y su ausencia, un tipo de evaluación negativa—, pero es diferente de ellos por dos razones básicas: 1) se aplica primariamente a creencias, no a acciones¹⁶, y 2) a diferencia de los otros tipos de justificación, la epistémica tiene un vínculo necesario con la *verdad*; en el sentido de que al calificar una creencia como epistémicamente justificada, la estamos evaluando positivamente en términos de qué tanto «promueve» la meta de la verdad¹⁷. Podemos decir que los diversos conceptos de justificación realizan un tipo de evaluación positiva de acuerdo con algún *estándar*: estar legalmente justificado implica una

evaluación positiva según un estándar legal; estar moralmente justificado implica una evaluación positiva según un estándar moral. Lo que es distintivo de la justificación epistémica es que implica una evaluación positiva según el estándar de la verdad. Pero ¿en qué consiste exactamente el vínculo entre la justificación epistémica y el estándar de la verdad? Responder esta pregunta es uno de los temas centrales en una teoría de la creencia justificada; las respuestas que se han ofrecido a esa pregunta se dividen en dos grandes hemisferios que se han denominado *externismo* e *internismo*, y en cada hemisferio se han producido numerosas teorías diferentes entre sí; veremos enseguida algunas teorías representativas de cada hemisferio.

1.2.1. Externismo e internismo epistémicos

La idea más fundamental del *externismo* epistémico es que la relación entre la justificación epistémica y la verdad no incluye la perspectiva subjetiva del creyente, sino que es caracterizable exclusivamente en términos «externos» a esa perspectiva, por ejemplo, en términos de los hechos objetivos que vinculan la creencia con aquello que la hace verdadera. En el otro extremo, la idea más básica del *internismo* es que la relación entre la justificación epistémica y la verdad necesariamente incluye la perspectiva del creyente, puesto que solo es caracterizable en términos «internos» a esa perspectiva, por ejemplo, en términos de la apreciación subjetiva que el creyente tiene de su situación y de sus razones para creer.

Al igual que las teorías clásicas del conocimiento proposicional que vimos en la [sección 1.1.1](#), las teorías de la creencia justificada, tanto las externistas como las internistas, se presentan como análisis, es decir, como la enunciación de condiciones presuntamente necesarias y suficientes para que una creencia esté epistémicamente justificada. Una teoría externista clásica es el *fiabilismo de procesos*, la cual propone un análisis de esta forma:

La creencia de S de que p está epistémicamente justificada si y solo sí,

i) la creencia es el resultado de un proceso fiable de formación de creencias,

ii) S no tiene acceso fiable a consideraciones que rebatan su creencia de que p ¹⁸.

Hay diversas formas de entender la fiabilidad de un proceso de formación de creencias; para propósitos de esta exposición podemos entenderla estadísticamente: un proceso de formación de creencias es fiable solo si, en promedio, la mayoría de las creencias que produce son verdaderas.

Podemos ver como entre las condiciones que la teoría fiabilista propone no figura que el sujeto *sea consciente* de o *crea* que su creencia es el resultado de un proceso fiable, sino solo que *de hecho* sea el resultado de un proceso tal. De esta forma, en la teoría fiabilista, la justificación epistémica está constituida por hechos que objetivamente hacen que la creencia sea más probablemente verdadera, y que son independientes de o no incluyen la apreciación que el sujeto tenga o pueda tener de esos hechos. En vista de esto, algunas explicaciones del externismo epistémico lo describen como una *tesis de superveniencia* [*supervenience*]. El concepto de superveniencia se usa en metafísica para describir una clase de covariación entre dos tipos de propiedades. Por ejemplo, decir que las propiedades mentales sobrevienen en las propiedades físicas del cerebro, significa que no puede haber una variación en propiedades mentales sin que también haya una variación en las propiedades físicas del cerebro. Se ha pensado que el externismo epistémico constituye en el fondo una visión según la cual la justificación epistémica de las creencias sobreviene en hechos externos a la perspectiva subjetiva del creyente, como la fiabilidad de los procesos que producen las creencias, o las relaciones causales entre las creencias y aquello que las

hace verdaderas¹⁹. Estos hechos son «externos» a la perspectiva del sujeto en el sentido de que su existencia es independiente de que el sujeto se percate o sea consciente de ellos; desde luego que el sujeto puede percatarse de que esos hechos se dan, pero en la teoría externista ese percatarse no es parte de las condiciones para la justificación. Como veremos más adelante, las teorías internistas de la justificación se oponen a las teorías externistas al negar que la justificación sobrevenga en hechos externos a la perspectiva del sujeto y afirmar que sobreviene en hechos internos a esa perspectiva.

Las teorías externistas de la justificación han sido objeto de muchas críticas; las que se han considerado más fuertes conciernen a la esencia misma del externismo, a saber, la idea de que en las condiciones de la justificación no se incluye la perspectiva del sujeto que cree, sino solo hechos externos a esa perspectiva. Algunas de esas objeciones atacan la *suficiencia* de las condiciones planteadas por los análisis externistas, y otras atacan la *necesidad* de esas condiciones. Veamos los ejemplos más prominentes de estos dos tipos de objeciones.

Un tipo de objeción muy discutida en contra de la *suficiencia* de las condiciones externistas para la justificación, fue planteada por Laurence Bonjour (1980). Imagínese que existiera un sujeto, llamémoslo Juan, quien posee el poder de la clarividencia, pero él no cree que lo tenga y no tienen razones a favor ni en contra de que tal poder exista. Su poder de clarividencia opera así: lo lleva a formar diversas creencias que se forman espontáneamente en su mente, sin que él entienda de dónde vienen, y dicho poder es perfectamente fiable, es decir, todas las creencias que forma con base en él son verdaderas. Consideremos una de esas creencias formadas usando su poder clarividente, por ejemplo, que el presidente de Estados Unidos va rumbo al Medio Oriente, y estipulemos que Juan no tiene evidencia alguna a favor ni en contra de la verdad de esa creencia. En estas circunstancias se cumplen todas las condiciones que el fiabilismo establece para la justificación: la creencia de Juan es el resultado de un proceso fiable de formación de creencias y Juan no tiene acceso a

ninguna consideración en contra de su creencia, por lo cual el fiabilista tendría que concluir que la creencia de Juan está justificada. Sin embargo, el veredicto intuitivo es que la creencia de Juan no está justificada, simplemente porque él no tiene ninguna *razón* o *evidencia* para sostenerla. Pero entonces, el fiabilismo es incorrecto, las condiciones que propone no son suficientes para la justificación. De esta forma se piensa que contraejemplos de sujetos como Juan falsifican la teoría fiabilista, mostrando que no podría explicar por qué las creencias de sujetos tales carecen de justificación.

Los diagnósticos que se han hecho de esta aparente falla del fiabilismo son variados, algunos han propuesto que el fiabilismo deja fuera una condición según la cual el sujeto debe ser *capaz de citar* una razón a favor de la verdad de su creencia (Alston 1988); otros han propuesto que deja fuera la *obligación epistémica de reflexionar* sobre las bases que se tienen para creer (Bonjour 1980). Estas son condiciones internistas para la justificación epistémica, pues requieren algún elemento de la perspectiva subjetiva del creyente, como una razón que el sujeto aprecie y pueda citar a favor de su creencia. Una teoría internista que incorporara una condición tal se ajustaría al veredicto intuitivo en un caso como el de Juan, pues explicaría que las creencias de un sujeto tal carecen de justificación simplemente porque el sujeto no cumple con la condición de poder citar una razón a favor de la verdad de su creencia.

Una objeción muy prominente contra la *necesidad* de las condiciones externistas para la justificación se basa también en un contraejemplo imaginario. Suponga que usted es víctima de una situación como la que se representa en la película *Matrix*²⁰: su cerebro se halla conectado a una supercomputadora que lo estimula para que tenga todas las experiencias, creencias, recuerdos y vida mental que tendría si estuviera en una situación normal, sin interferencia de una supercomputadora. De modo que si usted fuera víctima de este escenario, toda su vida mental sería *desde su punto de vista subjetivo* exactamente como de hecho es; usted no notaría nada en su vida

consciente que le diera el menor indicio de que es víctima de la Matrix, a usted siempre le parecería que está en un escenario normal. Sin embargo, el escenario de la Matrix se distingue del normal en que la inmensa mayoría de las creencias que la Matrix instala en su mente son falsas. En estas circunstancias no se cumpliría la condición central del fiabilismo, pues la mayoría de sus procesos de formación de creencias no serían fiables, ya que sistemáticamente lo llevarían a la falsedad, por lo cual el fiabilista tendría que concluir que las creencias del sujeto en la Matrix no están justificadas. Sin embargo, el juicio intuitivo es exactamente el contrario: usted estaría justificado en sostener todas las creencias que tiene en ese escenario, pues son las mismas creencias que usted tendría en el escenario normal, las sostendría sobre evidencias que a usted le parecerían idénticas a las que tiene en el escenario normal y en el escenario normal usted está justificado, por lo tanto, parece que usted también estaría justificado en creer lo que cree en el escenario de la Matrix. Pero entonces, el fiabilismo es incorrecto, las condiciones que propone no son necesarias para la justificación²¹. De esta forma se piensa que el contraejemplo de la Matrix falsifica la teoría fiabilista, mostrando que no podría explicar la justificación de las creencias de un sujeto que se encontrara en un escenario como ese.

En vista de este tipo de objeciones a los análisis externistas, los internistas han propuesto que la justificación epistémica no sobreviene en hechos externos a la perspectiva subjetiva del creyente, como la fiabilidad de sus procesos de formación de creencias, sino que sobreviene precisamente en hechos internos a esa perspectiva. Una teoría internista muy discutida que se ajusta a esa idea general es el *accesibilismo*. Según la teoría accesibilista de la justificación epistémica (véase Pryor 2001: sec. 3 y Kornblith 2004), esta sobreviene en hechos que el creyente está en posición de conocer «por mera reflexión». Es difícil dar una lista de las cosas que pueden conocerse por «mera reflexión», pero al menos es claro que incluye lo que uno puede conocer por introspección acerca de los propios

estados mentales y lo que puede saberse reflexionando *a priori* acerca de los conceptos que uno posee, y excluye las condiciones que propone el externista, como la fiabilidad de los procesos de formación de creencias, pues estos no pueden conocerse «por mera reflexión», sino solo investigando empíricamente el mundo. La teoría accesibilista es capaz de ajustarse al veredicto intuitivo en un caso como el de la Matrix, pues es capaz de explicar por qué las creencias de un sujeto que se encuentra en un escenario así están justificadas: puesto que los hechos de su perspectiva subjetiva a los que tendría acceso por mera reflexión un sujeto en la Matrix son *los mismos* a los que tiene acceso por mera reflexión en un escenario normal, y puesto que en el escenario normal juzgamos que las creencias del sujeto están justificadas, entonces, dado que la justificación sobreviene en hechos accesibles por mera reflexión, sus creencias estarían igualmente justificadas en la Matrix²².

El debate internismo/externismo en teoría de la justificación suele presentarse como un desacuerdo acerca de la naturaleza de un fenómeno singular llamado «justificación epistémica», pero algunos filósofos son escépticos acerca de esta forma de entender el debate. Piensan que en realidad no hay un fenómeno único llamado «justificación epistémica» sobre el que distintas teorías den explicaciones diferentes, sino que más bien hay una pluralidad de fenómenos epistémicos que confusamente se han subsumido bajo el epíteto «justificación epistémica»²³. Estos filósofos recomiendan eliminar este término del vocabulario filosófico y hablar mejor de distintos *estatus epistémicos positivos*; la fiabilidad de los procesos de formación de creencias en la que insisten algunos externistas define un estatus epistémico positivo, y la capacidad de citar razones a favor de las creencias en la que insisten algunos internistas simplemente define otro estatus diferente.

1.2.2. Fundacionismo, coherentismo, infinitismo

Vimos que un tema central en la teoría de la justificación epistémica es la explicación del vínculo que hay entre este tipo de justificación y la verdad; la discusión internismo/externismo es una discusión sobre ese tema. Otro tema central en teoría de la justificación es la explicación de las maneras en las que las creencias tienen que *relacionarse entre sí* para poder estar justificadas. A este tema podríamos llamarlo la «arquitectura de las razones», y hay tres tipos de teorías clásicas sobre este tema: el fundacionismo, el coherentismo y el infinitismo. Veremos ejemplos prototípicos de cada una de estas teorías.

Los tres tipos de teorías sobre la arquitectura de las razones constituyen las respuestas a un problema escéptico de la Antigüedad, conocido actualmente como «el trilema de Agripa»²⁴. Los escépticos griegos de la Antigüedad usaban este problema como uno de sus múltiples instrumentos para tratar de inducir la suspensión del juicio. El problema surge de la práctica ordinaria de pedir y ofrecer razones a favor de las creencias, cuando suponemos que esta práctica se encuentra gobernada por estos dos principios:

- (A) Para que una creencia C1 pueda obtener apoyo o justificación de otra creencia C2, C2 también tiene que estar justificada.
- (B) Una creencia solo puede obtener justificación apoyándose en otra creencia.

Dado el principio (B), si alguien sostiene la creencia de que p y se le pide que cite las razones por las que cree que p , tendrá que responder citando otras creencias que tiene y que piensa que apoyan a p , digamos que son las creencias en q y en r . Pero dado el principio (A), las creencias en q y en r justificarán a p solo si ellas mismas están justificadas, entonces podemos preguntarle cuáles son sus razones para creer q y r , a lo cual, por el principio (B), tendrá que responder citando creencias ulteriores que apoyan a las creencias en q y r . Pero esas creencias ulteriores, por el principio (A), podrán justificar solo si

ellas mismas están justificadas, de modo que también podremos preguntarle sus razones para creerlas, a lo cual responderá citando creencias ulteriores suyas, las cuales justificarán solo si ellas mismas están justificadas, y así sucesivamente.

En esta cadena de pedir y ofrecer razones, siempre que el sujeto ofrezca una razón R_i para creer algo, podrá ocurrir una de tres cosas: *i)* el sujeto ya no puede citar una razón a favor de R_i , por lo cual su creencia en R_i será arbitraria e injustificada; *ii)* citará a favor de R_i alguna razón R_{-i} que ya había aparecido antes en la cadena de razones que lo condujo a R_i , de modo que R_i es parte de la justificación a favor de R_{-i} , por lo cual citar a R_{-i} como razón para creer en R_i constituye un razonamiento circular y por ello R_i no está justificada; o *iii)* el sujeto citará a favor de R_i una razón ulterior, en a favor de esta otra ulterior, y a favor de esta otra ulterior y así *ad infinitum*, de modo que la tarea de justificar a R_i nunca llega a su fin y por lo tanto la creencia en R_i permanece sin justificación. Estas tres opciones constituyen un trilema porque se piensa que cada una de ellas es insatisfactoria o inaceptable, debido a que ninguna de ellas parece permitir justificar la creencia con la que se inició la cadena de justificación. Las teorías fundacionistas, coherentistas e infinitistas de las razones tratan de *volver aceptable* alguno de los tres cuernos del trilema, veamos cómo.

i. Fundacionismo

El primer cuerno del trilema de Agripa es frenar la cadena de justificación de una creencia en un punto particular, citando un tipo de creencia R_i a favor de la cual no se ofrecen otras creencias y, sin embargo, se usa para justificar otra creencia. Este tipo de creencias que pueden justificar a otras creencias sin que ellas obtengan justificación de otras creencias se llaman *creencias básicas*, pues se encuentran a la base del edificio completo de la justificación, son los fundamentos (de ahí el nombre de «fundacionismo») que

proporcionan el soporte último a todo el edificio, y que no requieren apoyo de ninguna parte de ese edificio de creencias. El fundacionista no niega que las creencias básicas estén justificadas, sí lo están, justo por ello pueden justificar a otras creencias; de modo que acepta el principio (A). Lo que rechaza es el principio (B): piensa que algunas creencias, *i. e.*, las básicas, están justificadas, pero su justificación no deriva del apoyo que reciban de otras creencias.

Generalmente, se dice que las creencias básicas poseen una *justificación no-inferencial*, porque no se obtienen a partir de otras creencias ordenadas en forma de una inferencia; mientras que se dice que el resto de las creencias, todas las que no son básicas, poseen una *justificación inferencial*, pues derivan de otras creencias que pueden ordenarse como un argumento en su favor. Así pues, las teorías fundacionistas se dividen en una teoría de la justificación no-inferencial y una teoría de la justificación inferencial.

Una teoría fundacionista de la justificación no-inferencial busca explicar cuál es la propiedad de las creencias básicas que las dota de justificación. Las versiones clásicas de este tipo de teoría sostenían que la propiedad en cuestión es una *propiedad intrínseca* de las creencias, como su infalibilidad, incorregibilidad o indubitabilidad (véase Lewis 1952 y Ayer 1940). Las creencias de las que es verosímil suponer que poseen esas propiedades, son de tipos muy específicos, en particular, se trata de creencias acerca de algunos tipos de estados mentales, y de ellas las que más importaban a los fundacionistas clásicos eran las creencias acerca de estados de experiencia perceptiva, como la creencia de que *me aparece visualmente una superficie blanca*, o la de que *me aparece táctilmente un objeto redondo*. Pensaban que ellas son las creencias básicas que pueden usarse para justificar las creencias sobre el mundo físico. Versiones más recientes del fundacionismo coinciden con las versiones clásicas en que las creencias básicas se limitan a las creencias sobre estados de experiencia propios, pero difieren en cuanto que sostienen que lo que les confiere su carácter básico no es alguna propiedad intrínseca de ellas, sino la relación que

mantienen con el estado de experiencia que es su objeto. Según esta teoría, una creencia básica como *me aparece visualmente una superficie blanca* obtiene su justificación inmediatamente de la experiencia a la cual describe; así la creencia sigue siendo básica, pues no deriva su justificación de otras creencias, sino de una experiencia²⁵. Esta versión de fundacionismo junto a las clásicas son *versiones internistas de fundacionismo*, pues sostienen que la característica que hace que una creencia sea básica es accesible al creyente desde su perspectiva subjetiva. Pero también hay *versiones externistas de fundacionismo*, que sostienen que la característica que hace que una creencia sea básica es un hecho externo a la perspectiva subjetiva del creyente; por ejemplo, si la percepción visual es un proceso fiable de formación de creencias, entonces las creencias formadas a través de ese proceso están justificadas y son básicas, pues su justificación no deriva de otras creencias, sino de la fiabilidad de los procesos que las generan²⁶.

Por su parte, una teoría fundacionista de la justificación inferencial busca explicar cuáles son el o los tipos de inferencia mediante los que las creencias básicas pueden relacionarse con las no-básicas de manera que estas últimas obtengan justificación. Uno de los problemas centrales a los que se ha enfrentado este tipo de teoría es que el contenido de las creencias básicas es demasiado magro, comparado con el contenido de las creencias no-básicas a las que deben justificar. Por ejemplo, mis creencias acerca de cómo son las sensaciones que tengo al mirar el cielo durante una noche estrellada, parecen brindar un apoyo muy insuficiente a mis creencias acerca de que los objetos que estoy observado son cuerpos celestes a miles de años luz de distancia. Claro que el fundacionista sostiene que mis creencias sobre los cuerpos celestes, al ser no-básicas, sí reciben apoyo de muchas otras creencias (ellas mismas no-básicas); pero el problema es que según su teoría todas esas creencias obtienen apoyo, en última instancia, de creencias sobre sensaciones, y la distancia entre hablar de sensaciones y hablar de cuerpos celestes parece abismal. Una forma de

responder a este problema ha sido sosteniendo que las creencias sobre los estados de experiencia hacen más probablemente verdaderas las creencias sobre los objetos físicos; sin embargo, esta afirmación enfrenta el problema de que la afirmación misma que dice que una cosa hace más probable a otra da expresión a una creencia no-básica sobre el mundo que requiere ella misma de justificación, de modo que enfrentaríamos el mismo problema de cómo justificarla a partir de creencias básicas. Otra respuesta, que se ha pensado que es menos problemática, sostiene que las creencias sobre el mundo externo se justifican en las creencias sobre experiencias porque aquellas constituyen la mejor explicación de estas. La idea fundamental es que nuestras experiencias sensoriales podrían explicarse de muchas maneras, por ejemplo, podrían ser causadas por la Matrix. Pero de todas sus explicaciones posibles, la mejor es que son causadas por los objetos externos que ordinariamente pensamos que las causan. El tipo de inferencia que va de creencias sobre experiencias a creencias sobre el mundo externo, y que dotaría a estas últimas de justificación, sería una *inferencia a la mejor explicación*²⁷.

Actualmente existen algunas teorías de la justificación no inferencial que, aunque no se etiquetan a sí mismas como versiones del fundacionismo y difieren sustancialmente de las versiones tradicionales de fundacionismo, retienen sin embargo un elemento reconociblemente fundacionista. A esas teorías se las conoce como *teorías dogmáticas* o *liberales* de la justificación, y se han desarrollado principalmente en epistemología de la percepción²⁸. Sostienen que ordinariamente la percepción nos da *justificación inmediatamente*, sin que derive de otras creencias, para creer ciertas cosas; ese estado de justificación es «dogmático» porque para llegar a él, no hemos requerido satisfacer las condiciones necesarias para defender nuestra creencia mostrando argumentativamente que está justificada. Además, se trata de una teoría «liberal», porque las condiciones que establece para la justificación de las creencias sobre las que versa son sencillas o fáciles de satisfacer, en comparación con las condiciones más

sofisticadas que una *teoría conservadora* demandaría, como por ejemplo, satisfacer condiciones de segundo orden respecto de esas creencias²⁹. A pesar de su semejanza de familia con un tipo de fundacionismo internista, las teorías dogmáticas de la justificación rechazan que la relación de justificación entre creencias inmediatamente justificadas y creencias inferencialmente justificadas sea necesariamente asimétrica, lo cual es una tesis central del fundacionismo.

ii. Coherentismo

El segundo cuerno en el trilema de Agripa es que al justificar una creencia R_i , se eche mano de una creencia R_{-i} que ya había aparecido antes en la cadena de razones que condujo a R_i , de modo que R_i sería parte de la justificación a favor de R_{-i} , por lo cual citar a R_{-i} como razón para creer en R_i constituiría un razonamiento circular. Las teorías coherentistas de la justificación no tratan de argumentar que cualquier razonamiento circular sea aceptable; también los coherentistas piensan que hay razonamientos circulares que son inaceptables. Lo que tratan de hacer, más bien, es argumentar en contra de una presuposición que está a la base de que juzguemos que una cadena de justificación es ilegítima si vuelve a citar una razón citada con anterioridad en la misma cadena. Aunque esto implica cierta tolerancia con algunos argumentos circulares, lo importante de la postura coherentista es comprender cuál es la presuposición que rechaza y por qué. La presuposición en cuestión se conoce como la *presuposición de la justificación asimétrica*, según la cual, si p justifica a q , entonces q no puede contribuir a la justificación de p ; según esta idea, la justificación fluye linealmente en una sola dirección. Los fundacionistas aceptan esta idea: en su metáfora del edificio del conocimiento, los fundamentos ofrecen apoyo al resto de la estructura, pero el resto de la estructura no ofrece apoyo a los fundamentos; y aun si nos concentramos en alguna parte de la

estructura, sin considerar los fundamentos, ocurrirá que un nivel n del edificio se apoyará en el nivel $n-1$, pero este nivel evidentemente no puede a su vez apoyarse en el nivel n al que él apoya. La asimetría de la justificación es parte constitutiva de la arquitectura fundacionista.

Los coherentistas rechazan que la justificación fluya linealmente en una sola dirección, piensan que todas las *relaciones de justificación son simétricas* en algún grado, es decir que, si p contribuye a justificar a q , q también contribuye a justificar a p en algún grado. En virtud de esto, ellos rechazan que existan creencias básicas, en el sentido fundacionista, pues la relación de justificación entre una creencia básica y una no-básica es precisamente *asimétrica*: la básica justifica a la no-básica, pero la no-básica no contribuye a la justificación de la básica. De modo que para los coherentistas, una metáfora más apta para pensar la estructura de las razones es la *red*: así como cada nudo particular de una red obtiene estabilidad y fortaleza de las relaciones que mantiene con muchos otros nudos de la red, así esos otros nudos de la red obtienen algo de estabilidad y fortaleza de su relación con ese nudo particular. Similarmente, una creencia obtiene apoyo de muchas otras creencias con las que se relaciona y, simétricamente, contribuye a apoyar, en algún grado, a todas esas otras creencias de las cuales recibe algo de apoyo.

Así pues, según las teorías coherentistas de la justificación, una creencia o grupo de creencias deriva su justificación del hecho de que es coherente con un sistema de creencias al que pertenece. Las teorías coherentistas se han enfrentado a problemas desde su surgimiento; uno de ellos consiste en la caracterización de su concepto central: la coherencia. Un tipo de explicación tradicional del concepto de coherencia lo define como un concepto polifacético que incluye al menos consistencia lógica, relaciones explicativas y probabilísticas entre creencias, y otros tipos de relaciones inferenciales³⁰. Puesto que hay conceptos rivales de coherencia (véase Lehrer 1990 y Thagard 2000), surge el problema de elegir el que sea más apropiado; sin embargo, los problemas más serios de las teorías coherentistas se

localizan en otra parte. Quizá el que más atención ha recibido es uno que cuestiona que la coherencia sea suficiente para justificar *epistémicamente* las creencias, se lo conoce como el *problema del aislamiento*. Como vimos en la [sección 1.2](#), la característica distintiva de la justificación epistémica es que «nos acerca a la verdad», el problema del aislamiento señala que la coherencia por sí sola, no parece acercarnos a la verdad en el sentido relevante. Se argumenta que esto se debe a que el coherentismo no asigna un papel a la experiencia perceptiva en la justificación de las creencias, pues afirma que la justificación de una creencia deriva solo de la coherencia que tiene con *otras creencias*. Pero la experiencia perceptiva es el canal central mediante el que obtenemos información sobre el mundo; si este canal no contribuye a la justificación de un sistema coherente de creencias, no parece haber razón para pensar que esas creencias representarán fielmente el mundo, no importa cuán coherentes sean entre sí. Parecería que un sistema tal estaría aislado del mundo, y por lo tanto no habría razón para pensar que su coherencia interna fuese una indicación de que las creencias que lo integran representan acertadamente el mundo. La conexión con la verdad parecería perderse y con ella la pretensión de que la justificación que la mera coherencia proporciona sea de naturaleza epistémica³¹.

iii. Infinitismo

El tercer cuerno en el trilema de Agripa es que la cadena de razones generada por el intento de justificar una creencia B en particular nunca termine, de modo que la tarea de justificar la creencia B nunca se complete y por lo tanto B no esté justificada. Una teoría infinitista de la justificación acepta que una cadena de justificación es, en efecto, potencialmente infinita (de modo que acepta cabalmente los principios [A] y [B] que listamos al principio de la [sección 1.2.2](#)) pero trata de argumentar que de ello no se sigue que esas cadenas no pueden justificar las creencias. Históricamente hablando, las teorías

infinetistas de la justificación han recibido mucha menos atención que las fundacionistas y las coherentistas, pero recientemente han atraído la atención de los epistemólogos³².

Quizá la razón central por la que desde la Antigüedad³³ se ha pensado que el infinitismo no ofrece una teoría de la justificación aceptable, es que se ha asumido que una consecuencia de esa teoría sería que para que una creencia esté justificada, el sujeto que cree tendría que recorrer una cadena infinita de razones, y como esto es imposible, el infinitismo colapsaría en la conclusión escéptica de que ninguna creencia está justificada. Los defensores actuales del infinitismo han tratado de hacer verosímil que el infinitismo no tiene necesariamente esta consecuencia. Aceptan que las cadenas de justificación son *potencialmente* infinitas, pero niegan que una cadena infinita particular tenga que *realizarse* para que la creencia con la que comienza esté justificada; piensan que, de hecho, esta idea queda vindicada por algunos aspectos de nuestras prácticas dialécticas de cuestionar y pedir razones y por el modo como concebimos ordinariamente la justificación de nuestras creencias. Por ejemplo, algunos defensores del infinitismo argumentan que esta teoría puede explicar mejor que sus contrincantes el hecho de que concebamos la justificación como una *cuestión de grado* (Fantl 2003); la idea es que si nos fijamos en una cadena de justificación en particular, el grado de justificación de la creencia con la que inicia será, *ceteris paribus*, directamente proporcional a la longitud del segmento propio de esa cadena que decidamos considerar. Otros infinitistas insisten en que la práctica de desafiar las razones de otros requiere que se encuentre *disponible* una cadena potencialmente infinita de razones para cada creencia (Aikin 2009); esto se debe a que los desafíos a las razones *pueden* seguir indefinidamente, de modo que una teoría de la justificación que no reconociera la disponibilidad de cadenas potencialmente infinitas de razones, nos condenaría a ser incapaces de responder los desafíos de un oponente suficientemente implacable. Este tipo de supuestas ventajas del infinitismo sobre otras teorías de la

justificación, en lo que respecta a ajustarse a ciertos aspectos de nuestro concepto de justificación y de nuestras prácticas dialécticas, ha sido cuestionado por fundacionistas y coherentistas, que no se sienten incapaces de respetar esos aspectos de nuestros conceptos y de nuestras prácticas³⁴.

1.3. Epistemología de virtudes

Las tres teorías clásicas de la justificación, fundacionismo, coherentismo e infinitismo, tienen un aspecto en común: su objeto de estudio son *las creencias*. La cualidad epistémicamente positiva llamada «justificación» se predica de y se origina en creencias o en propiedades de las creencias. En las últimas tres décadas se ha desarrollado una familia de teorías epistemológicas que se apartan de las teorías clásicas de la justificación en cuanto que su objeto primario de estudio no son las creencias, sino los *sujetos* que creen, en particular ciertas características de los sujetos que creen, como sus *competencias*, *rasgos de carácter* y *facultades*, que constituyen su perfil cognitivo. Según estas teorías, las cualidades y los estados epistémicamente positivos, como la justificación y el conocimiento, se predicen de las creencias solo en la medida que se conciben como algo que un sujeto hace o logra, ya que esas cualidades y estados se originan en competencias y rasgos de carácter epistémicos de ese sujeto. A este tipo de teoría que desplaza el foco del análisis de las creencias hacia los rasgos y competencias del sujeto que cree, se lo conoce como *epistemología de virtudes*³⁵.

1.3.1. Epistemología de ejecuciones

En la actualidad hay dos grandes subfamilias de epistemología de virtudes. La primera que se desarrolló fue el llamado *fiabilismo de virtudes* y que actualmente se conoce como *epistemología de ejecuciones* [*performance epistemology*]³⁶. El principal arquitecto de este tipo de epistemología de virtudes ha sido Ernesto Sosa³⁷. En la

epistemología de ejecuciones las virtudes epistémicas o intelectuales se conciben como competencias fiables que habilitan a un sujeto para formar creencias verdaderas en áreas particulares. La noción de *competencia* se entiende de un modo muy amplio, de tal forma que incluya desde facultades innatas, como distintas modalidades de percepción y memoria, hasta habilidades cognitivas aprendidas y específicas a dominios, como la habilidad de sumar o la de diagnosticar un tipo de enfermedades. Estas competencias se conciben como disposiciones para formar creencias verdaderas cuando se ejercitan en condiciones adecuadas; de esta forma las competencias cognitivas tienen una *estructura teleológica*, es decir, que a ellas corresponde un fin o meta el cual alcanzan o realizan cuando se ejercitan apropiadamente en condiciones adecuadas. Por ejemplo, la competencia de sumar es una disposición para alcanzar de manera fiable el fin de formar ciertas creencias aritméticas verdaderas cuando se ejercita en condiciones apropiadas, tanto internas al sujeto (como su sanidad mental o que no se encuentre bajo el influjo de estupefacientes) como externas a él (como que no se encuentre en un ambiente de extrema distracción)³⁸. Los epistemólogos de ejecuciones utilizan esta estructura teleológica de las competencias para explicar cómo las creencias que formamos a partir de ellas obtienen distintas cualidades epistémicas deseables. Por ejemplo, Sosa distingue dos clases de conocimiento que llama *conocimiento animal* y *conocimiento reflexivo*; según su análisis una creencia adquiere el estatus de conocimiento animal cuando posee la propiedad de ser una *creencia apta*, y una creencia es apta cuando acierta en la verdad gracias a que manifiesta el ejercicio de una competencia cognitiva del sujeto que cree. Por su parte, una creencia obtiene el estatus de conocimiento reflexivo cuando es una creencia que acierta en detectar la aptitud de otra creencia gracias al ejercicio de una competencia cognitiva de segundo orden del sujeto que cree³⁹.

Un rasgo importante de la epistemología de ejecuciones es que, si bien llevan a cabo el giro novedoso indicado más arriba de adoptar

como su objeto primario de análisis las competencias de los sujetos que creen más que las creencias mismas, sin embargo, siguen las huellas de las otras epistemologías en cuanto a las aplicaciones que hacen de su enfoque. Igual que las epistemologías fundacionistas o coherentistas, la epistemología de ejecuciones busca ofrecer soluciones a los problemas perennes de la epistemología, como proporcionar una respuesta al escepticismo filosófico (véase Greco 2000 y Sosa 2007: cap. 1) o suministrar una definición del conocimiento que escape a los contraejemplos de Gettier (véase Sosa 1991: parte I). De hecho, algunos practicantes de la epistemología de ejecuciones argumentan que su enfoque asimila y hace justicia a las intuiciones más defendibles de otros enfoques epistemológicos que se hallan en perpetuo conflicto y que no dan signos de poder resolver su oposición, como fundacionistas *versus* coherentistas e internistas *versus* externistas⁴⁰.

1.3.2. Responsabilismo de virtudes

La otra subfamilia de epistemologías de virtudes se conoce como *responsabilismo de virtudes*. Este enfoque difiere de la epistemología de ejecuciones en varios aspectos. En primer lugar, no concibe las virtudes epistémicas como competencias fiables para lograr creencias verdaderas, sino como *rasgos de carácter*, tales como tener mente abierta, la meticulosidad, la perseverancia y la integridad intelectuales, etc. Este enfoque no niega que estos rasgos de carácter puedan contribuir fiablemente a la adquisición de creencias verdaderas, pero la fiabilidad queda marginalizada en su concepción de las virtudes epistémicas y cobran prominencia otros aspectos de estas, como son su carácter motivacional y la contribución que hacen al florecimiento intelectual de un sujeto. Según los responsabilistas de la virtud, poseer una virtud intelectual implica estar motivado a actuar de ciertas maneras en ciertos contextos; por ejemplo, poseer la virtud de ser de mente abierta implica estar motivado a prestar atención imparcialmente a opiniones que difieren de la propia; poseer la virtud

de la meticulosidad implica estar motivado a examinar escrupulosamente las razones y los argumentos que se ofrecen en una discusión. Según este enfoque, un *agente epistémicamente responsable* es uno cuyas acciones se encuentran motivadas por virtudes intelectuales como las anteriores. Las virtudes intelectuales, concebidas como rasgos que motivan a un agente epistémicamente responsable, tienen fines inmediatos y fines globales; por ejemplo, ser de mente abierta tiene el fin inmediato de considerar imparcialmente los méritos de opiniones diferentes de la propia, pero tiene fines de más largo alcance como lograr una comprensión más cabal y completa de los asuntos que nos interesan. Otro tipo de fin de las virtudes intelectuales, aún de más largo alcance, es convertirse, con el tiempo y la práctica, en un agente epistémico más sabio. Ese tipo de comprensión y sabiduría son parte de lo que algunos responsabilistas denominan «florecimiento humano»; las virtudes intelectuales, tal como ellos las conciben, son constitutivas de esa gran meta.

El responsabilismo de virtudes se distingue de la epistemología de ejecuciones no solo en la manera como concibe las virtudes intelectuales y en el lugar que les asigna en la vida humana, también difiere de ese enfoque en cuanto a los problemas que buscan abordar. Aunque algunos responsabilistas han propuesto análisis de los estados epistémicos clásicos, *i. e.*, el conocimiento y la justificación⁴¹, la mayoría de ellos no muestra interés en esa tarea, así como tampoco prestan mucha atención a los problemas clásicos de la epistemología, como el escepticismo, el análisis de las fuentes del conocimiento y las dialécticas fundacionismo/coherentismo y externismo/internismo. Los responsabilistas abordan temas diferentes, entre los que se cuentan el estudio detallado de virtudes y de vicios epistémicos particulares⁴², y el análisis de logros cognitivos diferentes del conocimiento y la justificación, como la comprensión y la sabiduría⁴³.

He presentado las dos vertientes de la epistemología de virtudes, la de ejecuciones y la responsabilista, como si hubiera muy pocos puntos de contacto entre ambas, pero actualmente las cuestiones de cómo

esos dos enfoques pueden beneficiarse uno del otro e incluso quizá unificarse, son cuestiones discutidas por los epistemólogos de virtudes de ambas vertientes⁴⁴.

2. *El escepticismo y la posibilidad del conocimiento*

Además de intentar entender, analizar o de alguna forma elucidar los distintos tipos de formas que puede adquirir la cognición, otro gran tema o grupo de temas de la epistemología concierne a en qué medida nuestra cognición es exitosa o posible. Históricamente, el estudio de este tema ha estado marcado por un tipo de posición filosófica según la cual la cognición simplemente es imposible. Este tipo de posición se conoce como *escepticismo filosófico*. Muchas teorías filosóficas acerca de la naturaleza del conocimiento y la justificación se han modelado teniendo en mente evadir algún tipo de escepticismo; por ejemplo, las teorías fundacionistas y coherentistas que revisamos en 1.2.2 son teorías que buscan explícitamente explicar cómo es posible la justificación y el conocimiento en vista del trilema de Agripa, que es un argumento escéptico antiguo que parecía mostrar que el conocimiento y la justificación son imposibles. Pero el problema de *responder a distintas formas de escepticismo* no ha sido solo un parámetro en relación con el cual se modelan teorías acerca de la naturaleza de la cognición, sino que ha sido *él mismo* un tema sobre el que se han propuesto diferentes teorías y enfoques. En la presente segunda parte de este capítulo veremos algunos de esos enfoques sobre el problema del escepticismo.

2.1. Las variedades del escepticismo filosófico

El término «escepticismo» se utiliza en el habla ordinaria para hablar de una *actitud de duda* ante algún tema en particular. Escuchamos hablar de que hay escépticos sobre la medicina halópata, sobre la existencia de los ovnis o sobre las políticas públicas de un determinado gobierno. En todos estos casos la actitud escéptica es una

actitud de duda: en el primer caso duda acerca de la *capacidad* de los tratamientos halópatas para curar enfermedades, en el segundo caso duda acerca de la *existencia* de los ovnis y en el tercero acerca de la *corrección* de ciertas políticas. Como puede verse, ordinariamente la duda puede tener muy diversos objetos. El escepticismo filosófico también es un tipo de actitud de duda, pero es importante comenzar a distinguirlo de la duda ordinaria a partir de los siguientes aspectos: 1) es una actitud de duda que toma como objeto solo *la posibilidad de la cognición*, y 2) es una actitud de *duda global*, no local, esto significa que no pone en duda conocimientos particulares o específicos uno por uno, sino regiones completas de investigación, como el conocimiento del mundo físico que nos rodea, el conocimiento del pasado o el conocimiento de otras mentes. Desde luego que los diversos tipos de escepticismo filosófico se distinguen de la incredulidad ordinaria de otras maneras, pero dado que esos tipos de escepticismo a su vez difieren entre sí, por el momento es suficiente con tener presente los dos rasgos distintivos mencionados.

2.1.1. El escepticismo antiguo

La historia del escepticismo filosófico comienza en la Grecia antigua, donde se suelen identificar dos tipos de escepticismos, el llamado *escepticismo pirrónico* y el *escepticismo académico*. La diferencia entre estas dos formas de escepticismo y el escepticismo filosófico contemporáneo suele explicarse diciendo que mientras que aquellas constituían un *modo de vida*, el escepticismo contemporáneo es una *posición puramente teórica*. Lo que se quiere decir con esto es que el escepticismo antiguo era parte de una visión acerca de cómo vivir la vida humana, mientras que el escepticismo contemporáneo es simplemente un ejercicio teórico sin ninguna conexión obvia con alguna visión acerca de cómo vivir. Los pirrónicos veían en el escepticismo una forma de vida que era caracterizada por la *suspensión del juicio (epojé)* con respecto a toda cuestión concerniente

a la realidad de las cosas; ellos diseñaron una serie de técnicas y herramientas dialécticas que tenían por objetivo producir una «equipolencia de razones». Si alguien hacía alguna afirmación, apoyada en ciertas razones, acerca de cómo son ciertas cosas, los escépticos utilizaban sus técnicas dialécticas para generar razones de igual peso a favor de la afirmación contraria, con lo cual se producía ese estado de equilibrio que conducía a suspender el juicio con respecto a la afirmación inicial. Para ellos, la suspensión del juicio era el camino hacia un estado de tranquilidad y desapego (*ataraxia*) que puede concebirse como el fin o la meta práctica hacia la que estaban dirigidas, en última instancia, sus argumentaciones y dudas escépticas⁴⁵. Por su parte, los escépticos académicos, también utilizaban una serie de herramientas dialécticas con el fin de conducir a la suspensión del juicio, pero se distinguían de los escépticos pirrónicos en al menos dos aspectos. En primer lugar, aunque los académicos, igual que los pirrónicos, suspendían el juicio con respecto a cuestiones de primer orden sobre la realidad o naturaleza de las cosas, no suspendían el juicio con respecto a la cuestión de segundo orden de si el conocimiento de primer orden es posible; sobre esta cuestión de segundo orden tenían una respuesta definida: «No, el conocimiento de primer orden no es posible». En contraste, la suspensión del juicio de los pirrónicos era más rigurosa y universal, suspendían el juicio no solo acerca de cuestiones de primer orden, sino también acerca de la cuestión de segundo orden sobre la posibilidad del conocimiento de primer orden; sin importar cuál fuera el orden o nivel de la cuestión en disputa, el objetivo de los pirrónicos era dejar a la mente en un estado de total indeterminación. En virtud de esta diferencia entre los dos tipos de escepticismo antiguo, el pirrónico queda más claramente delineado como *una práctica* de purga doxástica, mientras que el académico se asemeja más a *una teoría* o concepción acerca de la imposibilidad del conocimiento. Una segunda diferencia entre las dos vertientes del escepticismo antiguo, vinculada con la anterior, es que para los académicos, la suspensión del juicio no

era el camino hacia la tranquilidad de ánimo. Esto es comprensible si se considera cuál es el vínculo que se pensaba que existía entre sostener una posición judicativa respecto de alguna cuestión y la falta de tranquilidad: si sostener creencias y hacer juicios sobre la realidad de las cosas era el origen de las ansiedades y frustraciones que arruinan la serenidad mental, es claro que la suspensión del juicio que de hecho llevaban a cabo los escépticos académicos no los conduciría a la tranquilidad, pues esa suspensión, como hemos señalado, no era lo suficientemente cabal⁴⁶.

2.1.2. El escepticismo contemporáneo

En la epistemología contemporánea el escepticismo filosófico es una teoría o posición que sostiene que el conocimiento en una determinada área de investigación no es posible; en esto se parece al escepticismo académico de la Antigüedad, pero se distingue de las dos formas de escepticismo antiguo en que no busca la suspensión del juicio ni está al servicio de la consecución de una meta práctica, como la serenidad de ánimo o la felicidad. Los argumentos que constituyen al escepticismo contemporáneo tienen un propósito exclusivamente teórico que discutiremos a continuación.

El argumento escéptico más estudiado en la epistemología contemporánea es el argumento del *escepticismo cartesiano*, llamado así porque se asume que las ideas centrales del argumento se encuentran en la Primera Meditación de las *Meditaciones metafísicas*, obra central del filósofo René Descartes⁴⁷. El argumento en cuestión utiliza ciertas posibilidades de error que nos resulta imposible eliminar para concluir que no sabemos nada acerca del mundo que nos rodea. Un rasgo de esas posibilidades de error escépticas es que son *totalmente globales*, socavan la totalidad de nuestro pretendido conocimiento del mundo. Concentrémonos en la posibilidad de error que más se usa contemporáneamente en la presentación del escepticismo cartesiano: la posibilidad de los cerebros en cubetas. Una

forma de dramatizar la posibilidad en cuestión es utilizando la historia de un film que ya hemos utilizado antes con otros propósitos. Imagínese que todos fuéramos víctimas de una situación como la que se representa en la película *Matrix*⁴⁸: todo *nos parece* como si tuviéramos una vida normal, en la que tenemos contacto cognitivo normal con el mundo y sabemos muchas cosas de él, pero *en realidad* no tenemos contacto cognitivo con ese mundo, pues nos encontramos encapsulados en un contenedor artificial; todas nuestras creencias sobre el mundo son falsas y son producidas por una supercomputadora que nos estimula el cerebro para que tengamos una vida aparentemente normal, pero todo es un gran engaño. En estas condiciones no sabemos nada sobre el mundo, aunque nos parece que sabemos muchas cosas. El razonamiento del escepticismo cartesiano consiste en señalar que, puesto que, si fuéramos víctimas de la Matrix, no sabríamos nada sobre el mundo que nos rodea, entonces para saber algo sobre el mundo que nos rodea, deberíamos ser capaces de eliminar la posibilidad de la Matrix; pero es imposible eliminar la posibilidad de que seamos víctimas de la Matrix, simplemente porque cualquier elemento de juicio que pudiéramos alegar para mostrar que no estamos en la Matrix podría ser él mismo parte del engaño producido por la Matrix; por lo tanto no podemos saber nada sobre el mundo circundante. La forma canónica en la que se representa este sencillo razonamiento es así:

Argumento Escéptico Cartesiano [en adelante, AEC]

1. Si sé que estoy escribiendo en una portátil, entonces sé que no soy víctima de la Matrix.
2. No sé que no soy víctima de la Matrix
3. Por lo tanto, no sé que estoy escribiendo en una portátil. 1, 2, *Modus Tollens*.

Desde luego, este razonamiento se generaliza para *cualquier proposición* que uno pretenda saber del mundo externo, se aplica no solo al conocimiento de que uno está escribiendo en una portátil.

La conclusión generalizada de este argumento parece contradecir la convicción científica y de sentido común de que sabemos muchas cosas sobre el mundo, por ello resulta inaceptable. Sin embargo, no es posible simplemente ignorar o desechar el argumento como si se tratara de una rareza o quizá una ingeniosa broma, pues se trata un argumento lógicamente válido (por una aplicación de la regla lógica del *Modus Tollens*) y que tiene premisas sólidamente justificadas. Es justo por esto que el escepticismo filosófico plantea un tipo de problema que en filosofía se llama *paradoja*: a partir de premisas sólidamente justificadas conduce, mediante un razonamiento válido, a una conclusión inaceptable y absurda. Los argumentos escépticos sobre la posibilidad del conocimiento constituyen algunas de las paradojas más importantes que se estudian en la filosofía⁴⁹. En lo que resta de este capítulo describiremos brevemente algunas «respuestas» que se han ofrecido a la paradoja del escepticismo cartesiano⁵⁰.

2.2. Respuestas al escepticismo filosófico⁵¹

2.2.1. Disolución de la paradoja del escepticismo

La forma más directa de responder a una paradoja como la que genera el argumento del escepticismo cartesiano es *disolviéndola*. Esto significa mostrar que alguna de las premisas, que aparentemente es verdadera y está sólidamente justificada, en realidad es falsa. Esta estrategia antiescéptica ha tenido muchos seguidores, algunos han argumentado en contra de la premisa 1 y otros en contra de la 2 del argumento.

La premisa 1 de AEC se justifica porque es implicada por un principio epistemológico que parece indudablemente verdadero: el principio de clausura del conocimiento. Según este principio el

conocimiento se encuentra cerrado bajo implicación lógica conocida. Esto significa que, si alguien sabe que p , y sabe que p implica q , entonces esa persona también sabe que q . Por ejemplo, si sé que la mascota de Juan es un ornitorrinco, y sé que ser un ornitorrinco implica no ser mamífero, entonces sé que la mascota de Juan no es un mamífero. Más esquemáticamente, este principio se representa así:

PC. Si S sabe que p , y sabe que p implica q , entonces S sabe que q .

La ejemplificación de PC que implica la premisa 1 del argumento escéptico es esta:

PC1. Si S sabe que está escribiendo en una portátil, y sabe que estar escribiendo en una portátil implica que no es víctima de la Matrix, entonces S sabe que no es víctima de la Matrix.

Así pues, los filósofos que buscan disolver la paradoja del escepticismo cartesiano mostrando que su primera premisa es falsa, tienen que mostrar que el principio PC puede tener ejemplificaciones falsas y que la ejemplificación que figura como primera premisa de AEC es precisamente una de esas ejemplificaciones falsas. Algunos partidarios de esta estrategia han buscado llevarla a cabo describiendo ejemplificaciones de PC que claramente parecen falsas. Imagínese que usted visita un zoológico, se aproxima a la jaula señalada como «Cebras», y observa a los animales con su característica apariencia equina y las rayas blancas y negras verticales sobre su pelaje. Entonces, su amigo se acerca y le pregunta: «¿Cómo sabes que en realidad no son mulas hábilmente disfrazadas para que parezcan cebras?». Parece que, aunque estamos dispuestos a aceptar que la evidencia visual que tiene de los animales en la jaula es suficiente para saber que son cebras, no pensamos que sea suficiente para saber que no son mulas disfrazadas para parecer cebras; después de todo, usted no ha hecho nada para eliminar esa posibilidad. Pero entonces aquí tenemos un contraejemplo a PC: usted sabe que los animales son cebras, sabe que

ser cebras implica que no son mulas disfrazadas para parecer cebras, pero no sabe que no son mulas disfrazadas para parecer cebras⁵².

Otra forma de tratar de falsificar la premisa 1 del AEC ha sido proponiendo análisis del conocimiento que tienen como consecuencia que PC puede tener ejemplificaciones falsas. Por ejemplo, según la *teoría del rastreo* del conocimiento proposicional, para que una creencia adquiera el estatus de conocimiento, tiene que ser *sensible a la verdad*, y esto significa que obedece el siguiente principio: Si p fuera falsa, S no creería que p . La evaluación de condicionales subjuntivos de esta clase requiere que contemplemos «posibilidades cercanas», es decir, escenarios posibles muy parecidos al mundo real en los que p es falsa y determinemos si en ellos S la creería. Si en esos escenarios cercanos en los que p es falsa S no la creería, entonces su creencia en p es sensible a la verdad y por lo tanto constituye conocimiento; si en esos escenarios S creería que p , entonces su creencia en p no es sensible y por lo tanto no es conocimiento. Los defensores de esta teoría argumentan que creencias ordinarias sobre el mundo externo, como «Estoy escribiendo en una portátil», son sin duda sensibles a la verdad, porque en los escenarios cercanos en los que son falsas —por ejemplo, en este caso, un escenario tal sería que dejé de escribir para ir al cuarto de baño— no las creeríamos, y por lo tanto *son conocimiento*. En cambio, la creencia «No soy víctima de la Matrix» definitivamente no es sensible, pues en los escenarios en los que es falsa —*i. e.*, cuando sí soy víctima de la Matrix— uno seguiría creyendo que es verdadera, por lo tanto la condición de sensibilidad a la verdad no se cumple y la creencia *no es conocimiento*. De esta forma, la teoría del rastreo implica que la premisa 1 del AEC es falsa⁵³.

Muchos filósofos han pensado que sacrificar la validez universal del principio de clausura para el conocimiento es un precio demasiado alto que pagar para disolver la paradoja escéptica⁵⁴; en parte por ello han preferido llevar a cabo la estrategia disolutoria falsificando la segunda premisa del argumento cartesiano. Una forma en la que han

perseguido esta estrategia ha sido asumiendo un análisis del conocimiento que tiene como consecuencia que sí sabemos que no somos víctimas de la Matrix. El análisis en cuestión se basa en sostener que la *condición de seguridad* (*safety*) es necesaria para el conocimiento. Esta condición se formula mediante este condicional: Si S creyera que p , p sería verdadera. Para evaluar este nuevo subjuntivo, tenemos que contemplar los escenarios más cercanos en los que S cree que p y determinar si en ellos p sería verdadera, si esto es así, y el resto de las condiciones para el conocimiento se cumplen, entonces la creencia de S es conocimiento. Los defensores de la condición de seguridad argumentan que la creencia «No soy víctima de la Matrix» cumple con esa condición: en los escenarios posibles semejantes al mundo real en los que creemos que no somos víctimas de la Matrix, es verdad que no somos víctimas de la Matrix. Claro que hay mundos posibles *muy diferentes* del mundo real —a saber, mundos posibles en los que somos víctimas de la Matrix— en los que creemos que no somos víctimas de la Matrix y entonces esta creencia es falsa; pero esas posibilidades lejanas son irrelevantes para evaluar si la condición de seguridad se cumple; para este efecto solo son relevantes las posibilidades cercanas, y con respecto a estas la creencia «No soy víctima de la Matrix» cumple con la condición de seguridad, así como con el resto de las condiciones para ser conocimiento, y por lo tanto tiene el estatus de conocimiento. De esta forma, la teoría de la seguridad implica que la premisa 2 de AEC es falsa⁵⁵.

2.2.2. El escepticismo filosófico y las prácticas estándar

Una familia de respuestas al escepticismo cartesiano que no necesariamente busca disolverlo, en el sentido de la sección anterior, se basan en dar un peso crucial a las divergencias que separan al tipo de evaluación de nuestro conocimiento que lleva a cabo el escéptico del tipo de evaluaciones epistémicas que sustentan las atribuciones de conocimiento que hacemos en nuestras prácticas ordinarias y

científicas; llamemos a estas prácticas de atribución de conocimiento las «prácticas estándar». Una primera versión de esta estrategia consiste en señalar que, en las prácticas estándar, para que una posibilidad de error se considere una amenaza para nuestro conocimiento, esa posibilidad tiene que ser relevante o pertinente. Una forma clara en la que una posibilidad de error se vuelve pertinente es cuando tenemos evidencia para pensar que podría ocurrir. Ahora bien, la posibilidad de error que usa el escéptico es una para la que nunca tenemos evidencia de que podría ocurrir; cuando el escéptico presenta su argumento, no es parte de esa presentación que señale cuáles son las razones para pensar que podríamos ser víctimas de la Matrix, simplemente porque no hay tales razones⁵⁶. La pregunta es entonces, ¿por qué tendríamos que pensar que la posibilidad escéptica de error es una amenaza a nuestro conocimiento? Estas ideas básicas se encuentran en el centro de las llamadas «teorías de las alternativas relevantes», según las cuales uno sabe que p solo si las razones o evidencia que uno posee eliminan todas y solo las posibilidades de error, en las que p es falsa, que son relevantes⁵⁷. Se argumenta que nuestras prácticas estándar obedecen a esta teoría, mientras que la condición del escéptico de que para saber cualquier cosa del mundo circundante, es necesario eliminar la posibilidad de que seamos víctimas de la Matrix la viola, por lo cual tenemos una razón para pensar que la conclusión a la que llega el escéptico, apoyándose en esa condición violentadora de nuestras prácticas estándar, realmente no toca la verdad de las atribuciones de conocimiento que realizamos al interior de esas prácticas.

Algunos simpatizantes del escepticismo cartesiano han objetado a los teóricos de las alternativas relevantes que nuestras prácticas estándar de atribución de conocimiento y los principios que las gobiernan no son infalibles, podrían estar en el error. La idea que tratan de desarrollar es que el escéptico cartesiano se aparta de los principios que gobiernan nuestras prácticas estándar porque lo que quiere hacer es una *evaluación objetiva* de los principios que

gobiernan esas prácticas. Ese punto de vista objetivo se caracteriza por un desapego total de las preocupaciones prácticas que al interior de las prácticas estándar pueden distorsionar nuestro juicio acerca de cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para saber, haciendo que nos demos por satisfechos con quizá menos de lo que el conocimiento realmente requiera. Estos filósofos argumentan que, desde su posición objetiva, libre de las presiones prácticas, el filósofo escéptico es capaz de descubrir cuáles son las genuinas condiciones completas para saber algo del mundo circundante⁵⁸.

Otra elaboración de la estrategia antiescéptica que explota la divergencia entre la evaluación escéptica y las evaluaciones que hacemos en las prácticas estándar es la teoría conocida como *contextualismo epistemológico*. El escéptico presenta la condición de eliminar la posibilidad de que seamos víctimas de la Matrix como si fuera una condición *invariante* con respecto a cualquier contexto en el que hagamos una atribución de conocimiento del mundo circundante; pero en nuestras prácticas estándar las posibilidades de error que pensamos que es necesario eliminar para saber *no* son invariantes con respecto a los contextos en los que hacemos las atribuciones de conocimiento, por el contrario, esas posibilidades varían en función de variaciones relevantes del contexto. Por ejemplo, para atribuir a un niño en la escuela primaria el conocimiento de que el líquido en un vaso determinado es agua simple, puede bastar con que él sea capaz de eliminar la posibilidad de que sea agua de coco; pero para hacer la misma atribución de conocimiento a un químico profesional trabajando en su laboratorio, podemos requerir que elimine muchas otras posibilidades de error. Esta variación contextual de las condiciones necesarias para saber algo ha llevado a algunos filósofos a proponer una teoría semántica acerca del significado del verbo «saber», de acuerdo con la cual parte de ese significado establece un estándar que debe satisfacerse para que sea verdad que alguien sabe algo, pero ese estándar varía contextualmente. En esta teoría, el significado de «saber» varía contextualmente de un modo parecido a

como varía contextualmente el significado del término «alto»: este término contiene un estándar que alguien debe satisfacer para que sea verdad decir de él que es alto, pero ese estándar varía contextualmente; por ejemplo, para ser alto en un salón de la escuela primaria, hay que satisfacer el estándar de medir más de 1,60 m, pero para ser alto en un equipo de básquetbol profesional, hay que satisfacer el estándar de medir más de 2,10 m. De manera similar, el contextualista sobre las atribuciones de conocimiento sostiene que alguien puede satisfacer el estándar para saber que p en un contexto C1, y no satisfacer el estándar de otro contexto C2 para saber la misma proposición p , de modo que la oración «S sabe que p » sería verdadera con respecto a C1 y la oración «S no sabe que p » también sería verdadera pero con respecto a C2. Aunque esas oraciones parecen contradecirse, en realidad no lo hacen, pues, estrictamente, dicen cosas diferentes: la primera dice que *S sabe que p con respecto al estándar de C1*, y la segunda dice que *S no sabe con respecto al estándar de C2*.

Los contextualistas argumentan que el escéptico pasa por alto la sensibilidad contextual de las atribuciones de conocimiento, y por ello piensa —erróneamente— que la condición que él dice descubrir en su contexto de investigación objetiva es una condición con la que debe cumplir cualquier atribución de conocimiento, hecha en cualquier contexto. Los contextualistas están dispuestos a conceder que eliminar la posibilidad de error de la Matrix es, efectivamente, una condición que es parte del estándar de conocimiento que opera en el contexto de la investigación «objetiva» que lleva a cabo el escéptico, de modo que *en ese contexto* el escéptico tiene razón en que ninguna atribución de conocimiento es verdadera, porque el estándar de conocimiento que ahí opera nunca se satisface: la posibilidad de la Matrix nunca puede eliminarse. Lo que los contextualistas rechazan es que ese estándar que opera en el contexto escéptico de investigación sea el que opere también en los contextos de nuestras prácticas estándar de atribución de conocimiento. En estos contextos estándar operan estándares

mucho más relajados, que no requieren la eliminación de la posibilidad de la Matrix, sino la eliminación de posibilidades de error más mundanas; de modo que, aun cuando sea verdad que la posibilidad de la Matrix no pueda eliminarse, de ello no se sigue que las atribuciones de conocimiento que hacemos en los contextos estándar no sean verdaderas. De esta forma el contextualista presume de tener una teoría que no solo permite explicar cómo es posible que las atribuciones de conocimiento que hacemos en los contextos estándar sean verdaderas, y con ello rescatar la posibilidad del conocimiento de la amenaza que parecía plantear el escepticismo, sino que además es capaz de hacer justicia al razonamiento escéptico, concediendo que su conclusión es verdadera en al menos un contexto de investigación⁵⁹.

Referencias bibliográficas

- Aikin, S. (2009), «Don't Fear the Regress: Cognitive Values and Epistemic Infinitism»: *Think* 8/23.
- Alston, W. (1985), «Concepts of Epistemic Justification». Reimp. en su (1989a).
- Alston, W. (1988), «An Internalist Externalist». Reimp. en su (1989a).
- Alston, W. (1989a), *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press.
- Alston, W. (1989b), «A Doxastic Practice Approach to Epistemology», en M. Clay y K. Lehrer (comps.), *Knowledge and Scepticism*, Boulder: Westview.
- Alston, W. (2005), *Beyond «Justification»: Dimensions of Epistemic Evaluation*, Cornell: Cornell University Press.
- Annas, J. y Barnes, J. (1985), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, D. (1973), *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Austin, J. L. (1946), «Other Minds», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl. 20.
- Ayer, A. J. (1940), *The Foundations of Empirical Knowledge*, Londres: Macmillan.
- Baehr, J. (2011), *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Baier, G. (1998), «Intuition and the Autonomy of Philosophy», en M. DePaul y W. Ramsey (comps.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Barber, A. (2013), «Understanding as Knowledge of Meaning»: *Philosophy Compass* 8/10.
- Bett, R. (comp.) (2010), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Blome-Tillmann, M. (2006), «A Closer Look at Closure Scepticism», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56.
- Boghossian, P. (1996), «Analyticity Reconsidered»: *Noûs* 30/3.
- Boghossian, P. (1997), «Analyticity», en B. Hale y C. Wright (comps.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- Boghossian, P. (2016), «Intuitions and the Understanding», en M. A. Fernández Vargas (comp.) (2016).
- Bonjour, L. (1978), «Can Empirical Knowledge Have a Foundation?»: *American Philosophical Quarterly* 15/1.
- Bonjour, L. (1980), «Externalist Theories of Empirical Knowledge»: *Midwest Studies in Philosophy* 5/1.
- Bonjour, L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bonjour, L. (1998), *In Defense of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonjour, L. (2003), «A Version of Internalist Foundationalism», en E. Sosa y L. Bonjour (2003).
- Broughton, J. (2002), *Descartes's Method of Doubt*, Princeton: Princeton University Press.
- Casullo, A. (2003), *A priori Justification*, Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, S. (1987), «Knowledge, Context, and Social Standards»: *Synthese* 73.
- Cohen, S. (1988), «How to be a Fallibilist»: *Philosophical Perspectives* 2.
- Cohen, S. (1998), «Contextualist Solutions to Epistemological Problems: Skepticism, Gettier, and the Lottery»: *Australasian Journal of Philosophy* 76/2.
- Conee, E. y Feldman, R. (2001), «Internalism Defended», en H. Kornblith (comp.), *Epistemology: Internalism and Externalism*, Oxford: Blackwell.
- David, M. y Warfield, T. (2008), «Knowledge-Closure and Skepticism», en Q. Smith (comp.), *Epistemology. New Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- DeRose, K. (1995), «Solving the Skeptical Problem»: *The Philosophical Review* 104/1.
- DeRose, K. (1999), «Contextualism: An Explanation and Defense», en J. Greco y E. Sosa (comps.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Malden, MA: Blackwell.
- Dretske, F. (1970), «Epistemic Operators»: *Journal of Philosophy* 67.
- Dretske, F. y Hawthorne, J. (2005), «Is Knowledge Closed Under Known Entailment?», en M. Steup, J. Turri y E. Sosa (comps.) (2005).
- Fantl, J. (2003), «Modest Informatism»: *Canadian Journal of Philosophy* 33.
- Fernández Vargas, M. A. (2017), «El desafío del escepticismo cartesiano»: *Teorema* 36/2.
- Fernández Vargas, M. A. (comp.) (2016), *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, Oxford: Oxford University Press.
- Foley, R. (1987), *The Theory of Epistemic Rationality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fumerton, R. (1995), *Metaepistemology and Skepticism*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Gettier, E. (1963), «Is Justified True Belief Knowledge?»: *Analysis* 23/6.
- Ginet, C. (1975), *Knowledge, Perception and Memory*, Dordrecht/Boston: Reidel.
- Goldman, A. (1967), «A Causal Theory of Knowing»: *Journal of Philosophy* 64/12.
- Goldman, A. (1979), «What is Justified Belief?», en G. Pappas (comp.), *Justification and Knowledge*, Boston: Reidel.
- Goldman, A. (1986), *Knowledge and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goldman, A. (1988), «Strong and Weak Justification»: *Philosophical Perspectives* 2.

- Goldman, A. (1992), «Epistemic Folkways and Scientific Epistemology», en *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Greco, J. (1999), «Agent Reliabilism», en J. Tomberlin (comp.), *Philosophical Perspectives* 13: *Epistemology*, Atascadero, CA: Ridgeview.
- Greco, J. (2000), *Putting Skeptics in Their Place: The Nature of Skeptical Arguments and their Role in Philosophical Inquiry*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Greco, J. (2008), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford: Oxford University Press.
- Greco, J. (2009), «Knowledge and Success From Ability»: *Philosophical Studies* 142/1.
- Greco, J. (2010), *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harman, G. (1965), «The Inference to the Best Explanation»: *Philosophical Review* 74.
- Hazlett, A. (2014), *A Critical Introduction to Skepticism*, Londres/Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Heller, M. (1999), «Relevant Alternatives and Closure»: *Australasian Journal of Philosophy* 77/2.
- Klein, P. y Ginet, C. (2005), «Is Infitism the Solution to the Regress Problem?», en M. Steup, J. Turri y E. Sosa (comps.) (2005).
- Klein, P. y Warfield, T. (1994), «What Price Coherence?»: *Analysis* 54.
- Kornblith, H. (2004), «Conditions on Cognitive Sanity and the Death of Internalism», en R. Schantz (comp.), *The Externalist Challenge: New Studies on Cognition and Intentionality*, Nueva York: Walter de Gruyter.
- Kripke, S. (1972), *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lehrer, K. (1990), *Theory of Knowledge*, Boulder: Westview.
- Lehrer, K. y Cohen, S. (1983), «Justification, Truth, and Coherence»: *Synthese* 55.
- Lewis, C. I. (1952), «The Given Element in Empirical Knowledge»: *The Philosophical Review* 61.
- Lewis, D. (1996), «Elusive Knowledge»: *Australasian Journal of Philosophy* 74/4.
- Lipton, P. (2004), *Inference to the Best Explanation*, 2.^a ed., Londres: Routledge.
- Millar, A. y Wright, C. (comps.) (2002), *Rule Following and Meaning*, Londres: Acumen.
- Nagel, T. (1986), *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peacocke, Ch. (1993), «How Are A priori Truths Possible?»: *European Journal of Philosophy* 1/2.
- Pritchard, D. (2009), «Safety-Based Epistemology: Whither Now?»: *Journal of Philosophical Research* 34.
- Pryor, J. (2000), «The Skeptic and the Dogmatist»: *Nous* 34/4.
- Pryor, J. (2001), «Highlights of Recent Epistemology»: *British Journal for the Philosophy of Science* 52/1.
- Pryor, J. (2005), «There is Immediate Justification», en M. Steup, J. Turri y E. Sosa (comps.).
- Pust, J. (2000), *Intuitions as Evidence*, Nueva York: Garland/Routledge.
- Roberts, R. y Wood, J. (2007) *Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford University Press: Oxford.
- Russell, B. (1910), «Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 11.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, F. (1992), *Knowledge and Belief*, Nueva York: Routledge.

- Sexto Empírico (1993), *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos.
- Shope, R. (1983), *The Analysis of Knowing. A Decade of Research*, Princeton: Princeton University Press.
- Sinnott-Armstrong, W. (2006), *Moral Skepticisms*, Nueva York: Oxford University Press.
- Snowdon, P. (2003), «Knowledge How and Knowledge That: A Distinction Reconsidered», *Proceedings of the Aristotelian Society* 104/1.
- Sosa, E. (1991), *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sosa, E. (1999), «How to Defeat Opposition to Moore», en J. Tomberlin (comp.), *Philosophical Perspectives*, vol. 13, *Epistemology*.
- Sosa, E. (2003), «Beyond Internal Foundations to External Virtues», en E. Sosa y L. Bonjour (2003).
- Sosa, E. (2007), *A Virtue Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Sosa, E. (2015), *Judgment and Agency*, Oxford: Oxford University Press.
- Sosa, E. (2016), «Epistemic Competence and Judgment», en M. A. Fernández Vargas (comp.) (2016).
- Sosa, E. (2017), *Epistemology*, Princeton: Princeton University Press.
- Sosa, E. y Bonjour L. (2003), *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Malden, MA: Blackwell.
- Stanley, J. (2011), *Know How*, Oxford: Oxford University Press.
- Stanley, J. y Williamson, T. (2001), «Knowing How»: *Journal of Philosophy* 98/8.
- Steup, M., Turri, J. y Sosa, E. (comps.) (2005), *Contemporary Debates in Epistemology*, Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Striker, G. (1996), *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Striker, G. (2010), «Academics Versus Pyrrhonists, Reconsidered», en Bett (comp.) (2010).
- Stroud, B. (1984), *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Clarendon.
- Thagard, P. (2000), *Coherence in Thought and Action*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Turri, J. y Klein, P. (2014), *Ad Infinitum: New Essays on Epistemological Infinitism*, Oxford: Oxford University Press.
- Valdés, M. y Fernández, M. (comps.) (2011), *Normas, virtudes y valores epistémicos. Ensayos de epistemología contemporánea*, Ciudad de México: IIFUNAM.
- Villoro, L. (1982), *Creer, saber, conocer*, Ciudad de México: Siglo XXI.
- Whitcomb, D. (2010), «Wisdom», en S. Bernecker y D. Pritchard (comps.), *Routledge Companion to Epistemology*, Londres: Routledge.
- Williams, M. (1988), «Epistemological Realism and The Basis of Scepticism»: *Mind* 97/387.
- Williamson, T. (2000), *Knowledge and Its Limits*, Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, T. (2013), «How Deep is the Distinction Between A priori and A posteriori Knowledge?», en A. Casullo y J. Thurow (comps.), *The A priori in Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, M. (1978), *Descartes*, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Wright, C. (2002), «(Anti)-Sceptics, Simple and Subtle: G. E. Moore and J. Mc-Dowell»: *Philosophy and Phenomenological Research* 65/2.
- Wright, C. (2004), «Warrant for Nothing (And Foundations for Free)?»: *Proceeding of the Aristotelian Society*, vol. supl. 78.

- Zagzebski, L. (1996), *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (2001), «Recovering Understanding», en M. Steup (comp.), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Virtue, and Responsibility*, Oxford: Oxford University Press.
- Zalabardo, J. (2009), «How I know I'm not a Brain in a Vat»: *Royal Institute of Philosophy*, vol. supl. 64.

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

1. Recientemente Williamson (2000) ha argumentado sobre la centralidad del conocimiento en la epistemología.

2. En español, al igual que en otras lenguas, existen dos términos para hablar del conocimiento: «saber» y «conocer». En español, el conocimiento proposicional generalmente se expresa con el verbo «saber», mientras que el verbo «conocer» parece más apropiado para el conocimiento de objetos (véase la [sección 1.1.2](#) del presente capítulo). En Villoro 1982: cap. 6 puede verse una discusión sobre la distinción entre saber y conocer.

3. La locución «si y solo si» expresa la noción de equivalencia lógica, de modo que el análisis tripartito expresa que las tres condiciones listadas a la derecha son condiciones individualmente necesarias y colectivamente suficientes para que alguien sepa que *p*.

4. En Shope (1983) puede encontrarse una reseña de cómo ese patrón se ha desarrollado desde la publicación del artículo de Gettier.

5. Véase Russell (1910), donde defiende una versión de este tipo del conocimiento directo. En Barber (2013), puede encontrarse una discusión de otras formas de entender el conocimiento del significado.

6. Este tipo de crítica puede verse en Ginet (1975), Stanley y Williamson (2001) y Snowdon (2003).

7. Véase, p. ej., Stanley y Williamson (2001) y Stanley (2011).

8. Véase Casullo (2003: 29-39), Bonjour (1998: cap. I) y Williamson (2013) para más sobre el sentido en el que la justificación *a priori* es «independiente» de la experiencia.

9. En Boghossian (1996; 1997) y Peacocke (1993) puede verse una articulación y desarrollo de esta forma básica de entender la justificación *a priori*.

10. En Pust (2000) puede verse una discusión crítica de distintos modos de entender la intuición intelectual.

11. Véase, p. ej., Bonjour (1998) y Baier (1998).

12. Véase, p. ej., Boghossian (2016).

13. En Kripke (1972) puede verse la presentación y discusión clásica de este tipo de ejemplos.

14. Véase, p. ej., Williamson (2013).

15. Por ejemplo, las formas extremas de fiabilismo, como las de Armstrong 1973 y de Goldman 1979. Sosa 2007 denomina «conocimiento animal» al conocimiento que no requiere justificación, al menos concebida de cierto modo.

16. En ocasiones es correcto decir *de una acción* que está epistémicamente justificada, por ejemplo, de un médico que realiza una cirugía apoyándose en ciertos estudios clínicos podemos decir que su acción está epistémicamente justificada. Pero este es un uso derivado del concepto. Primariamente, lo que está epistémicamente justificado son *las creencias* que el médico forma con base en los resultados de los estudios clínicos, y derivadamente decimos que la acción que realiza basado en esas creencias hereda la justificación epistémica que estas tienen.

17. En Bonjour 1978, Alston 1985 y Foley 1987 pueden verse algunas expresiones de esta idea general.

18. Alvin Goldman ha sido el principal arquitecto del fiabilismo de procesos y ha presentado diversas versiones de esta teoría a lo largo de los años; pueden verse esas versiones en sus

trabajos 1979, 1986, 1988; aquí describo solo el núcleo más básico del fiabilismo. Otras teorías externistas de la justificación pueden encontrarse en Armstrong 1973 y Schmitt 1992.

19. Pryor 2001: sec. 3, describe la oposición entre externismo e internismo epistémicos como una oposición de tesis de sobrevivencia.

20. Warner Bros. (1999), dirigida por Lana y Lilly Wachowski.

21. Algunos filósofos que argumentan que este tipo de contraejemplo plantea un problema serio para el fiabilismo son Lehrer y Cohen 1983, Foley 1987, Fumerton 1995.

22. Hay teorías internistas de la justificación diferentes del accesibilismo; en Conee y Feldman 2001 puede verse una teoría internista alternativa que también ha sido muy discutida, conocida como «mentalismo».

23. Alston 1989b y 2005 defiende una posición de este tipo.

24. Véase Sexto Empírico I, 164-170. Agripa era un escéptico que vivió en el primer siglo de nuestra era, al que se le atribuyeron varios problemas escépticos, entre ellos el trilema que lleva su nombre.

25. Bonjour (2003) defiende una versión sofisticada de este tipo de teoría.

26. Véase las referencias bibliográficas *supra*, n. 18.

27. Véase Harman (1965) y Lipton (2004) sobre cómo una inferencia a la mejor explicación produce justificación.

28. J. Pryor (2000 y 2005) articula y defiende una teoría de este tipo.

29. C. Wright (2002 y 2004) ha propuesto teorías conservadoras de la justificación que han sido muy discutidas en la epistemología contemporánea.

30. Bonjour (1985: cap. 5) define un concepto de coherencia de este tipo.

31. En Bonjour (1985: caps. 5.5 y 6) puede verse una presentación y discusión clásicas de este problema; véase también Lehrer (1990: cap. 6). Un argumento diferente que también cuestiona el vínculo entre la coherencia y la verdad puede encontrarse en Klein y Warfield (1994).

32. Véase, p. ej., la reciente colección de ensayos de Turri y Klein (2014).

33. Véase Aristóteles, *Analíticos posteriores* 72b5-18.

34. Véase, p. ej., el intercambio entre Klein y Ginet (2005).

35. En Valdés y Fernández (2011: parte II) puede encontrarse una selección de algunos de los trabajos clásicos y seminales sobre epistemología de virtudes. El desarrollo contemporáneo de la epistemología de virtudes comenzó alrededor de hace treinta años, con los trabajos de Ernesto Sosa (véase una muestra de ellos en su 1991), aunque las intuiciones básicas de este enfoque se remontan a la Antigüedad y pueden encontrarse en la obra de Aristóteles (véase su *Ética nicomáquea*, caps. I y II). Sosa (2007: cap. 7) considera que Descartes es otro precursor de la epistemología de virtudes.

36. En Fernández (2016), se ofrece una colección de ensayos recientes que discuten los fundamentos y las aplicaciones de este tipo de epistemología de virtudes.

37. Véase Sosa (1991; 2007 y 2015). Otras figuras importantes en el desarrollo de la epistemología de ejecuciones han sido Greco (1999; 2010) y Goldman (1992).

38. Véase un desarrollo de esta concepción de competencia epistémica en Sosa (2016 y 2017: cap. 12).

39. Véase Sosa (2007: cap. 2) y contrástese con Greco (2009).

40. Véase Sosa (1991: parte III y 2003: cap. 9) y Greco (2010: caps. 3 y 5).

41. P. ej., Zagzebski (1996: parte III).

42. Véase, p. ej., Roberts y Wood (2007).
43. Véase Zagzebski (2001) y Whitcomb (2010).
44. En torno a esas cuestiones puede verse Sosa (2015: partes I y II) y Baehr (2011).
45. Véanse los artículos sobre escepticismo antiguo compilados en Bett (2010), que contienen discusiones expertas sobre múltiples aspectos del escepticismo antiguo.
46. Sobre la distinción entre escepticismo pirrónico y académico puede consultarse Annas y Barnes (1985) y Striker (1996 y 2010).
47. Debe subrayarse que Descartes no era un escéptico, al contrario, es uno de los filósofos *antiescépticos* más notables de la filosofía occidental. El escepticismo que vamos a describir lleva su nombre porque fue él quien lo ideó con un propósito metodológico muy definido: buscaba presentar el argumento escéptico más poderoso y general que pudiera imaginar, para después refutarlo y así dejar perfectamente establecida la posibilidad del conocimiento. Dado que muchos filósofos posteriores no fueron convencidos por la refutación que Descartes ofreció del escepticismo que él había creado, este preserva el nombre de su creador. En Wilson (1978: parte I) y Broughton (2002) pueden verse discusiones sobre el uso que hace Descartes del escepticismo.
48. En la [sección 1.2.1](#) vimos como esta misma posibilidad fantástica se utiliza para intentar refutar los análisis externistas de la justificación epistémica, ahora veremos como se la utiliza para argumentar a favor de la conclusión escéptica de que nadie sabe nada sobre el mundo. A este último uso de esa fantasía se lo conoce como el Problema del Genio Maligno, porque en el razonamiento original de Descartes el agente universalmente engañador era un genio maligno en lugar de una supercomputadora. Al uso de esa fantasía para refutar el externismo se lo conoce como el Nuevo Problema del Genio Maligno, un problema totalmente diferente.
49. La concepción del problema que plantea el escepticismo cartesiano como una paradoja filosófica, parece entrar en conflicto con muchas apreciaciones del escepticismo que ven en él una «amenaza» a nuestro conocimiento ordinario, pues una paradoja filosófica plantea un problema para los filósofos que teorizan sobre el tema del que versa la paradoja, en este caso para los epistemólogos que teorizan sobre el conocimiento, pero *no* plantea un problema para las prácticas ordinarias en las que atribuimos conocimiento. En Fernández (2017) puede verse una defensa pormenorizada de que el escepticismo cartesiano no constituye una amenaza o desafío para nuestro conocimiento ordinario, sino solo para la teorización filosófica sobre ese conocimiento.
50. En la epistemología contemporánea se estudian otros argumentos escépticos, además del escepticismo cartesiano, entre ellos destacan el problema de la inducción, el problema de la circularidad epistémica y el problema del regreso de las razones. Elegí el escepticismo cartesiano para esta sección final porque es el más discutido en la bibliografía actual. En la compilación de Greco (2008) se encuentran trabajos expertos que abordan los argumentos escépticos más discutidos en la epistemología contemporánea. También es importante señalar que en otras áreas de la filosofía, diferentes de la epistemología, se estudian algunos problemas a los que se les ha dado también el nombre de «escepticismo». Por ejemplo, en ética se estudia una posición llamada «escepticismo moral», y en filosofía del lenguaje un problema denominado «escepticismo del significado». Estos problemas son diferentes del escepticismo cartesiano y de los demás tipos de escepticismos epistemológicos, aunque la cuestión sobre las semejanzas y parentescos que pueda haber entre ellos es fructífera. Para el problema del escepticismo moral

puede verse Sinnott-Armstrong (2006) y para el escepticismo sobre el significado puede verse Miller y Wright (2002).

51. Las respuestas que se han dado al escepticismo cartesiano son muy numerosas, las que he elegido presentar son algunas de las que más se discuten hoy en día en la epistemología. Véase el libro clásico de Stroud (1984), donde se analizan con gran detalle respuestas más antiguas al escepticismo cartesiano.

52. Dretske (1970) fue el primero que propuso este tipo de contraejemplos al principio de clausura; véase también el más reciente intercambio de Dretske y Hawthorne (2005).

53. Nozick (1983: parte 3, caps. I y II) fue el primero en proponer una teoría del rastreo para el conocimiento y en usarla para falsificar la primera premisa del argumento escéptico cartesiano.

54. Algunos filósofos han buscado socavar la premisa 1 del argumento cartesiano sin apoyarse en algún análisis del conocimiento que implique que el principio de clausura no es universalmente válido, sino más bien argumentando que aunque hubiera una versión del principio que fuera universalmente válida, esta no serviría para los propósitos del escéptico; véase David y Warfield (2008) y Blome-Tillmann (2006).

55. Algunos filósofos contemporáneos que han defendido que la condición de seguridad es necesaria para el conocimiento son Sosa (1999) y Pritchard (2009). En Zalabardo (2009) puede verse una explicación diferente de cómo se supone que sabemos que no somos víctimas de la Matrix.

56. Una posibilidad de error puede volverse relevante de un modo diferente a ofrecer *evidencia* en su favor; por ejemplo, el hecho de que algo importante en un sentido práctico dependa de si una posibilidad de error ocurre, puede hacer que esta se vuelva relevante (cf. Hazlett 2014: 7.2.2). Sin embargo, es claro que la posibilidad escéptica de error tampoco es relevante en este sentido, ni en ningún otro sentido claro de relevancia epistémica.

57. Las intuiciones centrales de la «teoría de las alternativas relevantes» se originan en los trabajos de John L. Austin, véase, p. ej., su 1946. En Cohen (1988) y Heller (1999), pueden verse distintas versiones más recientes de la teoría.

58. En Stroud (1984: cap. I) y en Nagel (1986: cap. V), pueden encontrarse desarrollos diferentes de estas ideas generales. En Williams (1988) puede encontrarse una discusión crítica de esas ideas proescépticas.

59. Existen varias teorías contextualistas que difieren, entre otras cosas, en cuanto a cómo conciben un estándar epistémico, cuáles son los mecanismos contextuales que hacen variar los estándares epistémicos y cuánto están dispuestas a conceder al escéptico. Las teorías del contextualismo epistémico más importantes han sido propuestas por Cohen (1987; 1998), Lewis (1996) y DeRose (1995; 1999).

UNA VISIÓN IUSFILOSÓFICA DEL DERECHO

*Manuel Atienza**

1

He sido profesor de filosofía del Derecho durante casi cinco décadas y mi visión del Derecho, en consecuencia, no puede dejar de proyectar esa circunstancia. Sin embargo, y aunque a algún lector pueda resultarle extraño lo que voy a decir, no he sido alguien que haya huido del Derecho para refugiarse en la filosofía. Por el contrario, el Derecho siempre me ha parecido un asunto de extraordinario interés, tanto desde una perspectiva práctica como teórica. Quiero decir con ello que para mí, el Derecho no solo consiste en una complejísima institución social que es condición necesaria —probablemente cada vez más— para poder dar sentido a nuestras vidas: en el plano individual y en el social. El Derecho ofrece también, en mi opinión, para quien ejerce alguna de las muchas profesiones jurídicas, la oportunidad de ocuparse de problemas de gran calado teórico. Yo diría incluso que no hay prácticamente ninguna cuestión jurídica —lo que propiamente puede considerarse tal— para cuya resolución no haya que emplear un considerable acopio de medios intelectuales; no haya que apelar también muchas veces a un tipo de imaginación peculiar: una imaginación guiada por la obtención de ciertos fines y valores (los característicos del Derecho) y disciplinada por la necesidad de respetar ciertos límites normativos establecidos autoritativamente; y, en definitiva, que no nos lleve (salvo que artificialmente construyamos barreras para impedirlo) a plantearnos las cuestiones más básicas de la vida social. Para decirlo con una frase que utilizaba el juez Holmes en su conocida obra *La senda del Derecho*, en el Derecho se puede vivir con grandeza...y sin necesidad de tener que

dedicarse profesionalmente a la filosofía jurídica, aunque poseer cierto grado de cultura iusfilosófica puede resultar indispensable.

Partamos de un problema cualquiera, como el siguiente: ¿cómo ha de interpretarse tal cláusula de un cierto contrato que ha sido redactada de forma tal que —digamos, varios años después de haber entrado en vigor el contrato— admite, en principio, más de un posible sentido, con consecuencias muy distintas para las partes? Pues bien, para solucionarlo, tendremos que echar mano de conocimientos que tienen que ver con las características de los lenguajes naturales (ambigüedad, vaguedad, etc.); pero inevitablemente tendremos que recurrir también a alguna teoría (más o menos general) de la interpretación; que manejar diversas técnicas argumentativas, para lo cual no nos bastará con saber algo de lógica, de retórica..., puesto que todo eso solo cobra sentido en el contexto de un cierto ordenamiento jurídico y de una teoría de los contratos que nos proporcionarán, por así decirlo, el material con el que construiremos las premisas de los argumentos. No tendría nada de extraño tampoco que para poder comprender y resolver el problema, tuviéramos que procurarnos conocimientos, en principio, muy alejados de lo que son los saberes jurídicos (p. ej., de medicina, de ingeniería o de informática). Y que tuviéramos que plantearnos también cuestiones que requieren conocimiento empírico —del mundo social—, imaginación y el recurso a una o a varias concepciones de filosofía moral y política: ¿qué consecuencias tendría el que optáramos por el sentido S1, o bien por S2? ¿Son o no buenas consecuencias? ¿Buenas para quién o de acuerdo con qué criterio? ¿Y cuál sería, en definitiva, la respuesta correcta para ese caso? ¿O no cabe hablar de respuesta correcta? ¿Por qué? ¿Acaso está el Derecho indeterminado? ¿En qué sentido o hasta qué punto? Etcétera, etcétera.

Lo que quiero decir con todo lo anterior es que una visión iusfilosófica del Derecho no significa una visión puramente especulativa, llevada a cabo desde las alturas de alguna concepción de filosofía general y que prescinde de la experiencia jurídica. Significa

una visión suficientemente amplia y profunda como para poder entender los problemas jurídicos y sugerir (o contribuir a sugerir) alguna respuesta a los mismos. Una visión que dé sentido al Derecho y al trabajo de los juristas, aunque en muchas ocasiones se trate de un sentido impregnado de crítica: el Derecho, contemplado desde la perspectiva del legislador, del juez, del abogado o del doctrinario, no es siempre como debiera ser.

2

Pues bien, una manera usual, y yo creo que adecuada, de exponer esa visión iusfilosófica consiste en partir de las tres grandes preguntas o grupos de preguntas en torno a las cuales (a las preguntas y a las respuestas a las mismas) se articula la disciplina a la que se suele llamar «filosofía del Derecho» y, en ocasiones —pero me parece que ese rótulo tiene el riesgo de sugerir un cierto reduccionismo, consistente en eliminar de esa reflexión las cuestiones valorativas—, «teoría del Derecho». Son las siguientes: qué es el Derecho y cómo se diferencia de otros fenómenos o realidades más o menos próximos (teoría del Derecho u ontología jurídica); cómo podemos conocerlo, qué características tiene el conocimiento jurídico y en qué consisten las operaciones de crear, interpretar y aplicar el Derecho —¿tienen o no carácter cognoscitivo? (teoría de la ciencia jurídica, metodología jurídica)—; cómo debería ser el Derecho, qué cabe entender por Derecho justo (teoría de la justicia).

2.1.

Para hacer frente a la primera de esas grandes preguntas sigue siendo útil, me parece, seguir el esquema de Hart en su clásico libro *El concepto de Derecho*. O sea, una caracterización adecuada del fenómeno jurídico supone explicar en qué sentido el Derecho tiene que ver con normas, con el ejercicio de la fuerza física (con el poder

en general) y con la moral, aunque no consista únicamente en normas, ni pueda verse exclusivamente en términos de poder, o como una parte de la moral.

2.1.1.

Que el Derecho es un sistema, un orden, normativo es algo obvio, pero lo que sí ofrece dudas es precisar qué tipo de normas son las jurídicas y cómo están relacionadas entre sí, cuál es el orden que conforman. En la primera mitad de los años noventa dediqué un esfuerzo considerable en construir, junto con Juan Ruiz Manero, una teoría de los enunciados jurídicos, entendiendo por tales los enunciados que uno puede encontrar en el lenguaje del legislador. El resultado al que llegamos fue que no todos los enunciados tenían un carácter práctico, o directamente práctico, esto es, las leyes contienen también enunciados que cabría calificar de teóricos: las definiciones. Dentro de los de carácter práctico, era posible distinguir entre los normativos y los valorativos. En nuestra opinión, la diferencia entre las normas y los valores radicaría más bien en una cuestión de acento o de perspectiva: de hecho, una tesis central del libro que titulamos en castellano *Las piezas del Derecho* consistía en señalar que las normas tenían tanto una vertiente directiva como una valorativa, o sea, sirven como guía, pero también como justificación y crítica de la conducta. Y por lo que se refiere a las normas propiamente dichas (o sea, a los enunciados que expresan normas y que habría que distinguir de los actos normativos: como el de promulgar o derogar una norma), la clasificación más importante es la que permite distinguir entre normas deónticas o regulativas, y normas constitutivas. A este último grupo pertenecen las normas que confieren poder y las normas puramente constitutivas. Y, dentro de las normas regulativas, trazábamos una doble distinción: por un lado, entre reglas y principios, y, por otro lado, entre normas de acción y de fin. De ello resultaban cuatro tipos fundamentales de normas deónticas: reglas de acción, reglas de fin,

principios en sentido estricto y directrices (principios que son normas de fin). Creo que merece la pena también subrayar que, en nuestro análisis, no considerábamos únicamente el aspecto estructural de los enunciados, sino también el papel que cada uno de ellos juega en el razonamiento jurídico (como razones para la acción, en el caso de los enunciados de carácter práctico) y su función como formas del poder (como mecanismos dirigidos a articular intereses individuales y colectivos).

Todo lo cual, por complejo que pueda parecer, solo da cuenta de un aspecto del lenguaje jurídico; como antes decía, del lenguaje del legislador. De manera que esos no pueden considerarse como los únicos enunciados jurídicos; hay muchos otros y de muy diversos tipos: piénsese, sin ir más lejos, en las premisas de un argumento probatorio, o en los enunciados que caracterizan a la dogmática jurídica (que en algún sentido también es lenguaje jurídico). Todo eso ha de ser tomado en cuenta a la hora de examinar la noción de sistema jurídico y las nociones conexas de plenitud y consistencia; lo que, me parece, no suele ocurrir: cuando se estudian las lagunas y las contradicciones, solo suele prestarse atención a uno de esos tipos de enunciados: las reglas de acción. Y además, para establecer cómo todos esos tipos de enunciados se relacionan entre sí para componer un ordenamiento jurídico, hay que tener en cuenta, por supuesto, el factor temporal y, en consecuencia, cómo va cambiando todo ese conjunto de enunciados. El Derecho como fenómeno lingüístico, como conjunto de enunciados, es una realidad extraordinariamente compleja.

Pero es que, además, el Derecho no podemos verlo únicamente de esa manera, no consiste únicamente en lenguaje: el lenguaje del legislador y el lenguaje de los juristas. Esa es la forma en la que habitualmente lo concibe el positivismo jurídico de inspiración analítica. Pero constituye un error; yo creo que un error de reduccionismo. El Derecho es, además de eso, fundamentalmente, una actividad, una práctica con la que se trata de obtener ciertos fines y

valores, dentro de los límites que marca el sistema de normas. Dicho de otra manera, el Derecho no es una cosa, un objeto que se nos presenta como un conjunto de enunciados lingüísticos, algo que está «ahí afuera» y que el teórico del Derecho ha de describir y explicar, y el práctico (p. ej., el juez) utilizar para resolver un determinado caso. Como digo, esa forma de ver el Derecho se encuentra frecuentemente en los autores iuspositivistas, aunque no en todos. Así, en un artículo reciente, Mario Jori escribía: «El Derecho no es algo que conocemos, sino algo que hacemos, algo en lo que participamos. Metafóricamente, cuando nos ocupamos del Derecho, también para describirlo, no es como contemplar un bloque de mármol, sino como cantar en un coro». No se puede expresar mejor.

Pues bien, este cambio de perspectiva representa, en realidad, un cambio en la ontología, en la naturaleza, del Derecho, lleno de consecuencias. Considerar el Derecho como una acción colectiva, como una práctica social, es determinante a la hora de afrontar cualquier cuestión jurídica, incluida una cuestión interpretativa. Si volvemos a la interpretación de la cláusula de un contrato, el problema no puede resolverse apelando simplemente a los cánones interpretativos que un ordenamiento jurídico fije para el caso en cuestión (literalidad, sistematicidad, etc.), sino que el manejo de esos criterios exige contar con alguna teoría de la interpretación que dé respuesta a la pregunta de para qué se interpreta: cuáles son los fines y valores que el intérprete ha de perseguir al usar esos medios.

2.1.2.

Ver el Derecho como una práctica social resulta también esencial para comprender la manera como el Derecho se conecta con el poder, incluido el poder coactivo. El Derecho necesita de la coacción para poder realizar sus fines, lo que puede explicarse —como lo hizo Hart— apelando a ciertos rasgos de la naturaleza humana: altruismo limitado, comprensión y fuerza de voluntad limitadas, igualdad

aproximada. Ihering decía que concebir el Derecho separado de la coacción era como pensar en un fuego que no quema o en una luz que no alumbraba. Pero eso no supone tampoco que la esencia del Derecho sea la coacción. Cabe muy bien pensar que la coacción es para el Derecho algo así como una necesidad práctica; recurriendo de nuevo a Ihering, la coacción y la normatividad constituirían «la forma externa del Derecho», pero el núcleo, la esencia de lo jurídico, no estaría ahí, sino en la idea de fin.

Y si esto es así, entonces la coerción, el uso de la fuerza física, sería uno de los medios de los que el Derecho dispone para la realización de sus fines, que podrían ser clasificados como fines internos y externos: los primeros consisten en el cumplimiento del propio Derecho, en que las normas sean guías efectivas de la conducta; y los segundos, en la consecución de ciertos objetivos sociales. Pero no es el único medio, o sea, los resortes a los que puede acudir el Derecho son muy variados, y entre ellos se incluyen, por supuesto, las sanciones positivas (como premios o incentivos), al igual que la utilización de diversos recursos organizativos, la construcción de instituciones, etcétera. Por eso, reducir el Derecho a un conjunto de normas respaldadas por la coacción es sumamente insatisfactorio; como lo es también (en una versión más sofisticada) ver el Derecho únicamente como un orden normativo que, a diferencia del de la moral, se caracteriza por que el Derecho regula el uso de la coacción, al igual que la creación y la aplicación de sus normas, o sea, por que es un orden coactivo y dinámico.

Uno de esos recursos, por cierto, viene dado por lo que suele llamarse el «poder simbólico» del Derecho, que es una manera de subrayar el hecho de que el recurso a la fuerza física tiene, en realidad, un carácter bastante extraordinario. El Derecho —según una visión muy popular entre los iusfilósofos que se adscriben a la llamada teoría «crítica» del Derecho— recurre o presta forma al poder simbólico, que esos autores consideran como un tipo de violencia. La cita que sigue —tomada de un texto de Mauricio García Villegas en el que

trata de dar cuenta de la visión que del Derecho tiene Pierre Bourdieu — me parece que expresa bien esa idea:

El Derecho se convierte en la forma por excelencia del poder simbólico —y de violencia simbólica— dadas las posibilidades que tienen sus practicantes para crear instituciones, y con ellas, realidades históricas y políticas mediante el simple ejercicio de poner nombres [...] El uso de lo simbólico es una práctica inherentemente violenta en cuanto es capaz de imponer significados en el mundo y en las relaciones sociales a partir de las cuales el poder económico y el poder político pierden su arbitrariedad original.

Etcétera.

Pues bien, lo anterior apunta a algo que es cierto, pero ese fenómeno puede explicarse, me parece, de manera menos grandilocuente, menos misteriosa, más matizada y más útil, en el sentido de que pueda servir para entender y criticar el Derecho o —quizás mejor— ciertos aspectos del Derecho o cierta forma de usar el Derecho. O sea, una de las funciones (funciones externas) del Derecho consiste innegablemente en legitimar el poder; aunque tampoco conviene olvidarse de que —en el contexto de un Estado de Derecho— el Derecho es un medio —quizás el principal— de controlar el poder político. Esa función puede llevarse a cabo de manera más o menos oculta, y de ahí el carácter ideológico del Derecho (de algunas de sus instituciones o de algunos de sus usos). Pero eso, yo diría, es una de las aportaciones más importantes de Marx, o del marxismo, y, en ese sentido, no me parece que resulte muy novedoso; en donde está la novedad quizás sea en el uso de nuevas expresiones cuyo significado, por lo demás, nunca es del todo claro.

Conviene por eso, en mi opinión, mantenerse en guardia frente a la utilización de lemas simplificadores (a los que son muy aficionados esos autores «críticos»), del tipo de «el Derecho es política» o «el poder de los jueces es un poder político» que, por lo demás, acaban por tener un efecto bien dogmático: hacer imposible la discusión racional que, casi siempre, supone la introducción de matices. Es obvio que el Derecho está ligado estrechamente al poder político y que, en un sentido amplio, el Derecho y la política forman parte de la

misma esfera social. Pero eso no quiere decir que sean lo mismo, que el poder de un juez sea de la misma naturaleza que el de un ministro, un representante parlamentario o un miembro de un partido político. La confusión del Derecho con la política es otro de los reduccionismos de los que conviene escapar. Y la forma de hacerlo, por cierto, no puede consistir en aislar el Derecho de la política, sino en estudiar a fondo las relaciones que se dan entre ambos fenómenos: lo que comparten y en lo que se separan: de qué manera, por ejemplo, la política penetra en el Derecho, y el Derecho influye en la política.

2.1.3.

En fin, yo creo que el problema de las relaciones entre el Derecho y la moral suele plantearse de manera muy poco clara, en buena medida por no tener en cuenta ese rasgo del Derecho que, como digo, me parece el más fundamental: el Derecho es una actividad, una práctica social.

Generalmente se entiende que un jurista iuspositivista es aquel que considera que no hay una conexión conceptual entre el Derecho y la moral, aunque pueda haberla en cuanto al contenido; o sea, el que una norma sea justa no significa que por ello sea moral, y una norma jurídica inmoral no deja por ello de ser jurídica. Pero con eso no se está diciendo, en realidad, nada relevante y los autores iusnaturalistas (p. ej., Tomás de Aquino) no han sostenido por lo general lo que los iuspositivistas les atribuyen. No niegan que pueda haber Derecho injusto, sino que lo que afirman es que, en su significado focal (es una de las tesis centrales de Finnis), el Derecho es una ordenación de la razón encaminada al bien común. Dicho de otra manera, la cuestión no estriba en si puede o no existir Derecho injusto. Es obvio (para todos, yo creo) que sí, aunque, al mismo tiempo, si el grado de injusticia alcanzara un grado muy elevado, entonces muchos (sin necesidad de adscribirse a ningún tipo de corriente iusnaturalista) le negarían carácter jurídico. En eso viene a consistir, en realidad, la

famosa cláusula de Radbruch («una norma extraordinariamente injusta no es Derecho válido»), que a mí me parece perfectamente aceptable, aunque innecesaria en relación con un ordenamiento jurídico de un Estado constitucional: simplemente porque lo que Radbruch entendía por Derecho supralegal (contra el que chocarían las normas de injusticia extraordinaria) hoy ha pasado a ser Derecho positivo: parte del Derecho constitucional interno o del Derecho internacional de los derechos humanos. Y si pensamos en distopías como *1984* de Orwell o *Un mundo feliz* de Huxley, yo creo que tampoco resulta nada extraño afirmar que esas formas de ejercer el poder no son jurídicas. En las distopías —y, por cierto, también en las utopías— no existe propiamente Derecho. Lo que usualmente llamamos Derecho es más bien algo que caracteriza a las sociedades intermedias.

La forma adecuada de plantear la relación entre el Derecho y la moral es considerando que en ambos casos se trata de dos actividades, dos prácticas, que no se confunden (ninguna de ellas es parte de la otra), pero que se superponen en muchos aspectos, porque comparten algunos fines: de manera que entre ellas hay separación, pero también continuidad; se necesitan mutuamente; son, para emplear una expresión de Gustavo Bueno, «conceptos conjugados». Algo que los autores iuspositivistas-analíticos, «obsesionados» —cabría decir— por las distinciones (ese es quizás el rasgo más característico del positivismo jurídico: el asumir la ideología de la separación), no están muy dispuestos a reconocer. Pero es indudable que en los Derechos del Estado constitucional la moral penetra en el Derecho, sobre todo, bajo la forma de los derechos humanos; mientras que el Derecho es también lo que hace posible la moralidad (sobre todo en sociedades tan complejas como las nuestras).

En consecuencia, no tiene nada de extraño, creo yo, que podamos identificar prácticas jurídicas que nada o muy poco tengan que ver con la moral. El Derecho de la época franquista, o porciones muy importantes del mismo, era Derecho y atentaba contra principios básicos de la moral. Y en el Estado constitucional puede haber (hay)

prácticas que sin duda calificamos de jurídicas, pero que son deficientes (una ley que no desarrolla adecuadamente un derecho fundamental, una sentencia basada en una interpretación errónea de la Constitución); de la misma manera que reconocemos como una actividad médica una intervención quirúrgica pésimamente realizada (aunque no diríamos que Mengele ejercía como médico en Auschwitz). Pero, al mismo tiempo, hay actividades típicamente jurídicas y que necesariamente involucran (al menos en los Estados constitucionales) un razonamiento que es (en parte) moral: identificar el Derecho (condición para que una norma sea Derecho válido es que respete los derechos fundamentales reconocidos en la Constitución), interpretarlo o motivar una decisión. La separación tajante entre el Derecho y la moral es, por tanto, un nuevo error reduccionista. Algo que nos impide comprender adecuadamente la vida del Derecho y construir los conceptos —las teorías— que han de servir para guiar y criticar la práctica de los operadores jurídicos.

2.2.

La complejidad del conocimiento jurídico deriva del carácter multifacético, pluridimensional y, por así decirlo, disperso del Derecho. Porque el Derecho no es solo un fenómeno social e histórico que, por tanto, ha existido en sociedades muy diversas (aunque no en cualquier tipo de sociedad). Se trata además de un fenómeno que no se da concentrado en alguno de los subsistemas sociales, sino que los atraviesa todos. Y de ahí una frase de Carlos Nino que a mí me gusta repetir: el Derecho, como el aire en el mundo físico, está en todas partes (en el medio social), aunque, naturalmente, no todas las relaciones sociales son relaciones jurídicas.

Una consecuencia lógica de lo anterior es que no existe una única disciplina que tenga como objeto de estudio el Derecho. Hay una diversidad de saberes jurídicos, cada uno de ellos encaminado hacia alguna de las dimensiones de lo jurídico. Un cuadro que podría dar

una idea de conjunto sería el siguiente. Lo que normalmente se entiende por ciencia jurídica en sentido estricto, la dogmática jurídica, ocuparía el lugar central. Por encima, o sea, en un plano más abstracto se situarían el Derecho comparado y la teoría general del Derecho; y en un plano aún de mayor abstracción estaría la filosofía del Derecho, con los tres sectores que hemos distinguido. Por los lados, esto es, conectándose con todos esos saberes (los límites entre ellos son fluidos), podríamos situar las ciencias sociales que se interesan por el Derecho (que en realidad son prácticamente todas: historia del Derecho, sociología jurídica, psicología jurídica, análisis económico del Derecho...), al igual que las humanidades (literatura y Derecho) y las ciencias (y técnicas) formales (como la lógica jurídica y la informática jurídica). Lo único que en principio quedaría fuera serían las ciencias naturales, pero ya hemos visto que el conocimiento procedente de ellas puede ser de gran relevancia para resolver un problema jurídico.

Aquí me voy a limitar a decir algo únicamente sobre uno de esos saberes jurídicos, pero que es también el más singular: la dogmática jurídica. Tradicionalmente, se trata de un saber orientado hacia la interpretación y aplicación del Derecho, lo que usualmente se denomina metodología jurídica; pero ese enfoque debería completarse para considerar también la producción del Derecho, la teoría y la técnica de la legislación. En todo caso, resulta bastante chocante que los juristas se hayan ocupado tan poco por reflexionar sobre las peculiaridades de este saber que, por lo demás, constituye el núcleo de lo que se estudia en las facultades de Derecho, y es el tipo de tarea en la que se ocupan la inmensa mayoría de lo que se suele entender por juristas teóricos, los profesores de Derecho.

Hay básicamente tres modelos de dogmática, tres formas de concebir y de llevar a cabo esa práctica teórica: el modelo tradicional, orientado hacia el *input* del sistema jurídico y basado en el formalismo jurídico; el modelo reformista, orientado hacia las consecuencias y proclive a abrir la dogmática hacia los saberes

sociales; y el modelo crítico, que pone el acento en el carácter ideológico de la dogmática (y del Derecho) y en la necesidad de «desmitificar» el discurso de los dogmáticos. Ninguno de ellos me parece completamente convincente, pero, al mismo tiempo, cada uno pone el acento en lo que a mi juicio es una función relevante que debería cumplir un trabajo de dogmática jurídica (favorecer la seguridad jurídica, ser sensible a las exigencias provenientes del exterior, estar abierto a la crítica), de manera que yo me decantaría por un cuarto modelo que, de alguna forma, combinaría elementos de los anteriores.

No voy a entrar aquí en ningún detalle acerca de esos modelos, sino que voy a trazar el esquema que, en mi opinión, sigue un trabajo típico de dogmática jurídica, y con cierta prescindencia de cuál sea el modelo teórico seguido. Así, se empieza por plantear un problema que se estima relevante y que puede ser más o menos abstracto, según que se integre en la parte general o en la parte especial de la dogmática correspondiente; por ejemplo: cómo deben interpretarse los contratos o cómo debe interpretarse tal tipo de contrato. Se examinan luego las soluciones propuestas por otros dogmáticos, por la práctica de los tribunales, etc., y se señala por qué no resultan satisfactorias (o plenamente satisfactorias). Se sugiere a continuación una nueva solución al problema que se entiende superior a las anteriores. Y se concluye justificando por qué es así, por qué debería aceptarse (en base a qué criterios) la nueva propuesta.

Esa manera de proceder obedece fundamentalmente al esquema de lo que se entiende por técnica, no por ciencia. Y la razón fundamental es que el trabajo del dogmático del Derecho no está encaminado propiamente al aumento del conocimiento en algún aspecto del mundo (del mundo social). Está enfocado más bien hacia la solución de problemas prácticos. La actividad análoga a la dogmática, en el mundo natural, no es la biología, la química, la geología o la física; sino la medicina, la arquitectura o la ingeniería.

La dogmática jurídica, sin embargo, no es simplemente una técnica social. Es algo más que «ingeniería social», porque la razón dogmática no es solo instrumental, sino *práctica*, en el sentido en el que se habla de filosofía práctica o de praxis: no se ocupa simplemente de establecer los medios adecuados para lograr ciertos fines, sino también de deliberar en relación con esos fines o valores. Y a esa peculiar combinación de técnica social y de filosofía moral y política es a lo que, yo creo, puede denominarse *tecno-praxis*. La dogmática jurídica, en definitiva, es una tecno-praxis que, naturalmente, debería elaborarse teniendo muy en cuenta el saber social disponible que, en buena medida, tendrá que ser un saber científico.

Y aquí, de nuevo, vuelve a ser de gran importancia la idea de considerar el Derecho como una actividad, no como un objeto, como algo que está ahí (como un bloque de mármol o como una estatua) y que se trata simplemente de describir y explicar. Pongamos un ejemplo para ilustrarlo. Muchos penalistas consideran que el trabajo más importante de las últimas décadas (que habría inaugurado una especie de «nuevo paradigma» en la dogmática penal) es uno de Klaus Roxin, de 1970, *Política criminal y sistema de Derecho penal*. La clave, nos dice Roxin, consiste en elaborar la nueva dogmática penal de manera teleológica, en función de los fines que el sistema penal ha de cumplir; en lo que viene a coincidir con lo que había planteado Ihering para la dogmática en general (pero Roxin no lo cita) un siglo antes, y también con el modelo de dogmática al que antes aludí. O sea, Roxin propone considerar el concepto de delito como un concepto funcional y valorativo: el aspecto estructural del mismo, su forma, debe estar subordinado al funcional y axiológico, y no a la inversa. Así, según Roxin, el tipo penal serviría fundamentalmente para la realización del principio «nullum crimen»; la antijuridicidad sería el sector de las soluciones justas a los conflictos, de la regulación de manera justa de los intereses contradictorios; y la culpabilidad tendría que ver con el problema de si y hasta qué punto las circunstancias personales hacen o no aconsejable una sanción penal.

Más en concreto, el concepto de delito elaborado por los penalistas (que constituye uno de los mayores logros de la dogmática jurídica) no ha de verse como un concepto puramente nominal, dirigido simplemente a aclarar en qué sentido usamos o debemos usar la palabra «delito» (lo que se resolvería en una simple definición lexicográfica o estipulativa). Tampoco se trata de algo así como de descubrir la *esencia* del delito (los penalistas han malgastado mucho de su tiempo en tareas de esa índole, o sea, en elucubraciones sobre si el dolo ha de ubicarse en el tipo o en la culpabilidad). Que el concepto de delito sea funcional y axiológico significa que su estructura escalonada (ver el delito como una acción típica antijurídica y culpable, donde la existencia del primer elemento es condición para pasar al siguiente y así sucesivamente) es una manera (hay otras) de guiar y de justificar el uso de la coacción. Por donde habría que empezar, entonces, es por determinar cuáles son los fines del Derecho penal y cómo se justifican, para proceder luego a ajustar las piezas de que consta esa estructura de acuerdo con esos fines y valores.

2.3.

El tercero de los sectores de la filosofía del Derecho, como antes decía, es el de la teoría de la justicia: cómo ha de ser el Derecho, cuándo un Derecho es justo. Pero es muy importante darse cuenta de que esa cuestión no está separada de la primera, qué es el Derecho, dado que, como también hemos visto, la tesis positivista de la radical separación (por razones conceptuales o metodológicas) entre el Derecho y la moral no es aceptable. O, dicho de otra manera, lo que *es* el Derecho no puede separarse radicalmente de lo que *debe ser*. La pregunta, pongamos por caso, de qué dice el Derecho español sobre cuál es la interpretación correcta de la cláusula C del contrato T puede exigir perfectamente tomar en consideración lo que debería decir (y quizás no lo haya dicho explícitamente) el Derecho al respecto. Entre el ser y el deber ser hay, pues, también una continuidad. Para

expresarlo quizás de manera más concreta. Al resolver el problema de la interpretación de una cláusula contractual, el juez ha de tomar en cuenta y evaluar razones (que los abogados de las partes habrán planteado en sus escritos) de carácter formal o autoritativo, pero también otras de naturaleza sustantiva que hacen referencia a consideraciones de fin (qué efectos tendría optar por la interpretación...) o de corrección (supone o no tal interpretación un equilibrio de las prestaciones entre las partes, o sea, se han satisfecho o no las exigencias de justicia conmutativa). De manera que el estudio de la teoría de la justicia (de las grandes concepciones de la justicia como, por ejemplo, el consecuencialismo o el deontologismo) no es algo que el jurista (el jurista práctico o el dogmático del Derecho) pueda considerar como un mero adorno intelectual, algo que, en realidad, no afecta al desempeño de su profesión. ¡Nada más equivocado!

Por lo demás, yo creo que la ética jurídica en nuestros días debería dividirse en dos grandes apartados, dos grandes ramas, obviamente conectadas entre sí: una es la de la teoría (general) de la justicia, y otra la de la deontología jurídica, entendida esta última expresión como ética de las profesiones jurídicas. De nuevo, entender el Derecho como una práctica supone interesarse por los problemas, que son también problemas éticos, que surgen en el desempeño de la profesión de abogado, de juez, de fiscal... No puedo aquí entrar en detalles y me limito a señalar los dos errores más frecuentes que suelen cometerse (que los juristas suelen cometer) al respecto. Uno es el de considerar que la ética es *innecesaria* para su trabajo; o, dicho de otra manera, que la ética del juez, del abogado, etc., consiste simplemente en cumplir con el Derecho, en no cometer ilícitos penales o administrativos, lo que implica, entre otras cosas, prescindir de la categoría de excelencia profesional. Pero ¿alguien diría, por ejemplo, que Fulano de tal es un buen profesor simplemente porque no es un acosador, da las clases que tiene asignadas y corrige los exámenes de sus estudiantes sin aparentemente incurrir en sesgos de carácter

ideológico? Y si eso no sirve para definir a un buen profesor, ¿no habría que decir otro tanto en relación con lo que significa ser un buen juez, un buen abogado o un buen fiscal? El segundo error consiste en pensar que la construcción de una ética profesional es *imposible* o, si se quiere, que lo único que cabe es fijar las normas (de moral social) que los miembros de una determinada profesión (la de juez o abogado) consideran justificadas en un cierto momento, pero que no tienen más valor que ese: el de ser el fruto de una convención.

Esto último nos permite pasar al otro capítulo de la ética jurídica, la teoría general de la justicia, pues el principal problema que aquí se plantea es el de la objetividad o no de los juicios morales. Aquí también es frecuente toparse con algunos errores que dificultan considerablemente el análisis. Uno es el de no distinguir la ética descriptiva de la ética normativa y de la metaética. Es el tipo de error que cometen, por ejemplo, quienes niegan que en el Derecho (en el Derecho judicial) pueda hablarse de una única respuesta correcta, basándose en el hecho de que, sobre tales y cuales casos, diversos tribunales (diversos juristas) han fallado de manera distinta y contradictoria: de la existencia de hecho de esos pareceres contradictorios, extraen que no puede haber criterios de corrección de carácter objetivo. Y otro error es el de confundir objetivismo moral y absolutismo moral que, sin embargo, son posiciones de teoría ética muy distintas: el absolutista (la Iglesia católica sigue siendo un buen ejemplo) cree en la existencia de verdades absolutas, inmodificables, y, por lo tanto, que no pueden someterse (no tendría sentido hacerlo) a la discusión racional. Mientras que el objetivismo moral (al menos, el tipo de objetivismo mínimo que yo defiendo) considera que existe lo moralmente correcto (de manera parecida a lo que ocurre con la verdad en la ciencia), pero los juicios morales que uno afirma y a propósito de los cuales erige una pretensión de corrección, son falibles, esto es, tienen que ser sometidos a la prueba del discurso racional y pueden resultar falsados (de la misma manera que ocurre con los enunciados o las teorías científicas).

Esa noción de objetividad (la crítica al escepticismo moral) es fundamental por razones, yo creo, internas al Derecho. Porque si no se asume el objetivismo moral, no se puede comprender el Derecho (o, al menos, nuestros Derechos del Estado constitucional), operar con sentido en ellos. Por ejemplo, un juez que no lo asumiera, no podría tampoco cumplir cabalmente con su obligación de justificar racionalmente las decisiones que toma, puesto que el razonamiento judicial (en general, el razonamiento jurídico) de carácter justificativo incluye necesariamente alguna premisa de naturaleza moral: y la no justificación de esa premisa se arrastraría obviamente a la conclusión.

La defensa del objetivismo moral suele llevar a sostener alguna versión del constructivismo moral, o sea, a considerar que la verdad o la corrección de un enunciado moral están vinculadas a la idea de un consenso racional: a ese enunciado moral es al que llegarían por consenso quienes participaran en una discusión en la que se respetaran las reglas del discurso racional. Aunque yo no creo que la racionalidad moral sea exclusivamente procedimental. El componente más básico de una moral justificada viene dado por la idea de dignidad, esto es, por el principio de que todo ser racional debe ser tratado siempre como un fin en sí mismo y no únicamente como un medio. A ello se llegaría a través de un discurso racional, pero la dignidad, al mismo tiempo, es un presupuesto de ese tipo de discurso, de manera que no puede verse simplemente como el fruto de un consenso, del tipo que sea. Como ocurre con la idea de verdad, de la dignidad no podemos prescindir, salvo que estemos dispuestos a renunciar a participar en una comunidad moral, a tener experiencias morales. Y de ahí la imposibilidad de defender —con razones— la justificación de tratar a otro ser racional o a uno mismo de manera indigna, como un puro instrumento.

Conviene, además, no olvidar que la dignidad humana es el valor básico en el que se fundamentan los derechos humanos, los cuales, por lo demás, no pueden entenderse simplemente como un conjunto de posiciones deónticas (de derechos en sentido estricto, libertades,

poderes, inmunidades y sus correspondientes términos correlativos). Los derechos humanos no son exactamente normas, sino más bien valores, razones para articular en torno a ellos un sistema normativo (de derechos en sentido estricto, libertades, etc.) que les sirva de garantía. La noción de dignidad, obviamente una noción esencialmente moral (quizás el más importante concepto moral), juega, pues, un papel central en la teoría y en la práctica del Derecho, aunque eso no debe llevarnos a perder de vista las diferencias existentes entre estas dos prácticas: la moral y el Derecho. En los últimos años me he interesado mucho por analizar ese concepto y por combatir los intentos de eliminarlo de la reflexión moral debido a su carácter confuso y a la conveniencia, según algunos, de sustituirlo por otro que se considera más claro y manejable: el de autonomía. Yo creo que eso es un error y que la dignidad —siguiendo a Kant— debe entenderse como formando parte, junto con la igualdad y la autonomía, de lo que el filósofo alemán llamaba la ley moral. En un trabajo reciente, dedicado a analizar el papel de la dignidad en la Constitución española, concluía con estas palabras:

En mi opinión, el análisis de la dignidad puede hacerse residir en el derecho y la obligación que tiene cada individuo (cada ente moral) de desarrollarse a sí mismo como persona (un desarrollo que admite obviamente una pluralidad de formas, de maneras de vivir; aunque no cualquier forma de vida sea aceptable) y, al mismo tiempo, en la obligación, en relación con los demás, con cada uno de los individuos humanos, de contribuir a su libre (e igual) desarrollo. Pero conviene hacer dos aclaraciones a lo anterior. La primera es la necesidad de no confundir la idealidad del Derecho con su funcionamiento real: la práctica jurídica puede alejarse mucho de lo que exige la dignidad humana, e incluso es posible que una parte (no anecdótica) de esa práctica contribuya precisamente a todo lo contrario: a hacer imposible una vida en condiciones de dignidad. Y la segunda es una llamada a la cautela para no aproximar excesivamente el Derecho a la moral. Se trata, de nuevo, de conceptos conjugados, pero distintos. La noción de dignidad que acabo de exponer se sitúa esencialmente en el plano de la moral, establece lo que es moralmente exigible. Pero las exigencias del Derecho son —tienen que ser— más modestas: la función del Derecho no puede ser la de asegurar la completa realización de la moral, sino, simplemente, la de contribuir a hacer posible la moralidad, facilitar que cada individuo, cada persona, pueda desarrollar al máximo sus potencialidades.

Lo anterior constituye un conjunto de ideas (espero que coherentes entre sí) y que integran lo que podría considerarse una filosofía del Derecho y también una visión del Derecho.

Como supongo que ha quedado claro, es una visión del Derecho no positivista, pero tampoco iusnaturalista: el Derecho es un fenómeno social e histórico, un producto cultural, construido por la acción humana; en ese contexto, la idea de un «Derecho natural» no puede jugar ningún papel, salvo que se hable de Derecho natural o de iusnaturalismo en un sentido tan amplio e indeterminado que, simplemente, resulte irrelevante. Dicho de otra manera, de las dos tesis que se suelen adscribir al positivismo jurídico, la primera de ellas, la de las fuentes sociales del Derecho, es obviamente verdadera, pero también trivial, en cuanto no discutida en realidad ya por nadie; y la segunda, la de la separación entre el Derecho y la moral, como hemos visto, resulta manifiestamente insostenible, especialmente en los Derechos del Estado constitucional.

En mi opinión, la razón última para no ser hoy positivista jurídico es de carácter histórico. Para decirlo de manera muy rápida. El Derecho natural dejó de tener sentido (como hace tiempo mostró muy bien González Vicén) desde que, a finales del siglo XVIII, se consumó el proceso de positivización del Derecho, y este pasó a ser considerado como un fenómeno social e histórico; de ahí que Ernst Bloch escribiera al respecto (también esto lo tomo de González Vicén) que la escuela histórica del Derecho —una de las primeras direcciones de positivismo jurídico— crucificó al Derecho natural en la cruz de la historia. Desde entonces, desde comienzos del siglo XIX, el positivismo jurídico pasó a ser el paradigma principal de comprensión del Derecho, hasta que una serie de cambios que han tenido lugar en los sistemas jurídicos de las últimas décadas, sobre todo el fenómeno de la constitucionalización del Derecho, ha producido el final del positivismo jurídico; remedando a Bloch, podríamos decir que el

constitucionalismo contemporáneo ha crucificado al positivismo jurídico en la cruz de la Constitución. Así, y sin entrar en mayores detalles: la incorporación en nuestras constituciones de conceptos densamente morales (la dignidad humana es el prototipo) lleva a que la tesis de la separación resulte obviamente insostenible: es manifiestamente imposible, al menos en muchos casos, identificar o interpretar el Derecho prescindiendo de la moral, de una argumentación de tipo moral. Se pueden hacer «piruetas teóricas», como las del positivismo incluyente, y afirmar que esa conexión entre el Derecho y la moral no tiene carácter necesario, sino contingente, en el sentido de que podría haber (o habría habido) algún mundo jurídicamente imaginable en el que las cosas no fueran así. Pero parece claro que ese no es nuestro mundo, que esos no son los Derechos en los que hoy vivimos, ni parece tampoco que lo vaya a ser en el futuro que razonablemente podemos concebir.

La crítica al iusnaturalismo y al positivismo jurídico no quiere decir que todo lo que se ha construido desde esos paradigmas carezca de valor. Sin duda, hay muchos materiales, muchas ideas, provenientes de esas dos tradiciones de pensamiento que haríamos muy mal en rechazar sin más, aunque me parece que casi todos ellos no podrían ser utilizados, para la construcción de una nueva teoría del Derecho, sin someterlos a un proceso de reciclaje y de transformación. En todo caso, esa tercera teoría —filosofía— que se ha venido elaborando en los últimos tiempos es lo que podríamos llamar *postpositivismo*, y su tesis fundamental es esta: el Derecho no consiste exclusivamente en un conjunto de normas establecidas autoritativamente, sino que es también y fundamentalmente una actividad, una práctica social con la que se trata de obtener ciertos fines y valores. Hay, por ello, dos componentes básicos en el Derecho: uno de carácter autoritativo, y otro valorativo; y esos dos componentes pueden estar en tensión. Nuestros Derechos, cabría decir, son realidades inestables, ambiguas. Y la teoría del Derecho tiene que hacer frente a esa dialéctica interna del Derecho, no prescindir de ella.

Pues bien, la concepción postpositivista del Derecho es la que puede encontrarse, en lo substancial, en la obra de autores como Dworkin, Nino, Alexy o MacCormick (sobre todo el segundo MacCormick) y es también la que yo considero como más adecuada, tal y como creo haber mostrado con lo dicho anteriormente. Pero ahora me interesa hacer aquí dos aclaraciones.

La primera es que yo no creo que esa, más o menos nueva, concepción del Derecho haya logrado todavía una realización acabada. En relación con la obra de los autores mencionados, me parece que pueden detectarse una serie de insuficiencias que cabría sintetizar así: aunque entre ellos haya diferencias de cierto relieve, ninguno de esos autores ha subrayado suficientemente el papel que el conflicto juega en el Derecho; han construido la teoría del Derecho un tanto de espaldas a las ciencias sociales, o sea, sin contar mucho con el conocimiento social disponible; parten de una ideología liberal (aunque se trate de un liberalismo igualitarista) que no permite dar cuenta adecuadamente de los derechos sociales; y quizás como consecuencia de todo ello, no han contribuido más que en una medida escasa a hacer de la filosofía del Derecho un instrumento de la transformación social. Esas insuficiencias, por cierto, constituyen uno de los factores que justifican el empeño por construir un proyecto de desarrollo de una filosofía del Derecho para el mundo latino.

La segunda aclaración es que el postpositivismo es una concepción del Derecho que nada, o muy poco, tiene que ver con lo que a veces se llama «neoconstitucionalismo». Esta última expresión tiene su origen en varios autores de la escuela genovesa, pero, a pesar de la vocación que quienes pertenecen a ella dicen tener por la claridad y la precisión conceptuales, en este caso no puede decirse que hayan tenido mucho éxito, pues a lo que han contribuido es justamente a lo contrario: a una considerable —por momentos espantosa— confusión. Y la confusión se genera porque su concepto de «neoconstitucionalismo» está, simplemente, mal construido: o sea, la denotación del mismo (las concepciones de los autores a los que he calificado de postpositivistas,

más algunos otros como Ferrajoli y Zagrebelski) no se corresponde con su connotación: pues ninguno de ellos piensa (yo, desde luego, tampoco lo pienso) que el Derecho forme parte de la moral y que no pueda existir Derecho injusto, que el Derecho consista en un conjunto de principios y se pueda prescindir alegremente de las reglas, que el razonamiento jurídico sea en lo esencial un razonamiento ponderativo, o que los jueces hayan de ser activistas, o sea, que puedan decidir sin respetar los límites autoritativamente establecidos.

4

Una pieza fundamental de la anterior visión del Derecho la constituye la argumentación, la teoría de la argumentación jurídica. Y no se trata, desde luego, de que el Derecho consista del todo o esencialmente en argumentación; obviamente no es así. Se trata de que, desde una perspectiva argumentativa, se puede entender teóricamente mucho de lo que es la práctica jurídica, y se puede contribuir también a dotarla de sentido y a transformarla. Por otro lado, y por razones más o menos obvias, el desarrollo de esa visión argumentativa (el llamado «giro argumentativo») resulta de particular relevancia en aquellos sistemas jurídicos —como los del mundo latino— en los que la cultura argumentativa ha tenido tradicionalmente muy poco peso.

Pues bien, la teoría de la argumentación jurídica que yo he tratado de elaborar es una teoría-mosaico. O sea, a mí me ha parecido que, de alguna forma, las piezas necesarias para componer esa teoría ya existían (o básicamente ya existían) y lo que hacía falta fundamentalmente era armarlas adecuadamente, de acuerdo con algún esquema que las dotara de unidad. No es, por tanto, ni pretende ser, una teoría original. En el campo del Derecho, como en el de la filosofía, hay una tendencia (que el desarrollo de las llamadas «agencias de evaluación de la investigación» fomenta de manera más o menos inconsciente) a confundir originalidad con ignorancia. Quiero

decir: cuanto más ignorante sea el jurista o el filósofo en relación con su tradición cultural, tanto más probable resulta que sus ocurrencias le parezcan (y parezcan a los otros) originales: ideas no pensadas antes por nadie. Pero la investigación en esos campos no funciona así, esto es, como funciona en la ciencia, en el sentido estricto de esta expresión. Yo no veo que tenga ningún sentido esforzarse por construir, por ejemplo, una teoría de la argumentación jurídica original, sino más bien una que pueda servir para lo que tiene que servir: para que los juristas puedan desenvolver mejor su trabajo argumentativo. Y que eso se logre echando mano de recursos que ya estaban ahí, en ocasiones desde hace mucho tiempo (piénsese en la tradición retórica), es más bien la confirmación de que se ha acertado en el método elegido.

Para elaborar esa teoría, a mí me ha parecido que podía seguirse aproximadamente el modelo de construcción de las dogmáticas jurídicas. O sea, habría que proceder primero a construir una parte general centrada en el concepto de argumentación (de manera semejante a lo que ocurre, por ejemplo, en relación con el concepto de delito), para luego pasar a la parte especial (a cada uno de los tipos de delito). En relación con lo primero, he tratado de construir un concepto muy amplio de argumentación en donde tengan cabida tanto la dimensión (concepción) formal de la argumentación (la de la lógica) como la material y la pragmática (distinguiendo en esta última entre la perspectiva retórica y la dialéctica). Luego, a partir de esos elementos, he procurado mostrar cómo se podría dar una respuesta a las tres grandes cuestiones argumentativas que los juristas (no solo los jueces) se encuentran en su práctica: cómo representar y analizar una argumentación, cómo evaluarla, cómo argumentar.

El último punto que quiero tratar aquí y muy brevemente puede enunciarse así: por qué es importante para los juristas tener una visión filosófica del Derecho, por qué es importante la filosofía del Derecho.

Pues bien, lo es porque, de otro modo, no sería posible entender de manera cabal ese complejo fenómeno o conjunto de fenómenos al que denominamos Derecho, ni tampoco actuar con sentido dentro de sus instituciones. En las primeras sesiones del Máster de Argumentación Jurídica que se celebra anualmente en Alicante (y cuyo programa supone una visión muy amplia de todos o muchos de los temas iusfilosóficos), yo suelo decir a los asistentes que el dominio de esa materia les va a poner en condiciones de manifiesta ventaja en el desempeño de sus funciones (de juez, asesor, abogado, cultivador de la dogmática, etc.) en relación con quienes no tienen esa formación. Puede parecer la típica exageración que cada profesor lleva a cabo cuando habla de su asignatura: la importancia de estudiar... Pero cuando ese discurso tiene como destinatarios no estudiantes de los primeros cursos de la carrera, sino profesionales con una cierta experiencia en la práctica del Derecho, cabría decir que existe la oportunidad, en cierto modo, de comprobar la plausibilidad de esas afirmaciones.

No hay, que yo sepa, ninguna encuesta que se haya hecho al respecto, y quizás sería de interés hacerla: pero —insisto— no a chicos (y chicas) que no conocen nada o conocen muy poco sobre el Derecho, y tampoco en relación con cualquier tipo de enseñanza que responda al título de «Filosofía del Derecho», pues, al fin y al cabo, no hay por qué rechazar la idea de que algunas visiones generales del Derecho (algunas filosofías del Derecho) tienen sentido, y otras no (o, en todo caso, su sentido no es el que antes señalaba).

A mí me parece (y espero no resultar presuntuoso por pensar así) que lo que antes decía tiene prácticamente el valor de una evidencia (lo que el término «evidencia» significa en castellano, y que no coincide con el del término inglés *evidence*, sino más bien con su antónimo: evidente es lo que no necesita ser probado). ¿Pues cómo

alguien que tiene que discutir a propósito del significado de una cierta cláusula contractual y que entiende bien lo que significa un problema de interpretación no va a estar en mejores condiciones para hacerlo que quien no es capaz de distinguir o no tiene una percepción clara de la distinción, digamos, entre un enunciado y una proposición, una disposición y una norma? ¿Y cómo no va a ser importante conocer la estructura del argumento por analogía o del argumento *a contrario* o *ad absurdum* para poder utilizarlos de manera eficiente? Claro que lo anterior serviría de poco si uno no parte de una teoría normativa de la interpretación —como, por ejemplo, la de Dworkin— que pueda funcionar como guía a la hora de utilizar esas técnicas. Para redactar competentemente una cláusula contractual (y evitarse sorpresas interpretativas), ¿no convendrá estar al tanto de ciertas propiedades que tienen los lenguajes naturales, el lenguaje normativo, y conocer algo de la teoría de la norma y del ordenamiento jurídico? ¿Y acaso no será fundamental para ser un buen dogmático del Derecho disponer de una teoría adecuada sobre los conceptos? ¿Cómo va a poder un juez motivar adecuadamente cualquiera de sus decisiones en los casos difíciles que se le presentan si no dispone de una formación en filosofía moral y política? Etcétera, etcétera.

Se me dirá que todo lo anterior presupone una condición: un conocimiento suficiente del Derecho positivo. Lo que obviamente es cierto: es la razón, entre otras cosas, de que los filósofos a secas no puedan ser filósofos del Derecho, no tengan mucho que decir a los juristas que pueda ser de interés para estos. Por supuesto, hay ideas filosóficas que contribuyen —que han contribuido— mucho a poder entender aspectos relevantes del Derecho. Pero para que resulten fructíferas, necesitan, por así decirlo, una labor de intermediación: por eso, entre otras cosas, es necesario que haya filósofos-juristas.

Y me queda ya solo agregar a todo lo anterior dos comentarios y un exabrupto.

El primer comentario es que una buena formación iusfilosófica ayuda sobremanera a aprender Derecho, los contenidos jurídicos de

una determinada rama jurídica. La teoría del Derecho ofrece algo así como una red que permite apresar ordenadamente el material jurídico. Uno aprende la regulación jurídica de una determinada materia tanto más rápidamente y mejor, cuanto mayor sea su formación en teoría del Derecho. Y esa capacidad de aprendizaje, de absorber nuevos contenidos jurídicos resulta tanto más decisiva cuanto más lábil es el material jurídico. Remedando el famoso *dictum* del fiscal Von Kirchmann: «Tres palabras rectificadoras del legislador pueden convertir toda una biblioteca jurídica en maculatura»..., pero deja prácticamente incólumes las obras de filosofía del Derecho: los conceptos de norma, de laguna, de ordenamiento, de equidad o de dignidad humana no van a quedar afectados por ello.

El segundo comentario se refiere al futuro del Derecho y de las profesiones jurídicas. Es, yo creo, bastante obvio que a medio y largo plazo no estamos en condiciones de saber cómo va a ser ese nuevo Derecho, e incluso cabe dentro de lo posible que no sea de ninguna manera, esto es, que el control social se lleve a cabo mediante procedimientos que no tendría sentido ya calificar de jurídicos: antes hablaba de que en las distopías no había lugar para el Derecho, y el desarrollo de la ingeniería genética y de la inteligencia artificial, al cabo de algunas décadas, podría estar en condiciones de programar nuestra conducta (al menos, la de algunos de los miembros de la sociedad) de forma tal que no fuera posible ya el comportamiento desviado, de manera que el Derecho (lo que hoy entendemos por tal) habría dejado de tener sentido. Pero si pensamos en el futuro más a corto plazo, en los cambios que ya empiezan a ser perceptibles, lo que se observa, creo yo, es que el acceso a lo que cabría llamar el material jurídico en bruto resultará cada vez menos problemático, o sea, es algo que quedará a cargo (en parte, ya lo está) de las tecnologías de la información, y lo que cada vez resultará más importante, lo verdaderamente crucial en la formación del jurista, será el manejo de esos materiales para resolver problemas jurídicos. O sea, el tipo de

conocimiento que es, precisamente, el que provee la filosofía del Derecho.

Y ahora, permítaseme que termine con el exabrupto que había anunciado y que es un proverbio de la universidad medieval. Dice así:

Purus legista merus asinum,

que, en una traducción un poco libre, viene a significar:

«Quien pretende ser exclusivamente un jurista es con toda seguridad un asno».

Referencias bibliográficas

- Atienza, Manuel (2013), *Curso de argumentación jurídica*, Madrid: Trotta.
- Atienza, Manuel (2017), *Filosofía del Derecho y transformación social*, Madrid: Trotta.
- Atienza, Manuel y Ruiz Manero, Juan (2007 [1966]), *Las piezas del Derecho. Teoría de los enunciados jurídicos*, Barcelona: Ariel.
- Finnis, John (2000), *Ley natural y derechos naturales*, trad. de C. Orego, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- García Villegas, Mauricio (2010), *Sociología y crítica del derecho*, México: Fontamara.
- González Vicén, Felipe (1979), *Estudios de Filosofía del Derecho*, Universidad de La Laguna.
- Hart, H. L. A. (1963), *El concepto de Derecho*, trad. de Genaro R. Carrió, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Holmes, Oliver W. (1975), *La senda del Derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Ihering, Rudolf von (1961), *El fin en el Derecho*, trad. de D. Abad de Santillán, 2 vols., Puebla, México: Cajica.
- Jori, Mario (2016), «Concezioni del diritto vecchie e nuove. Il positivismo giuridico revisitato sullo sfondo del neocostituzionalismo», ponencia presentada en el I Congreso de de Filosofía del Derecho del Mundo Latino, Alicante.
- Kirchmann, J. H. von (1983), *La Jurisprudencia no es ciencia*, trad. y escrito preliminar de A. Truyol, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Nino, Carlos S. (1980), *Introducción al análisis del Derecho*, Buenos Aires: Astrea.
- Radbruch, Gustav (1962), *Arbitrariedad legal y Derecho suprallegal*, trad. de M. I. Azareto de Vásquez, Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Roxin, Claus (1972), *Política criminal y sistema de Derecho penal*, trad. de F. Muñoz Conde, Barcelona: Bosch.

* Universidad de Alicante.

Se trata del texto, con alguna leve modificación, de una conferencia leída en la Universidad O' Higgins, Rancagua, Chile, en noviembre de 2018.

FILOSOFÍA MORAL

*Luciana Samamé y Guillermo Lariguet**

1. Introducción: una larga historia y diversas concepciones en pugna

La filosofía moral (denominada comúnmente «ética») tiene una larga historia en el mundo. Suele reconocerse en Sócrates al fundador de la disciplina, aunque será recién Aristóteles el primero en escribir tratados sistemáticos sobre la materia. En estos comienzos, la reflexión ética estuvo principalmente encaminada a dilucidar qué tipo de carácter y de virtudes debían las personas cultivar —como asimismo también, qué tipo de vicios evitar—, para alcanzar una vida bien lograda y humanamente floreciente. Aunque con matices, el mismo tipo de preocupaciones fue recogido luego por diferentes escuelas del período helenístico, entre las que cabe mencionar a los estoicos, cínicos y epicúreos. Más tarde, con la irrupción del cristianismo en Occidente, la ética comenzó a impregnarse lentamente de una forma imperativa. Pues los preceptos fundamentales de la moral cristiana, se desprendían directamente de los mandamientos divinos. En la modernidad, las sociedades se secularizaron; no obstante, la ética conservó su forma imperativa, solo que ahora, en lugar de emanar sus mandatos de la autoridad divina, procedían de la razón humana. Ciertas teorías éticas, paradigmáticamente, el deontologismo y el contractualismo, asumieron a la moralidad como un conjunto de obligaciones que nos debemos los unos a los otros (Scanlon 2003). De igual modo, sería justo mencionar a otra de las tendencias más influyentes del período moderno: la tradición de los sentimientos morales que se retrotrae a David Hume (2015) y Adam Smith (2017), y a la que en cierto modo también, puede situarse a Arthur Schopenhauer (2019), cuya perspectiva incorporaba, curiosamente, la

sabiduría de los Vedas y el budismo. En el siglo XX, por su parte, la filosofía moral alcanzó un despliegue formidable, y sus desarrollos se orientaron en múltiples direcciones: el análisis del lenguaje moral y de los problemas epistemológicos y ontológicos envueltos en las cuestiones éticas, la profundización en el tema clásico de la fundamentación de las normas morales, la ética aplicada, y un largo etcétera.

Los hitos mencionados son apenas una pobre muestra de la abigarrada vastedad característica de la filosofía moral. En su larguísimo recorrido, se evidencian continuidades entre concepciones y teorías, pero igualmente también inflexiones y cesuras entre ellas¹. El presente capítulo constituye una invitación a sumergirse en esta compleja y antigua disciplina.

2. De qué trata la filosofía moral desde una perspectiva «analítica»: el tema de su delimitación conceptual. La experiencia moral del conflicto. El lenguaje no es todo

La filosofía moral es el estudio de la moral. Pero ¿qué es la moral? Antes de ensayar una explicación, deseamos reconocer que la pregunta no es de fácil respuesta. Pensar que el tipo de interrogante recién formulado demanda una respuesta rígida, en términos de condiciones necesarias y suficientes de definición de la palabra «moral», es un camino, quizás tentador, que no seguiremos. Más bien, nos contentamos con un modo más humilde de asumir la pregunta y, por tanto, más austero en la contestación. A tal fin, resulta pertinente señalar ciertos «casos paradigmáticos» que solemos considerar parte de la moral. A continuación, se ofrece una lista no exhaustiva:

— La moral se relaciona con la experiencia del conflicto personal, o interpersonal, entre alternativas de acción. Si tales conflictos se presentan de manera grave, se denominan «dilemas». Cuando dicha

gravedad involucra males serios e inevitables, algunos proponen llamarlos, en cambio, «casos trágicos» (Atienza 1997; Lariguet 2008).

— La moral se ocupa del tipo de carácter y de cualidades (virtudes) que los agentes deberían poseer, en orden a considerarse «buenas personas» y, paralelamente, de los defectos (vicios) que deberían evitar desarrollar. Complemento del carácter son las «emociones» que se consideran adecuadas.

— La moral se ocupa de las obligaciones que tenemos para con los demás. Tema controversial es si también hay obligaciones para con nosotros mismos (Ortiz Millán 2008; Tomasini Bassols 2008). Por otra parte, no toda obligación es moral. Por ejemplo, pagar un crédito hipotecario es, ante todo, una obligación jurídica, aunque tenga una dimensión moral el cumplimiento, desde luego.

— La moral se ocupa del tipo de valores, principios, normas y prácticas capaces de ofrecer una orientación frente a cuestiones que suelen considerarse de trascendental importancia: cómo vivir, cómo sentir, cómo actuar, cómo llevar adelante planes de vida significativos, cómo relacionarse con los demás y con uno mismo.

— La moral se imbrica con conceptos característicos como, por ejemplo, alabanza, censura, responsabilidad, culpa, daño, merecimiento, carácter, corrección o incorrección, maldad o bondad, virtud y vicio, imaginación, razonamiento, percepción, emociones adecuadas, educación en valores éticos, consecuencias de la acción, fines valiosos, medios adecuados, etc. (Platts 2006).

Delimitado el objeto —con la laxitud que lo hemos hecho más arriba—, pasemos a la filosofía moral en sí. Se suele considerar que la filosofía moral pertenece al ámbito de la filosofía práctica. Por tal se entiende el conjunto de disciplinas (entre ellas, la filosofía del derecho, la filosofía política, de la economía, de la tecnología, etc.) que se ocupan del comportamiento de animales humanos (o no-humanos, según el caso). Se distingue la filosofía práctica de la llamada «filosofía teórica» (filosofía del lenguaje, filosofía de la

ciencia, filosofía de la mente, lógica, etc.). Este último conjunto de disciplinas se vincula más con la teoría que con el comportamiento en sí. Sin embargo, la distinción entre filosofía teórica y práctica, dista de ser precisa. Si con la distinción quiere darse a entender que la filosofía teórica es gobernada por la así llamada «razón teórica», mientras que la filosofía práctica lo es por la denominada «razón práctica», tenemos un problema de imprecisión. Entre otras cosas, porque podría llevarnos a presuponer erróneamente que el uso de la teoría en la filosofía práctica es irrelevante o, a la inversa, que dominios tales como la filosofía del lenguaje o de la ciencia son ajenos a preocupaciones prácticas.

Puede decirse, en resumen, que la filosofía moral es una rama de la filosofía que se ocupa de la moral a partir de distintos niveles de reflexividad (tema que se abordará en la [sección 6](#)) y que adopta una metodología propiamente filosófica. En esta introducción, seguiremos una metodología que puede reconocerse en la tradición analítica. Más allá de las significativas diferencias entre las concepciones que han ido evolucionando dentro de esta tradición, hay una serie de rasgos comunes a las mismas: *a*) el empleo de un lenguaje preciso para analizar conceptos morales implícitos en una práctica social (p. ej., los conceptos de bueno-malo, correcto-incorreto, alabanza-censura, responsabilidaddaño, etc.); *b*) el uso de distinciones rigurosas para descomponer en partes inteligibles problemas complejos, tornando manejable su comprensión; *c*) la importancia de la argumentación racional toda vez que desee discutirse la plausibilidad de un análisis conceptual o evaluarse el grado de clarificación de un problema moral.

De los tres rasgos señalados en el párrafo anterior, conviene hacer una breve aclaración con relación al primero de ellos, referido a la importancia del lenguaje. Una de las críticas más comunes que suele lanzarse contra la filosofía analítica, se relaciona con su presunta tentativa de reducir los problemas filosóficos a meras cuestiones lingüísticas. En el caso de la filosofía moral, esta crítica tiene ejemplos

concretos. Si uno lee a Richard Hare (1997) —solo por mencionar un caso paradigmático—, podrá constatar que su proyecto filosófico es esencialmente lingüístico: en su óptica, la filosofía moral se reduciría al estudio del lenguaje moral. De modo que la filosofía arranca del lenguaje y termina en el lenguaje. Empero, para otra vertiente de la filosofía analítica —pensamos ahora en Michael Devitt (2004) o Mark Platts (1998)—, los problemas morales no se estudian solamente a nivel del lenguaje ni se reducen al mismo. Esto es así porque hay dimensiones de la investigación filosófica que se relacionan con la «ontología». La ontología es la disciplina filosófica que se ocupa de lo que existe. Conforme esta precisión, una corriente metaética, llamada «realismo moral» (corriente que veremos en la sección 7.1) sostiene que «existen» «hechos morales». Esta tesitura puede pensarse, inicialmente, aunque no exclusivamente, como ontológica y el proyecto filosófico no se reduce entonces a temas lingüísticos. Con esto no queremos implicar que los predicados de existencia del tipo «existe el hecho moral x» no sean susceptibles de formulación lingüística. Más bien, lo que queremos decir apunta a un tema de acento o enfoque.

Un último señalamiento debemos realizar con respecto al «objeto» de la filosofía moral. Ese objeto se denomina «moral», otros lo llaman «ética». Sobre las palabras «ética» y «moral», haremos dos aclaraciones.

La primera es terminológica. En ocasiones, suele hablarse de «ética» como sinónimo de «filosofía moral», pero también como «objeto» de la reflexión y del análisis filosóficos. En este capítulo, emplearemos los términos «ética» y «moral» de modo sinonímico, aunque optamos preferentemente por «filosofía moral» antes que por «ética», para referirnos a la disciplina filosófica. Posiblemente, la no distinción entre ética y moral se enraíza en una tradición analítica de la filosofía que no hace mayor distingo entre ambos términos. Hay otras tradiciones, como puede ser la hegeliana, donde estos términos se deslindan conceptualmente. No obstante, creemos que las distinciones

entre ética y moral no han resultado del todo claras y relevantes, y por ello hemos optado por dejarlas de lado (Ortiz Millán 2016).

La segunda es de tipo histórico. En Grecia, el término *ethos* apuntaba a la idea de «carácter». Más tarde, en el mundo romano antiguo, dicho término se sustituyó por el de *mores*, que expresaba la idea de «costumbres» (Guariglia y Vidiella 2011). «Carácter» y «costumbres» son conceptos relacionados parcialmente. Tener un cierto «carácter moral», presupone como condición necesaria (no suficiente) la repetición de hábitos. Pues la costumbre se define, en parte, como repetición de hábitos (el llamado *usus*). Estas particularidades etimológicas explican que los filósofos morales se hayan ocupado a lo largo de la historia de la disciplina, tanto de la ética personal (tener un tipo de carácter) como de la ética pública (compartir una práctica con otros).

3. La relación de la filosofía moral con otras disciplinas: el ejemplo de la neuroética. El peligro de la falacia naturalista

La filosofía moral es una rama de la filosofía con un alto grado de autonomía conceptual. Sin embargo, de esto no se sigue que la misma no mantenga vinculaciones —de alguna clase— con otras ramas de la filosofía u otros saberes. Por ejemplo, con la denominada «neuroética». Esta última puede definirse como una disciplina (bastante reciente, por cierto) que es el resultado de la combinación, no siempre afortunada, entre la ética como disciplina filosófica y las llamadas «ciencias cognitivas» (González Lagier 2017). Un área relevante dentro de las ciencias cognitivas es la que remite al estudio del cerebro (de aquí el empleo del prefijo «neuro-» que antecede a la palabra «ética»). Diversos autores vienen desarrollando este campo, ya sea de manera experimental, ya de manera conceptual². Los estudios en neuroética pueden caracterizarse a partir de los siguientes rasgos:

a) La realización de experimentos (empíricos, no meramente mentales) tendientes a testear hipótesis (filosóficas) acerca del funcionamiento del «cerebro moral».

b) Una preocupación (empírica y/o conceptual) por las operaciones fácticas del cerebro cuando experimenta, juzga, analiza o resuelve problemas morales.

Uno de los agobios que presenta la neuroética es, en ocasiones, la falta de precisión del alcance conceptual de sus hipótesis o de sus conclusiones. En este orden de cuestiones, el problema quizá central que suele presentar la neuroética a la filosofía moral, se vincula con la causalidad y su relación con la justificación moral. Nos explicamos: el interés preponderante de la neuroética radica en probar que nuestras respuestas a problemas morales vienen dictadas por choques electroquímicos (causales) entre neuronas. Por ejemplo, la empatía (un tipo de emoción teorizada entre otros por David Hume, Adam Smith o Antònio Damasio) tendría su raíz, no en un juicio moral deferente con la situación de los otros, sino en el funcionamiento de las denominadas «neuronas espejo» (Brunsteins 2017). Así, en el fondo de muchas aproximaciones neuroéticas, se encuentra una «tesis analítica» (no una mera y contingente tesis empírica) de que antes de que «decidamos algo», o «juzguemos algo» desde el punto de vista moral, ha tenido lugar una relación causal en el teatro de la mente. Es más, la idea de «mente moral» o de «consciencia moral», podrían ser meros epifenómenos (efectos sin relevancia) de relaciones causales tramadas a nivel del cerebro. Si tal cosa pudiese demostrarse contundentemente, corroboraría la verdad absoluta del llamado «determinismo», tema del que nos ocuparemos enseguida en la [sección 4](#).

El problema sobre el que queremos ahora llamar la atención es otro. Es común que en neuroética (el caso de Patricia Churchland 2012) «se salte» —sin mayor respaldo lógico— del «es» al «debe». Es decir: dado que nuestro cerebro moral «es» así, entonces se «debe» aceptar que ese funcionamiento no solo explica, sino también justifica

las razones que tienen los agentes morales para actuar. Empero, la categoría «razones para actuar» es empleada de manera ambigua. Las causas pueden ser razones para explicar la acción, aunque no para justificarla. Por ejemplo, la ambición y la desconfianza desmedidas (causa) que caracterizaron a Nerón, *explican* que haya ordenado asesinar a su propia madre (efecto). Sin embargo, no funciona de este modo el mejor retrato de la moral. En el ámbito moral interesa sobremanera cómo se puede *justificar* una acción u omisión (Lariguet y Samamé 2017). De suerte que «razón para actuar» en el ámbito moral no alude solamente, ni principalmente, a «causas» sino a razones normativas (justificatorias). En el caso de Nerón recién aludido, es claro que las razones que explican su comportamiento, son incapaces de justificarlo.

A la luz de lo anterior, un problema considerable que arrastra la neuroética se conecta con la célebre falacia naturalista sobre la que hablaba Hume. Esta falacia consiste en pasar, sin garantía lógica alguna, de un enunciado del ser, a un enunciado del deber ser. El hecho lógico de admitir que esto es una falacia, presupone que la ética no puede agotarse en una explicación causal (como la que brindaría también la ética sociológica o la psicología moral empírica). De hecho, una buena parte de la filosofía moral contemporánea ha sido un intento por escapar de la falacia, por evadir que el salto del es al debe no se hace sin red. Por ejemplo, la categoría de «hecho institucional» (Searle 2000) pretende mostrarse como una «bisagra» entre los mundos del es y del debe y, de este modo, que el paso de una cláusula *es* a una cláusula *debe* no sería lógicamente ilícito.

A juicio de Searle, los hechos institucionales son una clase de hechos —sociales— que se encuentran definidos por instituciones. Y las instituciones se pueden vincular lingüísticamente con el empleo de verbos en uso performativo del tipo «te prometo que». El uso del lenguaje en esta frecuencia permite reconocer la «creación» o la «aniquilación» de una situación dada. Las instituciones, además, se definen sobre un trasfondo normativo. Hay normas que posibilitan

instituciones y las propias instituciones se pueden ver como normas que también hacen posibles rutinas sociales. Dada la intervención de normas, en la articulación de instituciones, pasar de la descripción de un hecho institucional al reconocimiento de un deber, no parece un pasaje contaminado por la falacia naturalista. Por ejemplo, del hecho institucional que nos hemos casado, surge el deber de fidelidad conyugal. Pero las cosas no son tan sencillas: las instituciones pueden ser malévolas, crueles o injustas. Alguna vez, la esclavitud fue una institución. Del «hecho institucional» de comprar un esclavo, surgía el deber de que otros no se entrometieran con nuestra «propiedad». Este ejemplo hace ruido. Parece, después de todo, que la falacia naturalista no es tan fácil de evadir.

4. *Un presupuesto de la ética: ¿es la libertad o el determinismo quien gana la batalla?*

En la [sección anterior](#), hablábamos de la causalidad, vía los estudios neuroéticos. Mediante sus experimentos se presume haber probado los verdaderos «resortes» de la acción moral correcta. Para verlo, supongamos este ejemplo: usted sale de una magnífica panadería. A dos metros de allí se encuentra con un vagabundo que le pide unas monedas. Usted lo piensa unos pocos segundos y «decide» darle esas monedas. A la noche, cenando con su pareja, le cuenta el episodio y lo resume así: «lo hice por deber, pues es un deber ayudar a los pobres»; o, en vena diferente: «lo hice motivado por caridad y siempre hago lo mismo»³. En un caso, usted se justifica en la devoción al deber (un argumento que es kantiano, como apreciaremos más adelante). En el otro, usted se justifica aludiendo a una virtud, la caridad (un argumento propio de las teorías de la virtud, como veremos luego). Sin embargo, los neuroéticos desafían esta «explicación-justificación». En rigor —dicen—, son los «olores deliciosos» de la panadería los que actúan de causas eficientes en nuestra red neuronal, el cerebro moral.

Desde esta perspectiva, la justificación se reduce a mera explicación. Como puede verse, la cuestión de un presunto hiato entre lo causal y lo justificativo, se trata de una cuestión altamente disputada en filosofía moral (Lariguet 2017). En conexión con ello, otra de las temáticas profusamente debatidas, y de crucial relevancia para la disciplina, es el determinismo causal.

El determinismo en ética defiende la tesis según la cual la conducta moral no es más que un elemento inserto en una cadena causal. En rigor, lo que solemos denominar «consciencia» moral no es un estado mental genuino. La consciencia «es» el cerebro. Y el cerebro remite, en última instancia, a una parte atómica de la composición física del universo. «Actuar» no es más que una forma de hablar. En realidad, la idea de acción (junto con la de consciencia) son ficciones que nos convienen a la hora de evaluar el merecimiento o reproche de conductas humanas (Moya 2017).

Como el lector advertirá, el determinismo parece hacer imposible la ética, como igualmente también el Derecho. Ello es así porque la filosofía moral habitualmente no representa de esa forma la conducta. El filósofo moral, por lo general, exige la concurrencia de conceptos para hablar de merecimiento o reproche. Y estos conceptos son los de consciencia (intención, voluntad) y acción (u omisión). Asimismo, en el derecho penal, los mismos conceptos son indispensables para imputar una determinada acción a un condenado (Lariguet 2015). En tal sentido, tiene que haber un espacio para que hablemos de acción, esto es, de conducta dirigida a un propósito, y que dicho propósito funja, no como mera causa del comportamiento, sino como razón «justificatoria» para actuar. La contraposición entre el causalismo estricto del determinismo y la exigencia moral de acción y consciencia, ha hecho desplegar a la filosofía dos grandes grupos de respuesta que reseñamos a continuación.

Una respuesta es la llamada «compatibilista». Según esta respuesta es necesario, y posible, compatibilizar (de ahí el término recién empleado) el determinismo causal con la idea de razones para actuar.

Así, el determinismo es una tesis verdadera. Y lo que resta hacer es mostrar que hay un lugar relativamente autónomo para la categoría de «razones para la acción». Las razones para la acción serían la «causa necesaria» para que una acción sea, a la vez, libre y racional. Para que las razones para la acción sean relativamente autónomas, las mismas tienen que considerarse propiedades racionales «sobrevinientes» a la mera explicación causal. Un autor que podría enrolarse en esta línea es Donald Davidson.

Hay una segunda respuesta: la «incompatibilista». La misma surge de la siguiente afirmación: el compatibilismo sí que da cuenta de la racionalidad a través de la idea de razones para actuar. Sin embargo, sacrifica la libertad. Pues no termina de explicar cuáles son las condiciones completas que, satisfechas, permiten hablar con sentido de «acción libre». No basta con la noción de control racional implícita en el empleo de la categoría de «razones para actuar». Es preciso defender que la acción es el producto del control de origen (la acción es producto de un agente humano y no de una causa externa a él), así como control de voluntad (la acción es la articulación de una capacidad de decidir, de una voluntad, del trazarnos fines). También es necesario defender que la acción presupone la noción de alternativas para la acción: es decir, el agente podría haber actuado de otro modo⁴.

El incompatibilismo sí que parece dar cuenta de nuestras representaciones mentales más fuertes sobre libertad. Sin embargo, un problema subsiste y consiste en explicar qué se hace con el determinismo causal. Aun sin pretender refutarlo, parece que cierta sensibilidad por el juego causal es imprescindible. Debería ser posible, pues, una respuesta que combinara el determinismo con los requisitos del incompatibilismo. No se trata de una tarea todavía resuelta en la filosofía. Entretanto, el funcionamiento de la ética depende, o bien de una respuesta compatibilista, o bien de una incompatibilista. Pero no de una respuesta determinista estricta que excluya la necesidad de la categoría de «razones para la acción».

5. *Distinciones clave: moral social y moral crítica. Ética pública o política y ética privada. Dos puntos de vista a veces en conflicto: imparcialidad y parcialidad*

Hemos expresado párrafos atrás que la distinción entre las palabras «ética» y «moral» no nos resulta tan apremiante. Hay, no obstante, otras distinciones que parecen jugar cierto papel en la filosofía moral y en cuyo análisis vale la pena detenerse. Comencemos por la distinción entre moral social y moral crítica. La moral social refiere al conjunto de normas, creencias, valores, códigos de conducta, que forman parte de una sociedad determinada en un momento histórico dado. En este punto es palpable la cercanía entre la moral social o positiva, con la etimología de los términos *ethos* y *mores* (costumbres), más arriba mencionados. Enfrente de esta moral, se encuentra la moral crítica. La misma refiere al conjunto de normas, creencias, valores o emociones, *en estado maduro o esclarecido*. Establezcamos mejor este contraste: cuando hacemos referencia a la moral positiva, adoptamos la perspectiva de un observador que describe las prácticas y creencias de una comunidad. En este sentido, la moral positiva, puede ser objeto de estudio de ciencias sociales como la antropología o la sociología empírica. La moral crítica, en cambio, no apunta a describir o explicar el sistema de creencias y valores morales de una determinada comunidad, sino más bien a cuestionar si los mismos están *justificados* desde un punto de vista, digamos, imparcial y objetivo. Por ejemplo, dentro de cierta comunidad, el matrimonio infantil podría tratarse de una práctica usual considerada legítima por sus miembros (moral positiva); sin embargo, dilucidar los criterios bajo los cuales podría establecerse si dicha práctica es correcta o no lo es, se trata de una cuestión de naturaleza por completo diferente (moral crítica).

Otras expresiones equivalentes a moral-social/moral-crítica, podrían ser las de «moral superficial» y «moral profunda». La legitimidad de la distinción reposa en el hecho conocido de que la

coincidencia entre ambos tipos de moral es contingente y no analítica. A veces la moral social puede ser esclarecida, parcialmente al menos, pero a veces puede ser prejuiciosa, cruel y poco reflexiva. Por otro lado, mientras que es verdad que esta última tiene historia, la moral crítica, en algún sentido de la palabra, no la tiene: es universal y ahistórica por definición (aunque esto no implica que no haya una historia que contar en cuanto a la maduración moral, esto es, en cuanto a la identificación de patrones de crítica moral correctos).

Otra distinción frecuente es la que se establece entre ética pública o política y ética privada. Esta distinción fue cincelada en la modernidad por concepciones de tipo liberal⁵. En estas concepciones es necesario distinguir el individuo respecto de la comunidad, la vida privada de la vida pública. Corrientes de tipo comunitarista ponen en cuestión una distinción tajante entre ambos conjuntos morales. Sin embargo, parece cierto que no es lo mismo adoptar decisiones personales de qué hacer, de cómo queremos llevar nuestra vida adelante, que tomar decisiones *con otros* en el ámbito público. Esta diferenciación es la que explicaría que autores más bien liberales, paradigmáticamente, John Rawls, sostengan que mientras en el ámbito privado exigimos racionalidad, en el ámbito público exigimos «razonabilidad». La razonabilidad es un requisito de discusión y decisión pública, por ejemplo, en temas de justicia. Requiere que las razones que aportemos a un debate (acerca del aborto, la eutanasia, la clonación reproductiva, el uso de drones en la guerra, etc.) sean de un tipo especial: deben ser «razonables», es decir, formuladas en forma tal que puedan ser aceptadas por personas ilustradas, esclarecidas.

En cierto modo, las discusiones de ética pública están gobernadas directamente por un tipo de interrogante contrafáctico del estilo: ¿qué decidiríamos en el caso C si estuviésemos en la situación Z de los sujetos P?

Un presupuesto adicional a la distinción anteriormente explicitada se relaciona con lo siguiente: la necesidad de separar un punto de vista imparcial respecto de un punto de vista parcial. En efecto, buena parte

de la filosofía moral está atravesada por esta separación. Suele postularse que la imparcialidad es el criterio por excelencia de la moralidad *stricto sensu*, de manera que aun en el marco de una concepción mínima, dicho criterio ostentará la máxima jerarquía. La imparcialidad exige que, al tomar una decisión, no tengamos solamente en cuenta nuestros propios intereses, sino también, y en igual medida, los de todos los afectados o potenciales afectados por nuestras acciones. Asimismo, la regla de la imparcialidad nos impide tratar de manera arbitraria a las personas, y en este sentido, le pone un coto a la parcialidad⁶. La imparcialidad sería entonces una especie de «punto de vista del universo», al decir de Sidgwick. Ello implica que todo juicio moral imparcial ha de fundarse en razones objetivas.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1967), Immanuel Kant es contundente respecto de la exigencia de imparcialidad que deriva del empleo del imperativo categórico en sus diversas formulaciones. La moralidad entraña siempre y necesariamente, un punto de vista imparcial. En la *Teoría de los sentimientos morales*, Adam Smith habla de un «espectador imparcial» para aludir también a dicha idea. ¿Hay algún problema con asumir para la ética este punto de vista? Tal pregunta fue planteada por Thomas Nagel (1995) en el marco de la filosofía moral contemporánea. Su formulación tiene pleno sentido por diversas razones. Quizás la principal sea esta: durante buena parte del desarrollo de nuestras vidas, nos interesamos por nosotros mismos, por no sufrir, o bien por experimentar todo el bienestar que nos sea posible. Luego esta especie de egoísmo inicial comienza a extenderse en círculos concéntricos hacia nuestros padres, hijos, hermanos, amigos, colegas, connacionales, etc. Es así que a veces podríamos encontrarnos en situaciones en las que dos tipos de lealtades pujarían en direcciones opuestas, debatiéndonos entre la imparcialidad y la parcialidad al mismo tiempo. Este sería el caso narrado por Sartre en su opúsculo *El existencialismo es un humanismo*, en el que su estudiante tenía que decidir entre: *a*) unirse a la resistencia nazi; o *b*)

quedarse a cuidar de su madre enferma. Cuando la ética demanda sacrificar intereses parciales relevantes en aras de objetivos de tipo imparcial, no solo podemos estar frente a un dilema. También — dirían algunos—, frente a una exigencia «super-erogatoria», es decir, un tipo de exigencia que demandaría comportamientos más allá del deber ordinario. Parte de la filosofía moral se cifra en los esfuerzos de balanceo entre los referidos puntos de vista.

6. Niveles de reflexión moral: metaética, ética normativa, ética aplicada. Qué es y qué se puede esperar de la teoría moral

Por razones analíticas de simplificación mantendremos que la filosofía moral opera en tres niveles susceptibles de diferenciación⁷ (Maliandi 2004). Estos son: metaética, ética normativa y ética aplicada, niveles que abordaremos en las últimas secciones de este capítulo. Antes de ello se impone otra cosa: debemos reflexionar sobre la idea de que existen «teorías morales». Pues, en la misma noción de «metaética», se implica la noción de teoría, al igual que en la de «ética normativa». Con arreglo a la llamada ética normativa, se habla de la teoría kantiana, de la teoría aristotélica o consecuencialista, entre muchas otras. Incluso en ética aplicada se suele hablar de «modelos o teorías» de aplicabilidad éticas. Filósofos como Mark Platts (1999) han puesto bajo sospecha cuánta teoría moral se encuentra sumergida en nuestras prácticas. Es posible que, a veces, los filósofos «sobreintelectualicemos» una práctica: la gente puede ser más burda o menos refinada de lo que presuponemos. Ahora bien, ¿cómo entender la noción de teoría moral? Indudablemente, ella no opera de igual manera en el contexto de la metaética que en el de la ética normativa o la ética aplicada.

Las teorías metaéticas, en un sentido significativo, son «meta-teorías», teorías sobre teorías. En el caso de la ética normativa, las mismas se emplean para fundamentar la moral o para evaluar cuándo

un juicio moral es válido o está bien construido. En ética aplicada, las teorías suelen ser «modelos» de cómo aplicar normas o principios morales a casos particulares, casos que generalmente presuponen algún tipo de conflicto y/o dilema.

Prescindiendo ahora de la complicación de los tres contextos antes expuestos, podríamos decir que una teoría moral se define por la convergencia de algunos de estos rasgos:

a) La presencia de un lenguaje moral reconstruido analíticamente por el filósofo que teoriza.

b) La construcción de un aparato conceptual que explique filosóficamente, de manera reconstructiva, o constructiva, según el caso, conceptos relevantes que formen parte de una cierta identidad de la ética como disciplina relativamente autónoma.

c) La idea de que es posible diseñar un «sistema» de normas o principios.

d) El postulado de que dichas normas o principios son o pueden ser universales.

Esta manera de enfocar el estudio de la moral, empero, ha sido objetada por diversos filósofos. Es común que estos autores⁸ rechacen alguno o todos los rasgos (a-d) recién indicados para caracterizar a la teoría moral. Este rechazo, como ha explicado Robert Louden (2011), ha llevado a tildarles de «anti-teóricos» en materia moral.

De los muchos argumentos de los anti-teóricos, deseamos comentar dos. El primero de ellos señala que las normas morales no forman un «sistema» o «código». La codificación de la moralidad, según esta óptica, sería un intento vano. A diferencia de los sistemas jurídicos, donde es posible postular «autoridades institucionales», en la moralidad no existiría tal cosa. Lo señalado no pretende implicar la idea de que, como agentes morales, no seamos o podamos ser «autoridades» de nuestras vidas⁹. Más bien significa que la moralidad carece de una autoridad general o alguna clase de autoridad a la que, como ocurre en el Derecho, unas normas le confieran poderes

institucionales especiales. Esto hace que la moral, en última instancia, no forme estrictamente un sistema, y que por ello deba apelar a categorías que permitan «anclarla» de otro modo a un suelo firme: sea este el imperativo categórico, el consecuencialismo utilitarista, o la postulación de hechos morales.

El otro argumento se dirige a atacar la idea según la cual las normas o principios morales son universales o universalizables. Sea a través del recurso al imperativo categórico de Kant, al espectador imparcial de Smith o al consenso de todos los afectados de Apel y Habermas, lo cierto es —reza este argumento— que la moral no puede universalizarse. En todo caso, la universalidad es una pretensión ilusoria. Esto se debe a que las normas o principios morales son sensibles a los contextos de casos concretos (Dancy, 2004). Por su parte, tales casos (o problemas) serían relativos a un agente, o conjunto de agentes, situados social e históricamente. La responsabilidad conceptual existente de que pensemos lo contrario, obedece a una concepción de la ética que Anscombe (1958) llamó «legalista». En esta concepción, la forma lógica de las normas morales es universal o susceptible de universalización. Sin embargo —prosigue el argumento—, nos enfrentamos a los problemas morales desde el trasfondo de nuestro carácter moral personal, o comunitario, y no desde una constelación de normas abstractas. Se podría decir que, en un escenario paralelo, esta oposición entre una ética universalista y una ética situada, es la que se da entre el liberalismo y el comunitarismo en la discusión filosófico-política.

No resulta difícil entrever el impulso subyacente a las dos mencionadas objeciones anti-teóricas. Sin embargo, lo que debería quedar en claro es el alcance del término «anti-teoría». El prefijo «anti-» sería una marcada oposición a *un modo de hacer teoría moral*. Pero, en definitiva, se trataría también de una propuesta teórica (Lariguet 2017). De esta propuesta podríamos entresacar tres conclusiones:

- a) Las normas y principios son sensibles a las situaciones concretas.

b) No hay sistema, sino percepciones morales y respuestas sensibles a las situaciones.

c) Las situaciones están demarcadas por propiedades relevantes relacionadas a la situación misma. Y la situación se entiende solamente en función de vectores personales del agente, o bien de vectores sociohistóricos que circundan sus decisiones morales.

Una ventaja ínsita a las tres conclusiones recién delineadas es que vuelve comprensible la presión por no sacrificar la peculiaridad de las situaciones en aras de sistemas abstractos. No obstante, uno de los riesgos es el llamado «relativismo moral». El otro riesgo es el del «particularismo moral», tema que expondremos en la [subsección 7.2](#) (Lariguet 2011).

El relativismo moral (Harman 1996) es susceptible de articularse en dos maneras: una descriptiva y otra normativa. La descriptiva es de tipo empírico y parte de observar comportamientos que varían de sociedad en sociedad, y de tiempo histórico en tiempo histórico. Por ejemplo, si uno lee a Heródoto y su examen de las sociedades de Grecia y de Persia, podría extraer como corolario un relativismo descriptivo. El otro tipo de relativismo, el normativo, sostiene que la bondad o corrección moral de un comportamiento debe asumir formas delimitadas subjetiva o socialmente. El lema sería este: es bueno respetar la diversidad de perspectivas culturales que conviven en una o en diferentes sociedades. Solo de este modo —tesis normativa implícita— seríamos «tolerantes».

Mientras que el relativismo descriptivo puede ser fácticamente verdadero, el normativo es de controversial aceptación. Una consecuencia inaceptable del mismo es que así seríamos más tolerantes. Empero, la tolerancia no equivale a relativismo. Al contrario, la tolerancia es compatible con el «pluralismo», doctrina conforme a la cual existen varios valores que pueden estar en pugna. Pero el pluralismo admite que los valores tienen una entidad objetiva, en algún sentido de la expresión. Además, no se tolera cualquier

conducta u opinión, tesis presupuesta en el relativismo normativo. Eso sería tolerancia «boba».

Adicionalmente, existe otro inconveniente en el relativismo: la exageración de los aspectos presumiblemente «disímiles» de las culturas u opiniones. Esta disimilitud, en ocasiones, es el producto de un «sesgo», más que de un acto de conocimiento objetivo. Así, a veces se tienden a exagerar diferencias, cuando lo que hay es en verdad convergencia o solapamiento.

El último problema, quizás el más grave, comportado por el relativismo normativo, es que el mismo posee un colofón destructivo, a saber: la erosión de los criterios normativos de los que podemos echar mano para interpelar o cuestionar culturas, prácticas crueles, injustas, o indebidamente fundadas. Un relativista normativo no podría criticar el nazismo, el *apartheid*, las atrocidades del régimen sirio o las prácticas del ISIS. Pues, si lo hiciera, tendría que asumir que no todas las creencias, actitudes u opiniones, se encuentran al mismo nivel de aceptabilidad normativa.

7. La metaética: tipo de cuestiones implicadas

La metaética es el sector de mayor capacidad abstractiva con que cuenta la filosofía moral. Se ha convertido, a veces, un lugar común cuestionar el discurso metaético, debido a su presunto carácter estéril, vacío o artificioso. Tales cuestionamientos se basan en dos presupuestos discernibles: o bien la metaética es inútil por no tener como norte teórico la derivación de consecuencias prácticas para resolver problemas normativos, o bien la misma es demasiado manierista en sus distinciones, sofisticada y artificiosa hasta el hartazgo para dar cuenta de problemas que serían más sencillos. Creemos que ambos cuestionamientos han tenido un grano de verdad. Pero no toda la verdad. Aunque la metaética no tenga como —obvio— objetivo definicional derivar consecuencias normativas para casos

concretos (como sí lo tiene la ética aplicada), ello no quiere decir que el filósofo deba renunciar a una de sus tareas más características: comprender la naturaleza conceptual de los problemas morales. Pues la comprensión es, también, un valor «intrínseco» que vale la pena perseguir. Respecto del carácter artificioso hay que hacer un matiz. A veces los filósofos, no podemos prescindir de ciertas complicaciones en el análisis conceptual. No todo lo que hacemos es y debe ser sencillo a fin de que otros filósofos o personas no filósofas tengan «la mesa servida». A veces es necesario adentrarnos en cuestiones abstractas y enredadas.

Hechas estas aclaraciones, es factible sostener, *ex concessis*, que la reflexión metaética sería capaz de suscitar —en forma indirecta— consecuencias normativas. Pero ¿qué es la metaética? Aquí entendemos por tal categoría, a la rama de la filosofía moral que se ocupa de analizar o reflexionar sobre las dimensiones metafísicas, ontológicas, epistémicas, conceptuales y normativas elevadas por discursos morales de «primer orden». La metaética, aun si tiene consecuencias prácticas, como se concedió antes, es un discurso de «segundo orden»: un discurso sobre el discurso de primer orden, el moral propiamente dicho. Pasamos ahora a explicitar las múltiples dimensiones comportadas por la metaética:

a) La dimensión *metafísica* apunta a lo que habría que presuponer en el universo moral para dar cuenta del mismo. Por ejemplo, la presuposición del libre albedrío ha sido hecha a menudo desde un punto de vista metafísico a fin de tornar inteligible la práctica de la evaluación moral.

b) La dimensión *ontológica* versa sobre «lo que hay», es decir, sobre el mobiliario del mundo moral: agentes, normas, principios, conceptos, juicios, prácticas, hechos.

c) La dimensión *epistémica* se dirige al tema del conocimiento del mundo moral. Sus preguntas características son: ¿es posible el conocimiento moral? ¿En qué consiste? ¿Qué modos de acceso existen a la moral? ¿Cuáles son fiables?

d) La *dimensión conceptual*, atañe a los aparatos conceptuales que los filósofos morales reconstruimos, o construimos, según el caso, para dar cuenta del empleo de términos típicamente morales. La tarea del análisis filosófico se vuelve aquí esencial: parte de esa tarea se vincula al empleo complejo de definiciones o aclaraciones. Para poner un ejemplo: un tema conceptual clásico en metaética consiste en elucidar cómo entender el alcance del concepto «razón práctica». Para algunos filósofos, la razón práctica solo versa sobre la relación entre medios y fines, y a eso se lo conoce como «razón instrumental». Para otros, la razón práctica no se agota en la relación antes descrita. Más allá de la misma, resulta perentorio preguntarse por la justificación moral de los fines en sí mismos. ¿Son correctos o incorrectos? ¿Son los fines «últimos» propiamente morales?¹⁰.

e) Por último, la *dimensión normativa* es la que apunta a las normas, valores o principios morales que invocamos como razón para justificar nuestra acción, elección o decisión moral. Esta dimensión se enlaza directamente con temas de ética normativa y aplicada que abordaremos en próximas secciones.

A continuación, abordaremos dos temáticas profusamente discutidas en el ámbito de la metaética: la cuestión del estatus cognitivo de los juicios morales, y el debate entre universalismo y particularismo.

7.1. Enfoques clásicos y contemporáneos respecto del estatus cognitivo o no-cognitivo del juicio moral

Un tópico central en la discusión metaética, de naturaleza epistémica, es el que versa sobre si los juicios morales (esto es, los juicios que predicen que «x» es correcto o bueno, o incorrecto o malo) pueden tener carácter «cognoscitivo». Las respuestas al tópico han sido muchísimas, complejas y variadas en el marco de un larguísimo recorrido histórico. Presuponer que los juicios morales tienen carácter

cognoscitivo no es algo baladí. Nuestra actividad judicativa ha de tener algún rasgo que la vuelva permeable a ulterior discusión racional. O, de lo contrario, nuestros juicios «colgarían de la nada». Con relación al carácter cognoscitivo de la judicación moral, existen diversas posturas que se han sucedido a lo largo de la historia de la filosofía. Nos centraremos aquí en la presentación, general, de dos grandes grupos de posturas: las no-cognoscitivistas y las cognoscitivistas.

De acuerdo a las posturas no-cognoscitivistas (en las que pueden englobarse a los sofistas, Nietzsche, Mackie, Ayer), los juicios morales no expresan carácter cognoscitivo alguno. Las razones para esta negación son muy diversas. De una amplia gama de posiciones, aquí aislaremos dos:

a) Los juicios morales son prescriptivos al no obedecer al «uso teórico» de la razón.

b) Los juicios morales son proyecciones de emociones vividas subjetivamente o intersubjetivamente.

En la postura (a) se podrían situar autores clásicos como Richard Hare, o más cercanos como Allan Gibbard en su obra *Wise choices. Apt feelings* (1992), conocidos por defender una tesis «prescriptivista». Conforme la misma, los juicios morales únicamente expresan prescripciones y de esta suerte no pueden ser, por definición, verdaderos o falsos. En la postura (b) se podrían encontrar a autores como Nietzsche, para quien los juicios morales conforman siempre «perspectivas» subjetivas sobre un asunto; también a emotivistas como Ayer o Stevenson, para quienes decir que la tortura es incorrecta, equivale a expresar una emoción de rechazo, o a «dar un puñetazo sobre la mesa».

Frente a las posiciones (a) y (b) se levantan posiciones cognoscitivistas (en las que pueden incluirse a filósofos como Sócrates, Platón, Aristóteles, Immanuel Kant, John Rawls, Carlos Nino, David Enoch). Con arreglo a las mismas, los juicios morales expresarían,

implícitamente, actos de conocimiento y, como tales, serían susceptibles de verdad o falsedad, corrección o incorrección. De una gama muy amplia de posiciones, aquí aislaremos dos:

a) Los realistas morales: los juicios morales son, o bien verdaderos, o bien falsos. Las condiciones de verdad o falsedad remiten a «hechos morales». Los hechos morales son una categoría que resulta de la vinculación entre hechos de tipo natural y propiedades morales supervenientes, o de la vinculación entre hechos de tipo metafísico y propiedades morales supervenientes. La primera versión se conoce como realismo moral naturalista, mientras que la segunda versión se conoce como realismo moral no naturalista (Lariguet 2019). La diferencia entre ambas versiones es la siguiente: en la primera existe una relación con datos naturales (p. ej., con la experiencia de sufrir o disfrutar que tenemos los animales humanos —y no humanos en muchos casos—). En la segunda, los hechos morales no requieren un compromiso con el naturalismo. Por ejemplo, Platón en la Antigüedad, o David Enoch en nuestros días, son realistas no naturalistas. Un antecedente contemporáneo importante es *Principia Ethica* de George E. Moore. Para este filósofo lo «bueno» no se reduce a lo natural. Es más, es irreducible e inanalizable, es decir, no se puede descomponer en otras partes.

b) Los constructivistas: los juicios morales son correctos o incorrectos, válidos o inválidos. Las condiciones de validez o corrección remiten a un discurso racional. Autores como Kant, Korsgaard, Apel, Habermas, Nino, Rawls, podrían, *mutatis mutandis*, inscribirse bajo esta visión (Lariguet 2019). Son las condiciones de la argumentación racional intersubjetiva, a veces implícitas, las que hacen posible dar con juicios morales correctos o válidos.

Una disidencia entre realistas y constructivistas es la siguiente: en un caso la realidad moral es descubierta, en el otro es construida. Aquí no tenemos espacio para problematizar esta disidencia ni para hacer los matices necesarios, aunque sí nos interesa trazar un balance muy

general acerca de las diferencias entre cognoscitivistas y no-cognoscitivistas.

Respecto de la «batalla» entre las dos familias de posturas reseñadas, pareciera que la balanza se inclina en favor de los cognoscitivistas, en función de la siguiente razón: los no-cognoscitivistas muchas veces esgrimen explicaciones que están distanciadas de sus propias posiciones normativas. Es común apreciar que los no-cognoscitivistas defienden posturas claras de ética normativa: por ejemplo, que la tenencia de marihuana para uso médico debe ser despenalizada, que el aborto en caso de violación de la mujer no debe ser criminalizado, que la pobreza es injusta, etc. Resulta muy insatisfactorio que este tipo de juicios morales (de primer orden) no estén atados a ninguna condición objetiva, ni de verdad, ni de validez o corrección. Por otro lado, no todos los no-cognoscitivistas niegan que las cuestiones morales sean debatibles racionalmente, mediante el intercambio de buenos argumentos. Así, Hare exige que las prescripciones morales sean universalizables y que nos preocupemos por examinar las consecuencias de su seguimiento. Otros como Gibbard, mantienen que las prescripciones remiten a un sistema normativo. En este sistema importa mucho que nuestras prescripciones, de aceptación o rechazo de conductas, cuenten con un grado de aceptabilidad racional.

En el terreno del emotivismo, por su parte, hoy existe amplia investigación en ciencias cognitivas y neuroética, que dan la pauta que las emociones no siempre son expresión de irracionalidades. Las emociones pueden ser inteligentes y, por ende, modelarse (p. ej., Nussbaum 2015). Todavía más: muchas veces pueden formar parte de una respuesta adecuada (y racional) a un problema. Así, indignarse frente a la injusticia, es una emoción adecuada. Sentir miedo a ser dañados en una sociedad con problemas graves de inseguridad, tampoco es irracional. Los ejemplos pueden multiplicarse.

7.2. ¿Qué clase de razonamiento es posible? Particularismo *versus* universalismo moral

Otro tema recurrente en las discusiones metaéticas es el del razonamiento práctico. La idea según la cual los agentes morales, antes de decidir, *razonan*, es, por supuesto, parte de una reconstrucción racional de la agencia moral. Una objeción a la tesis de que los agentes *razonan*, podría ser aquella sugerida por Daniel Kahneman (2013): en rigor, los agentes dan respuestas rápidas a los problemas morales. Las respuestas «lentas» que caracterizan el razonamiento, serían parte de una reconstrucción *ex post* de la decisión del agente moral. Una objeción como esta, empero, no hace mella en el intento de hablar de razonamiento moral. Los procesos neuronales de respuesta rápida, activados en la percepción o el juicio moral no reflexivo, no agotan la moralidad. Más aún: hay problemas morales complicados (típicamente los dilemas morales) donde el agente debe sopesar y deliberar sobre aspectos que forman ya parte de un pensamiento lento, de un razonamiento.

Ahora bien, un razonamiento práctico puede verse como una cadena —lógica— de premisas normativas y fácticas que coronan en una conclusión práctica del estilo: «quiero x», «debo hacer y», «esto es bueno». Dejando a un lado complicaciones en torno a la noción de razonamiento, queremos plantear el siguiente problema: es común encontrar en la literatura teórica la idea según la cual las conclusiones prácticas del estilo «debo cumplir con mi promesa» o «es malo mentir» no pueden universalizarse. Justamente, la universalización del juicio moral es uno de los requisitos dilectos en ética para hablar de un juicio moral *sensu stricto*. Lo que vale para uno, debería valer para todos. Con todo, suele argumentarse que los problemas morales son «situacionales», en el siguiente sentido: tienen características «particulares» que no pueden ser captadas por normas o principios morales de «forma universal». Esta afirmación entronca con el llamado «particularismo moral», el cual abarca una serie de versiones

que aquí no distinguiremos (Dancy 2017). Solo indicaremos que un particularista, por lo general, sostiene que los problemas morales deben tener soluciones adecuadas al caso concreto. Y esta solución no puede universalizarse, pues siempre podemos enfrentar un caso cuyas características (o una de ellas) operen como excepción a la aplicación de una norma de forma universal¹¹.

Una parte significativa del debate entre universalistas y particularistas se reconduce a lo anteriormente señalado: o bien podemos universalizar el juicio moral, o bien no podemos, dada la peculiaridad de los casos. La idea según la cual una excepción no puede universalizarse se vincula con una noción también compleja: la de *derrotabilidad* de normas.

La derrotabilidad es una categoría muy teorizada y con diversas variantes. Aquí solo admitiremos, por mor de nuestra reflexión, que una norma es derrotable si y solo si una excepción concreta tiene el poder normativo de superar la solución normalmente enlazada a las descripciones generales que aparecen en las normas morales. El punto es que tal excepción es particular, puesto que no es posible trasladarla al futuro. Ni siquiera si entre el caso C1 y C2 existen las «mismas» características. Ello porque tales características se «comportan» de modo diferente según el «contexto» (Strahovnik 2014).

Aplicando parte del argumento anterior a las decisiones éticas personales, se debería concluir lo siguiente: la decisión de un agente S en el caso C1 simplemente vale para la «primera persona» (el «yo decido así») y no para terceras personas (mi decisión es universalizable para otros agentes morales que se enfrenten a casos idénticos o semejantes a C1).

Hay, por cierto, mucha tela para cortar a partir de un argumento como el anterior. Aquí bastará con recordar esto: aunque las decisiones morales personales tienen un ineludible aspecto subjetivo, dado que es un agente con una historia particular quien decide frente a un caso concreto, no parece desaguisado pensar que la particularidad de tal caso lo sea en un sentido radical. Lo habitual es que, de los

casos morales, podamos extraer lecciones generales y no solo válidas para un sujeto. Incluso si se afirmase que hay casos radicalmente particulares, la solución que un agente S da a los mismos, ya sería, en cierto modo, una solución universal para un caso único, irrepetible. Harina de otro costal es que los casos morales sean todos incomparables entre sí. Esto llevaría a que la moralidad descansase en un casuismo absoluto¹². Habría tantas normas morales como casos. Pero esta reconstrucción no parece dar cuenta de la práctica moral. Por más que los agentes a nivel personal vivan una angustia moral subjetiva (algo así como un *qualia* en ámbitos morales), ello no sería óbice para trazar líneas normativas susceptibles de universalización (desde el punto de vista de la tercera persona) dado un cierto universo de casos.

8. *La ética normativa y el tema de la fundamentación moral: tipo de cuestiones implicadas*

Un dominio distinguido de la metaética es el de la ética normativa. Se trata de un campo vigoroso y en constante revisión, preocupado principalmente por la *fundamentación* del comportamiento moral¹³. Y, por cierto, también de la fundamentación del juicio moral de primer orden, es decir, del tipo de normas o principios que invocamos cuando, por caso, decimos que matar en legítima defensa es correcto o permisible. La ética normativa, en suma, apunta a establecer y clarificar los criterios mediante los cuales se vuelve pasible distinguir lo correcto de lo incorrecto, lo moral de lo inmoral. Adicionalmente, dichos criterios se caracterizan por su pretensión de objetividad y universalidad, de manera que un presupuesto subyacente es que, cualquier agente razonable estará dispuesto a aceptarlos en cuanto pautas legítimas de su comportamiento.

Para mejor ilustrar el objetivo al que apunta la ética normativa, digamos lo siguiente: existe amplio consenso en relación con el juicio

moral «torturar a un ser sintiente es malo». Pero ¿en virtud de qué es malo? ¿Cuál es la razón o la justificación para afirmar que la tortura es incorrecta? A este nivel de los fundamentos, es donde nos encontramos, precisamente, con respuestas disímiles en ocasiones de difícil conciliación. No sin razón, Schopenhauer (2002) ha afirmado: «Predicar la moral, es fácil; fundamentar la moral, difícil».

Existen diversas aproximaciones a la ética normativa. Dado el espacio con el que contamos, aquí no podemos tratar todas ellas. Esto explica que dejemos aparte importantes teorías morales normativas, como el contractualismo, la ética feminista, la ética poblacional, la ética de animales no-humanos o la ética ambiental.

Siguiendo un protocolo canónico, abordaremos, en lo que sigue, la teoría ética de la virtud, el utilitarismo y el deontologismo.

8.1. Aristóteles y la teoría ética de las virtudes. La pregunta por la vida buena. La importancia de la *phrónesis*, las emociones morales y el carácter

La teoría enfocada en las virtudes constituye la aproximación ética más antigua en materia normativa. Sus orígenes se remontan a la filosofía clásica, concretamente, a Platón y Aristóteles, aunque recién con este último alcanza una formulación sistemática. En *Ética nicomáquea* se nos ofrece, en efecto, un cuadro bastante completo en cuanto a los conceptos y temáticas centrales que caracterizan a este enfoque. Aristóteles parte de una pregunta medular: ¿cuál es el fin supremo de la vida humana, aquello a lo que estamos prestos a conceder máximo valor? Su respuesta es: la felicidad o *eudaimonía*. Sin embargo, la *verdadera* felicidad no se identifica con lo que muchos creen que es, *v. g.*, el placer, el rango, el dinero, o simplemente la buena fortuna. Aristóteles provee, contrariamente, un concepto *moral* de felicidad, a partir del cual las acciones virtuosas desempeñan el papel principal en el marco de una vida feliz¹⁴. En esta

tónica también nos dice que quien es feliz, vive bien y obra bien¹⁵. Una vez sentadas estas precisiones, queda claro que la pregunta más arriba formulada es indesligable de estas cuestiones conexas: ¿en qué clase de persona sería deseable convertirse? ¿Qué tipo de disposiciones y cualidades deberían cultivarse en orden al cumplimiento de una vida satisfactoria, humanamente floreciente? Es aquí donde logra percibirse la centralidad de la noción de virtud: para alcanzar la felicidad, es preciso devenir virtuosos, esto es, practicar acciones nobles y encomiables a lo largo de un transcurso vital completo.

Sería erróneo, con todo, presuponer que el valor de las virtudes se cifra en su *instrumentalidad*, en cuanto simples medios para alcanzar la felicidad. Su valor es más bien intrínseco, al tiempo que contribuyen a la consumación de una vida humana bien lograda. Ahora bien, ¿en qué consiste la virtud? El concepto griego empleado para mentarla, era el de *areté*. Por *areté* los antiguos entendían algo excelente o de buena calidad, algo que desempeñaba en forma señalada su función propia. Por eso, las virtudes humanas configuran aspectos sobresalientes de nuestro carácter que cristalizan tanto en maneras correctas de actuar como en maneras adecuadas de sentir, querer y deliberar¹⁶.

La filósofa británica Philippa Foot (2002) ha señalado con acierto que las virtudes poseen dos propiedades fundamentales: son benéficas y son correctivas. Son benéficas, por un lado, porque tienden a favorecer tanto al individuo que las practica como a sus congéneres. Pensemos, por ejemplo, en la justicia, en su capacidad de contribuir tanto al bien de quien la realiza como al de su comunidad. Por otra parte, son correctivas en el sentido de que se desarrollan en contra de ciertas tendencias opuestas. Así, por ejemplo, para ser valientes necesitamos sobreponernos al temor; para ser generosos se requiere vencer la avaricia; o para ser moderados necesitamos subyugar la gula y la lujuria.

De lo precedente puede colegirse que el desarrollo de las virtudes implica un proceso arduo que demanda diligencia y constancia en el

tiempo. Por esta razón Aristóteles establecía una relación estrecha entre las nociones de hábito y de virtud: solamente es capaz de considerarse virtuosa a la persona que ejecuta acciones encomiables *habitualmente*. El hábito, precisamente, ayuda a forjar un carácter virtuoso. Y una vez que se forja un carácter semejante, las acciones admirables emanan del mismo con fluidez, al igual que una melodía excelsa y agradable es capaz de resonar de tal modo, tan solo después de haber sido ensayada una y otra vez. Es así que, según Aristóteles, quien posee un carácter virtuoso, no necesita ya luchar contra su voluntad, resistiendo tentaciones o inclinaciones contrarias. Cuando el hábito consigue arraigar en el carácter, las virtudes, estas, se ejecutan luego con absoluta soltura e incluso placer¹⁷.

Aristóteles traza una distinción que ha hecho historia, entre virtudes del intelecto y virtudes del carácter¹⁸. Entre las primeras, destaca la *phrónesis* (o *prudentia*, como santo Tomás la denominará más tarde). Dicha excelencia se relaciona sobre todo con el razonamiento práctico, con la capacidad de deliberar bien y de captar las particularidades del caso concreto a fin de precisar cómo ha de actuarse¹⁹. Por su parte, las virtudes del carácter se relacionan con el dominio adecuado de las emociones, y entre ellas cuentan la templanza, la valentía, la generosidad, entre otras. Tales virtudes se caracterizan por ser un justo medio entre dos vicios (uno por exceso y otro por defecto): la valentía, así, es un justo medio entre el temor y la temeridad; la generosidad, un justo medio entre la prodigalidad y la tacañería. Solo permanece como excepción la virtud de la justicia, al oponerse a un único extremo: la injusticia (para una complejización del tema del justo medio, Ramos Umaña 2018).

La aproximación aristotélica a la ética fue recogida más tarde por Tomás de Aquino, quien consiguió integrarla con magistralidad a la teología cristiana. Es así que al catálogo antiguo de las virtudes se le sumarán las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad. También otras virtudes, de estirpe netamente cristiana, comenzarán a cobrar fuerza desde la Edad Media en adelante: la compasión, la humildad, la

obediencia. Hasta el siglo XVII aproximadamente, la teoría ética continuó expresándose en el lenguaje de las virtudes. De esta suerte, y durante un lapso de aproximadamente veinte siglos, la cuestión central que la filosofía moral procuraba dilucidar, concernía a la consecución del bien propiamente humano y al tipo de cualidades de carácter que habíamos de cultivar para conseguirlo. Con todo, a partir del período ilustrado del siglo XVIII, el enfoque aretaico quedará eclipsado por otras concepciones que se volverán dominantes hasta bien entrado el siglo XX: el deontologismo y el utilitarismo, que serán referidos en las subsecuentes secciones. Para finalizar, señalaremos que, tras un período de letargo, la ética de la virtud resurgió con vigor en la segunda mitad del pasado siglo. Desde ese entonces, no han dejado de sucederse importantísimas producciones teóricas en dicho campo. Actualmente, las éticas de la virtud configuran uno de los dominios más activos y vigorosos en el ámbito de la ética normativa.

8.2. Kantismo y ética de la corrección (deontologismo)

Hemos afirmado que, durante el período ilustrado, el enfoque centrado en las virtudes se desdibujó notoriamente del escenario de la filosofía moral. ¿Cómo entender este cambio? A partir del Renacimiento, las sociedades occidentales comenzaron a experimentar profundas transformaciones que repercutieron sensiblemente sobre la teoría moral. Entre tales transformaciones, cabe señalar la aparición de los grandes centros urbanos y de los Estado-nación, como igualmente también la expansión de la economía capitalista y el consiguiente ascenso de una nueva clase social, la burguesía. La reforma protestante, por su parte, desempeñó un rol decisivo en lo tocante a dicha transformación. Para sintetizar, podría decirse que en la modernidad las sociedades se volvieron más complejas y plurales: personas que profesaban credos religiosos y códigos morales divergentes, se vieron llevadas a convivir en el seno de una misma comunidad. Y estas diferencias provocaron, a su turno, descarnados

enfrentamientos y conflictos. Consiguientemente, el punto de partida de la especulación moral —al igual que el de la teoría política— pasó a ser la *experiencia del conflicto*²⁰. La pregunta central que aquella empezó a formularse fue la siguiente: ¿cómo lograr una convivencia pacífica, a pesar de la pluralidad de concepciones sobre el bien?

El tema de la convivencia posible se volvió entonces el horizonte de la teoría moral, de manera que las cuestiones de la vida buena y de las virtudes conducentes a ella, pasaron a un segundo plano. Como consecuencia, el foco de atención se desvió hacia el tipo de acciones que tornan expedita la convivencia: ¿cuáles son las acciones lícitas, y cuáles, las ilícitas? Precisamente, será tarea de la teoría moral ofrecer un *criterio* que permita diferenciar lo prohibido de lo permitido. Semejante criterio se convertirá, a la postre, en base necesaria para determinar nuestras *obligaciones* hacia los demás. Como puede advertirse, aquí ya no importa tanto dirimir qué tipo de cualidades del carácter han de fomentarse, ni tampoco qué plan de vida ha de encararse en función de la realización personal; la pregunta fundamental se desplaza a la corrección de la acción y al criterio para determinarla. Este desplazamiento provocó, en efecto, el surgimiento de nuevas concepciones morales y el abandono de la perspectiva centrada en las virtudes, sobre todo de cuño aristotélico²¹.

En el contexto de estas nuevas preocupaciones, el sistema moral bosquejado por Immanuel Kant ocupa un lugar destacado. En su obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, parte de una intuición moral ordinaria y trata de dotarla de rigor filosófico: todos poseemos consciencia de que los deberes morales reclaman un cumplimiento incondicionado. ¿Qué significa esto? Pues bien, Kant nos dirá que las obligaciones morales han de establecerse *independientemente* de nuestros deseos y sentimientos²², como igualmente también de las consecuencias que puedan seguirse de nuestras acciones. Dado que no pueden estar condicionados por nada, los deberes morales son inapelables. Es así que, en jerga filosófica, Kant denominará al principio supremo de la moralidad, el *imperativo*

categorico. En ello reside su insigne e inigualable contribución a la teoría moral.

Para desentrañar dicho concepto, quizá sea conveniente clarificar primero el significado de los *imperativos hipotéticos*. Las acciones humanas se caracterizan por ser voluntarias e intencionales, esto es, por estar dirigidas a un fin. Los seres racionales poseen la facultad de representarse máximas de conducta y de actuar conforme a ellas. La estructura de estas máximas es de índole imperativa («debes hacer x», «debes evitar y»). Sin embargo, no todas las máximas poseen carácter moral. Supongamos que cierto sujeto tiene el deseo de convertirse en un gran deportista. Entonces alguien, con toda razón, podría aconsejarle: «Si quieres convertirte en un eximio deportista, *debes* entrenar ocho horas diarias». Es posible entrever que el sentido en que se usa el «debes» en esta prescripción, no es indicativo de un deber moral. Justamente porque está condicionado a ciertos deseos: si alguien carece del deseo de convertirse en un gran deportista, no tendrá por qué entrenar ocho horas diarias. De manera que ese deber no le resultará vinculante. A este respecto podemos extraer una conclusión del todo significativa: si una máxima es *incapaz de ser universalizada* —volverse exigible a *todos* los agentes racionales—, entonces es incapaz de constituirse en un deber moral.

Kant pensaba que la moralidad solo podría establecerse sobre tierra firme, en la medida en que eludiera aspectos contingentes: deseos, emociones, costumbres, experiencia. El cumplimiento del deber moral no puede depender de tales elementos, dado que suelen variar de sujeto en sujeto. Es menester, por contrapartida, erigir el principio supremo de la moralidad sobre un suelo que sea común a todos los agentes, y que, según Kant, no es otro que la razón. En su opinión, los seres racionales tienen la capacidad de dirimir y autoexigirse el cumplimiento del deber, sin otro fin que su estricto cumplimiento. Es así que el filósofo alemán postula una especie de test que, aplicado a cualquier máxima de acción, permitirá dictaminar si se trata o no de un deber moral. Este procedimiento se identifica justamente con el

imperativo categórico. Para hacerlo más comprensible de cara a su aplicación, Kant lo formula de diversas formas. La primera nos dice lo siguiente: «Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal» (Kant 1967: 72). Y su segunda formulación, que no es sino una extensión de la primera, reza: «Actúa como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza» (73).

Varias ideas poderosas subyacen al imperativo categórico. La primera es la autonomía de los seres racionales: su capacidad de autolegislarse. En dicha autonomía reside la libertad. Asimismo, otra poderosa idea asumida por Kant, se relaciona con su concepción de razón práctica al postular que la misma es capaz de motivar a la acción. Y la tercera, la idea de ley moral: así como una ley natural es necesaria e inquebrantable, asimismo lo es la ley moral, procedente de un legislador universal: el sujeto autónomo. Entonces, al seguir el test de la moralidad, lo primero que ha de preguntarse es si se puede *querer*²³ que esa máxima se torne ley universal. Si sometemos a este test la máxima que hemos mencionado como ejemplo más arriba²⁴, rápidamente descartaremos su posibilidad de convertirse en deber moral: precisamente por su incapacidad de ser universalizada. Los deseos son contingentes, dado que no pueden atribuirse a todos los sujetos; luego las máximas que descansan en deseos de tal tipo, no pasan la prueba de la universalidad²⁵.

Supongamos ahora, siguiendo el mismo ejemplo dado por Kant, que alguien que está en aprietos económicos, se dispone a pedir un préstamo a través de una falsa promesa. Si probamos universalizar la máxima de esta acción, el razonamiento que seguiríamos sería más o menos este: toda vez que alguien esté en aprietos, puede pedir un préstamo comprometiéndose a devolverlo, aun sabiendo que no podrá hacerlo; luego, la máxima que expresaría este razonamiento sería: «Debes prometer sin comprometerte». Kant advierte la imposibilidad de universalizar esta máxima y, por ende, la prohibición absoluta de prometer en falso se convierte en obligación moral. La justificación

que él mismo da se desenvuelve en la siguiente dirección: como los deberes morales proceden de la razón, estos no pueden violentar las leyes de la lógica, como puede ser el principio de no-contradicción. Y la máxima «Debes prometer sin comprometerte» es evidentemente contradictoria. Además, si la falsa promesa se universalizara, convirtiéndose en comportamiento habitual, ya nadie creería en las promesas. Un sujeto racional, legislador del reino moral, no podría querer semejante estado de cosas.

Para volver todavía más asequible el imperativo categórico, Kant avanza una tercera formulación: «Actúa de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y no solamente como un medio» (Kant 1967: 84). Aquí la idea es que no podemos usar a las personas como medios para nuestros fines. Si volvemos a testear la máxima que subyace al ejemplo de la promesa, comprobaremos nuevamente su reprobación. Prometer en falso, presupone tomar a otro sujeto como un simple instrumento para los propios propósitos. Al hacerlo, se irrespetaría su autonomía, esto es, su capacidad de deliberar, elegir y autodeterminarse. Si en cambio le decimos la verdad (que no podremos devolverle el dinero), esa persona tendrá la posibilidad de decidir si nos concede o no el préstamo. Mediante la aplicación de la tercera formulación del imperativo categórico, arribamos nuevamente a la misma conclusión: la prohibición moral de prometer en falso y la consiguiente obligación de todos los seres racionales de respetar semejante mandato de la razón.

Es posible advertir, en base a lo precedente, hasta qué punto la filosofía moral kantiana reposa decisivamente sobre las nociones de imparcialidad y racionalidad. Dichas nociones, a un tiempo, vehiculizan la posibilidad de una moral universal: dado que todos los agentes detentan la aptitud de situarse más allá de sus propios intereses y de guiarse por los deberes que indica su razón, estos deberes se reconocerían como vinculantes para todos los seres racionales. Tales aspectos han hecho del deontologismo kantiano una de las teorías

éticas más influyentes en la historia de la disciplina. En la contemporaneidad, varios autores recogen el legado de Kant. Entre ellos cabe destacar a John Rawls, quien concede sobre todo un papel destacado a las nociones de autonomía e imparcialidad. Para este filósofo, un aspecto central de una teoría de la justicia (que es una suerte de teoría moral aplicada al diseño de instituciones) es que la misma descansa en la idea de imparcialidad²⁶. Asimismo, Rawls, al igual que Kant, se muestra renuente al cálculo matemático de las consecuencias de una acción. Medir su corrección por sus resultados no configura una perspectiva adecuada. Hacer tal medición implicaría tratar a los agentes morales como «conglomerados de individuos», pero no como individuos, cosa que atentaría contra su autonomía. En otros términos: no podemos sacrificar justificadamente un individuo en aras del bienestar colectivo. Incluso en situaciones de dilema entre salvar a uno o salvar a muchos, no podemos sacrificar a ese uno, aunque el cálculo reporte más beneficios, o menos daños, globalmente considerada la cuestión. Pero este punto quedará más claro a partir del tratamiento del utilitarismo en el próximo apartado.

8.3. Utilitarismo y ética de las consecuencias. La concepción hedonista de felicidad. Utilitarismo del acto y de la regla

Entre las perspectivas más prominentes en ética normativa, se inscribe también el utilitarismo. Esta teoría se enraíza en las filosofías de David Hume y Adam Smith, aunque recién con Jeremy Bentham y John Stuart Mill alcanza una formulación sistemática entre los siglos XVIII y XIX. Si bien aquí circunscribiremos su análisis al dominio moral, cabe mencionar que el radio de influencia del utilitarismo fue mucho mayor, extendiéndose a esferas como la economía, el derecho y la ciencia política. Esto es así porque nació como un movimiento reformista que apuntaba a la mejora de las instituciones y de la sociedad en su conjunto. La idea básica que animaba al utilitarismo

era que tanto los arreglos políticos e institucionales como las acciones humanas debían estar encaminados al bienestar de la sociedad en su conjunto. De lo que se trataba, en suma, era de ofrecer a los individuos unas condiciones que les permitieran vivir tan satisfactoriamente como fuera posible. Esta idea simple y enérgica subyace, en consecuencia, al criterio moral utilitarista. Pero antes de pasar a su análisis, es preciso señalar algunos aspectos de índole más general.

En primer lugar, la aproximación teórica a la moral emprendida por el utilitarismo, se deslinda de aquella otra centrada en las virtudes y en el carácter. Hemos dicho anteriormente que la preocupación vertebradora de la ética moderna estuvo más bien vinculada con la cuestión de la acción correcta y de nuestras obligaciones hacia los demás. En cuanto hija de su tiempo, la moral utilitarista no permanece ajena a dicha demanda. Asimismo, y al igual que el deontologismo kantiano, el utilitarismo brega por ofrecer un criterio moral de *alcance universal* y que presupone en forma perentoria un *punto de vista imparcial*. El acuerdo, con todo, llegaría hasta ahí, puesto que ambas teorías suelen presentarse como rivales teóricos: sus criterios para determinar y evaluar nuestras obligaciones morales, son, en efecto, profundamente discordantes²⁷.

El utilitarismo se asienta sobre tres postulados básicos: 1) que las acciones se juzgan correctas o incorrectas en virtud de sus *consecuencias* (consecuencialismo)²⁸; 2) que al evaluar las consecuencias, se evalúa la *cantidad de felicidad o infelicidad* que se crea (principio de mayor felicidad); 3) que la felicidad de cada persona *cuenta por igual* (imparcialidad). Reunidos estos tres postulados, el criterio moral utilitarista podría sintetizarse diciendo que una acción es correcta cuando tiende a producir los mejores resultados para la mayoría de los afectados, e incorrecta, cuando tiende a producir lo contrario (Mill 2014: 60). Un agente enfrentado a cursos de acción alternativos, y determinado a actuar bajo dicho criterio, deberá calcular de antemano cuál de ellos producirá mayor

bienestar o, en caso de que ningún bien pueda surgir, cuál evitará el daño mayor. Tal como decíamos más arriba, la tesis del utilitarismo es que debemos introducir en el mundo tanta felicidad como nos sea posible. Pero ¿qué debe entenderse en este contexto por «felicidad»?

Los utilitaristas clásicos —Bentham y Mill— estuvieron comprometidos con una concepción hedonista de felicidad al identificarla con el placer. Bentham había señalado que el placer y el dolor eran amos soberanos en la naturaleza, en la medida en que nos indican lo que *debemos* hacer. En su obra *El utilitarismo* (2014: 60), Stuart Mill ratifica esta idea al decir que el placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas deseables como fines. Sin embargo, se suele sostener que entre el utilitarismo de Bentham y Mill hay algunas diferencias. Una discrepancia notable es que en Bentham el cálculo de consecuencias sigue un enfoque cuantitativo: se calcula *quantums* de placer o dolor. Frente al enfoque *cuantitativista*, Stuart Mill sostiene que no solo es importante la cantidad de placer o disfrute, sino también la «calidad». Pues habría placeres preferibles a otros. Por ejemplo, no es lo mismo comer hasta hartarse que escuchar una sinfonía de Brahms. Sin embargo, y más allá de estos matices, la concepción hedonista de felicidad asumida por la óptica utilitarista debe enfrentar importantes objeciones. Entre ellas, una objeción fortísima a la que toda forma de hedonismo normativo está supeditada: la dificultad de reducir la noción de bien a la de placer²⁹. Un realista metafísico podría pensar que lo contrario parece más bien verdadero: que la noción de bien existe con independencia y anterioridad a la de placer.

Existe, además, otra objeción que clásicamente se ha dirigido a la teoría utilitarista, esta vez relacionada con su costado consecuencialista. Si todo lo que importa desde el punto de vista moral son los resultados globales que una acción produce, entonces podrían existir situaciones en las que cometer una acción reprobable e injusta estaría justificado, dada su contribución al bienestar general. En un renombrado capítulo de *El príncipe* (2011: 55), Maquiavelo

sostiene que en ciertas circunstancias, como la sedición, un soberano no debería temer ejecutar un acto cruel si con ello consigue dotar de paz y cohesión al pueblo. Desde la perspectiva utilitarista, pareciera que no hay nada problemático en ello. Aun suponiendo que ese castigo ejemplar se abatiera sobre un inocente, tal acto se justificaría en función de sus buenos resultados globales —la restauración del orden y la paz—. Sin embargo, hay algo que repugna a la intuición moral ordinaria: tan pronto aceptamos la tesis conforme la cual, el valor de las acciones se cifra exclusivamente en lo que ellas producen, entonces no habría absolutamente nada —por horrendo que sea— que estemos impedidos de hacer, siempre y cuando se favorezcan las mejores consecuencias. De este modo, la mentira y la traición, o la tortura y el sacrificio de inocentes, podrían convertirse en medios legítimos de alcanzar algún fin valioso, cuando las circunstancias así lo demanden.

Quizá ningún aspecto del utilitarismo haya sido tan rebatido como el que acabamos de reseñar. Significativamente, ha sido blanco de ataque por parte de quienes están comprometidos con alguna versión del deontologismo. Con arreglo a este último, existen prohibiciones absolutas que deben ser respetadas, aun cuando las circunstancias inviten a exceptuar el cumplimiento de la regla. En especial la tercera formulación del imperativo categórico pone límites precisos a nuestra esfera de actuación: sin importar qué tan bueno sea el resultado por lograrse, un individuo jamás puede ser usado o sacrificado en función de tal propósito. En otras palabras: las personas poseen dignidad y por eso también, derechos inviolables. Frente a esto: ¿posee el utilitarismo alguna estrategia para sortear semejante crítica? En una reformulación más tardía de la teoría clásica, y con el objeto de evitar esas aristas indeseables, surge el denominado «utilitarismo de la regla». La teoría conduce a resultados inaceptables cuando el principio de utilidad —o de mayor felicidad— es aplicado a *un acto en particular*. Si se consideran las consecuencias de una acción singular, entonces no habría prácticamente ningún tipo de medio, por repugnante que sea,

que no pueda ser empleado como medio para alcanzar un fin valioso. El utilitarismo de la regla señala que, para desterrar ese aspecto indeseable de la teoría, el principio de mayor felicidad debe aplicarse *sobre reglas* y no sobre actos singulares³⁰. Esto significa que si el sacrificio de inocentes, la traición o la mentira, se convirtieran en reglas, entonces de seguro las consecuencias globales serían mucho peores. Nadie querría vivir en una sociedad en donde no se respetasen tales reglas, justamente en virtud de las pésimas consecuencias que tal cosa conllevaría.

Las múltiples críticas³¹ de las que ha sido objeto la teoría utilitarista han ocasionado su permanente revisión y mejora por parte de sus defensores. La idea del bienestar general sigue siendo una idea vigorosa que explica, a pesar de todas sus dificultades, por qué el consecuencialismo continúa vigente. Entre sus versiones contemporáneas, vale la pena mencionar la de Peter Singer, quien consigue fundamentar consistentemente por qué deberíamos extender el principio de mayor felicidad hacia animales no-humanos. En su influyente libro *Liberación animal* (1999), Singer sostiene que nuestras obligaciones morales deberían ampliarse hacia todos los seres sintientes y que, por ello, deberíamos abandonar ciertas prácticas avaladas socialmente, como el consumo de carne o la experimentación con animales. Esto es así porque su sufrimiento debe contar igualmente como un factor relevante en nuestras deliberaciones. Si estos animales tienen un sistema nervioso, o ganglios nerviosos, que nos permitan inferir que los mismos sufren, entonces su dolor nos importa como criterio moral, tal como sostienen también en el ámbito de la filosofía hispana Horta (2017), Lara y Campos (2015).

En cualquier caso, la intuición que tenemos es que sería necesario combinar los enfoques anteriores en una aproximación pluralista a la fundamentación ética. Pero es verdad que no siempre los enfoques antedichos pueden armonizarse a la hora de enfrentar casos particulares.

Hay una dificultad adicional con lo anterior que es esta: el pasaje de la fundamentación a la aplicación. Es el momento de decir algo sobre la ética aplicada.

9. La ética aplicada: tipo de cuestiones implicadas

La ética aplicada es la rama de la filosofía moral que se encarga de estudiar el problema de la aplicación de normas o principios morales a situaciones concretas. Estas son situaciones que exigen algún tipo de puntualización de lo universal (las normas o principios) en lo particular (el caso). En alguna medida, este tópico se vincula con un tema explicitado páginas atrás: el de la relación entre universalismo y particularismo moral. Es claro, por otra parte, que los problemas de fundamentación y de aplicación son analíticamente diferenciables. Fundamentar normas morales es ofrecer un marco general. Algunos filósofos, como Alasdair Mac-Intyre (1984), consideran que más allá de la ética a nivel de sus principios generales no hay problemas genuinos de aplicación.

Contra el pensador escocés, consideramos que la orientación práctica concreta caso por caso necesita algo así como «modelos de aplicación moral». Un punto filosófico interesante concierne a la naturaleza del pasaje de la fundamentación a la aplicación. Antes de decir algo sobre esto, conviene mencionar algunos ejemplos de lo que estamos entendiendo por ética aplicada. La ética del ejercicio de la función judicial, de la medicina, de la investigación científica, del trato experimental con animales no-humanos, de ética de la tecnología, o la bioética como término general, son algunos de los ejemplos.

Ha existido en los últimos años la percepción —algo exagerada en nuestra opinión— de que la disciplina que le ha salvado el «negocio» al filósofo moral ha sido la de la ética aplicada. Esta percepción se vincula con un aspecto de la filosofía moral que abordamos —varias

páginas atrás— respecto de la relación de la ética —*qua* disciplina filosófica— con la «praxis», tomando esta última palabra en un sentido amplio. Sin embargo, sería un *non sequitur* interpretar, a partir de la mentada percepción, que los problemas metaéticos o de fundamentación son ociosos. Un aspecto esencial de la filosofía como vocación es el de pensar más allá de los estrechos límites de una práctica. Baste entonces con esta afirmación. Volvamos ahora sí al punto que tiene que ver con la relación entre fundamentación y aplicación. Sin menosprecio de la multiplicidad de alternativas, aquí podríamos distinguir, *grosso modo*, los siguientes modelos (Lariguet 2012):

a) *El modelo de la deducción*. Consiste en ver la fundamentación como articuladora de un sistema moral (o código) del cual es posible deducir —siempre— consecuencias prácticas particulares para los casos concretos.

b) *El modelo de la percepción*. Desconfía de la idea de que el sistema deductivo sea posible. En rigor, lo que se puede constatar es el papel que juega la percepción moral, direccionada siempre hacia «particulares». Este papel es opuesto a la deducción por definición, ya que la percepción es una suerte de intuición no inferida que surge de una captación. Por ejemplo, un agente virtuoso tendría —según este modo de ver el asunto— una percepción aguda de las características relevantes de un caso particular.

c) *El modelo del equilibrio reflexivo*. Para este, las intuiciones pueden estar en conflicto entre sí, o entre ellas y principios morales abstractos. Supongamos este ejemplo: algunos sostendrían que no sería moralmente incorrecto experimentar con animales, dado que con ello se conseguiría salvar a la humanidad de enfermedades importantes (alzhéimer, párkinson, etc.). Otros, empero, opinarían lo contrario: que en dichos experimentos las ratas cuentan tanto como los humanos, que sufren, y que son matadas al final del experimento. El modelo de equilibrio reflexivo, entendido en sentido amplio, estaría

en condiciones de ordenar las intuiciones, mediante la determinación de su coherencia con principios morales y teorías generales.

d) El modelo del balance. Este modelo asume diversas variantes, pero en esencia la idea es que el propio modelo suministra criterios para sopesar —en algún tipo de forma objetiva— qué alternativa práctica, en un conflicto, tiene mayor peso.

e) El modelo de la especificación. Según este, frente a un conflicto es necesario —y posible— especificar el contenido de las alternativas en conflicto. Es más: la esencia de este modelo se basa en la idea de que los conflictos son instancias aparentes, déficits de conocimiento que se saldan con una investigación racional exhaustiva. Especificados los contenidos de las alternativas sería posible determinar cuál es la realmente aplicable. Y, así, descartar la otra por inaplicable.

Como los puntos (a) hasta (e) sugieren, el paso de la ética normativa a la ética aplicada no se da sin más. Salvo el modelo de la deducción, los demás modelos suponen una actividad de reflexión considerable. Incluso se podría decir que en el modelo de la deducción también. Pues, antes de deducir consecuencias de principios universales para casos particulares, es menester interpretar el material ético. Y no solo esto. Es preciso esclarecer nuestras emociones y percepciones frente al caso. Elegir las normas morales aplicables es un paso que la deducción no cubre. Más aún: hay a veces un papel importante para la llamada «imaginación moral». El proceso mediante el cual empleamos nuestras mentes para determinar normas morales frente a casos muy problemáticos, que desafían todos o casi todos los parámetros de valor en nuestras prácticas morales.

Referencias bibliográficas

Anscombe, Elizabeth (1958), «Modern moral philosophy»: *Philosophy* 33/124.

Aristóteles (1993), *Ética nicomáquea*, Madrid: Gredos.

Atienza, Manuel (1997), «Los límites de la interpretación constitucional. De nuevo sobre los casos trágicos»: *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho* (México), 6.

- Brunsteins, Patricia (2017), «La empatía y su contribución al ámbito de los derechos humanos», en G. Lariguet (ed.), *La urdimbre de la razón. Ensayos de filosofía teórica y práctica contemporáneos*, Mar del Plata: Kazak.
- Churchland, Patricia (2012), *El cerebro moral. Lo que las neurociencias nos cuentan sobre la moralidad*, Barcelona: Paidós Transiciones.
- Dancy, Jonathan (2004), *Ethics without principles*, Oxford: Oxford University Press.
- Dancy, Jonathan (2017), «Moral particularism», en Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/>.
- Devitt, Michael (2004), «Realismo moral: una perspectiva naturalista» *Areté* (Lima), 16/2.
- Foot, Philippa (2002), «Virtues and vices», en *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*, Nueva York: Oxford University Press.
- Frankfurt, Harry (1969), «Alternate Possibilities and moral responsibility»: *The Journal of philosophy* 66/23.
- Geach, Peter (1993), *Las virtudes*, Pamplona: EUNSA.
- Gibbard, Allan (1992), *Wise choices, apt feelings: A theory of normative judgment*, Harvard: Harvard University Press.
- González Lagier, Daniel (2017), *A la sombra de Hume. Un balance crítico de intento de la neuroética de fundamentar la moral*, Madrid: Marcial Pons.
- Granja Castro, Dulce y Elorduy, Eduardo (2012), «Kant y el escandaloso tópico de la prohibición de mentir: una lectura alternativa desde la filosofía del Derecho»: *Éndoxa* (Madrid), 29.
- Guariglia, Osvaldo y Vidiella, Graciela (2011), *Breviario de ética*, Buenos Aires: Edhasa.
- Hare, Richard (1997), *Ordenando la ética*, Barcelona: Ariel.
- Harman, Gilbert (1996), *Moral relativism and moral objectivity*, Oxford: Blackwell.
- Horta, Oscar (2017), *Un paso adelante en defensa de los animales*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Hume, David (2015 [1772]), *Investigación sobre los principios de la moral*, Buenos Aires: Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes.
- Kahneman, Daniel (2013), *Pensar rápido, pensar despacio*, Barcelona: Debolsillo.
- Kant, Immanuel (1967 [1785]), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Lara, Francisco y Campos, Olga (2015), *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Lariguet, Guillermo (2008), *Dilemas y conflictos trágicos. Una investigación conceptual*, Lima: Palestra-Temis.
- Lariguet, Guillermo (2011), «Las tensiones internas del pluralismo moral»: *Isegoría. Revista de filosofía moral y política* (Madrid), 44.
- Lariguet, Guillermo (2012), «Modelos de aplicación en bioética», en Eduardo Assalone y Paula Bedin (comps.), *Primeras jornadas interdisciplinarias de ética y biopolítica*, Mar del Plata.
- Lariguet, Guillermo (2015), «Derecho penal, determinismo y libertad»: *Revista de derecho penal y criminología* (Buenos Aires), 5/1.
- Lariguet, Guillermo (2017), *Dilemas en la moral, la política y el Derecho*, Buenos Aires-Montevideo: B de F.
- Lariguet, Guillermo (2019), «Korsgaard y el realismo moral»: *Revista portuguesa de filosofía* (Lisboa), 75/1.

- Lariguet, Guillermo y Samamé, Luciana (2017), «El papel justificatorio de la compasión en el razonamiento judicial», en VV. AA., *Emociones y virtudes en la argumentación jurídica*, México: Instituto de la Judicatura Federal/Tirant lo Blanch.
- Louden, Robert (2011), *Morality and moral theory. A reappraisal and reaffirmation*, Oxford: Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair (1984), «Does applied ethics rest on a mistake?»: *The Monist. Ethics and the modern world* 67.
- MacIntyre, Alasdair (1990), «La relación de la filosofía con su pasado», en R. Rorty *et al.* (comps.), *La Filosofía en la Historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona: Paidós: 49-67.
- Maliandi, Ricardo (2004), *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires: Biblos.
- Maquiavelo, Nicolás (2011 [1532]), *El príncipe*, Madrid: Gredos.
- Moya, Carlos (2017), *Libre albedrío. Un ensayo filosófico*, Madrid: Cátedra.
- Nagel, Thomas (1995), *Equality and partiality*, Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha (2015), *Political emotions. Why love matters for justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ortiz Millán, Gustavo (2008), «Entre la moral y la prudencia: el comportamiento hacia uno mismo»: *Diánoia* (México), 53/60.
- Ortiz Millán, Gustavo (2016), «Sobre la distinción entre ética y moral»: *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho* (México), 45.
- Platts, Mark (1998), *Realidades morales. Un ensayo sobre psicología filosófica*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Platts, Mark (1999), *Sobre usos y abusos de la moral. Ética, sida y sociedad*, México: Paidós/UNAM.
- Platts, Mark (2006), *Conceptos éticos fundamentales*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Rachels, James (2007), *Introducción a la filosofía moral*, México: FCE.
- Ramos Umaña, Leonardo (2018), «Asesinar, robar y fornicar: los absolutos morales en Aristóteles»: *Praxis Filosófica* (Cali), 46.
- Samamé, Luciana (2017), «Schopenhauer y el eudaimonismo»: *Franciscanum* (Bogotá), 59/68.
- Scanlon, Thomas (2003), *Lo que nos debemos los unos a los otros: ¿qué significa ser moral?*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- Schneewind, Jerome B. (1990), «The misfortunes of virtue»: *Ethics* 101: 42-63.
- Schopenhauer, Arthur (2002 [1839]), *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid: Siglo XXI.
- Schopenhauer, Arthur (2019 [1819]), *El mundo como voluntad y representación*, vols. I (2.^a ed., 2016) y II (3.^a ed., 2019), Madrid: Trotta.
- Searle, John (2000), *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Oviedo: Nobel.
- Singer, Peter (1999), *Liberación animal*, Madrid: Trotta.
- Smith, Adam (2017 [1759]), *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza.
- Strahovnik, Vojko (2014), «On legal and moral defeasibility»: *Genoa-Slavic Seminar on Legal Theory*, en <https://dgitanos.files.wordpress.com/2014/11/strahovnik-2014-legal-and-moral-defeasibility.pdf>.
- Stuart Mill, John (2014 [1861]), *El utilitarismo*, Madrid: Alianza.

Tomasini Bassols, Alejandro (2008), «Ortiz Millán y los deberes hacia uno mismo»: *Diánoia* (México), 53/60.

Williams, Bernard (1998), *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra.

* Yachay Tech, Ecuador, y Conicet, Argentina, respectivamente.

1. MacIntyre (1990) señala que, así como existen formas de discontinuidad y diferenciación, existen también formas de continuidad, semejanza y recurrencia en la historia de la ética. De esta suerte, el filósofo debería esforzarse por enumerar un catálogo lo más exhaustivo posible de ambos aspectos.

2. Para citar solo a algunos nombres: Joshua Greene, Patricia Churchland, Jonathan Haidt, Daniel González Lagier, Natalia Zavadvker.

3. El ejemplo es una versión ligeramente modificada de Appiah. Véase Lariguet (2017), en especial, el capítulo «Anti-teoría en ética».

4. Este requisito es más discutido, p. ej., por Harry Frankfurt (1969).

5. El discernimiento entre ética privada y pública, empero, podría ser retrucado sosteniendo que la distinción es más de «grado» que «cualitativa». Si pensamos como Wittgenstein que el «lenguaje privado» es imposible, pues siempre hay un público en el trasfondo, entonces la línea divisoria es más bien gris. No es necesario impugnar esta objeción. El hecho de que la distinción sea de grado no la invalida como tal.

6. James Rachels (2007: 36) señala al respecto que el requisito de la imparcialidad nos prohíbe tratar a una persona de modo diferente a otra cuando no hay una buena razón para hacerlo.

7. Se complejiza el escenario si consideráramos también (algo que no haremos aquí) a la ética sociológica, económica o a la psicología moral empírica. Todas estas disciplinas comparten un *motto empírico y asumen un rasgo descriptivo prominente*.

8. Bernard Williams, John McDowell, Alasdair MacIntyre o Martha Nussbaum, serían ejemplos conspicuos.

9. Este tópico está implicado, *v. g.*, en la noción kantiana de «legislador universal», a la cual nos referiremos más adelante. Nuestro querer, para ser moral, tiene que valer como legislación universal. Tema que, después de todo, reenvía a la cuestión antes abordada de la imparcialidad.

10. Esta pregunta conecta, a su vez, con otro problema conceptual que aquí mencionaremos únicamente de pasada: ¿debe la razón práctica entenderse siempre como siendo, en última instancia, exclusivamente moral? Desde una variedad de concepciones se intenta responder a este interrogante. Vale la pena destacar dos en particular: para una de ellas, la razón práctica es «unitaria» y ello equivale, conceptualmente, a que los fines últimos son morales y triunfan siempre frente a otra clase de fines: políticos, jurídicos, estéticos, económicos o técnicos; otra respuesta, contrastante con la anterior, es que la razón práctica está «fragmentada», lo cual equivale a decir que los fines últimos ni son necesariamente morales ni que tampoco los fines prácticos destinados a imponerse sobre otros han de ser de índole moral.

11. Por ejemplo, esta idea se ve en el debate entre Immanuel Kant y Benjamin Constant acerca del alcance del deber de no mentir. Constant argumentaba que este deber no se aplicaba a cualquier caso de mentira. Si estamos escondiendo en nuestra casa a un perseguido por una dictadura, y ante la requisitoria policial sobre el paradero del sujeto en cuestión, mentimos al decir que no está en nuestra casa, en realidad, no habremos actuado inmoralmente. (Para referencias al debate, Granja Castro y Elorduy 2012).

12. La idea de que hay casos radicalmente particulares, además, es una forma de argumento del «milagro», según el cual no hay forma de elaborar leyes morales universales.

13. El tema de la fundamentación se encuentra un tanto en el olvido de los filósofos anglosajones. Ha quedado como una especie de «manía alemana». Sin embargo, creemos que el tema apunta a un problema genuino y, como tal, legítimo en el seno de la filosofía moral.

14. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1100b 10.

15. *Ibid.*, 1098b 20.

16. Con arreglo a ello, Aristóteles consignó que «las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente» (*ibid.*, 1105a 30).

17. Un punto fuerte de Aristóteles era que más que teorizar sobre la moral, lo que había que hacer era encarnar la moralidad a través de un comportamiento virtuoso o ejemplar. En alguna medida este argumento fue reutilizado en la contemporaneidad por los ya referidos anti-teóricos. Aun así, si la palabra «teoría» se emplea en un sentido amplio, no parece haber duda de que Aristóteles disponía de una serie de «métodos de conocimiento» de la moral. Por ejemplo, el empleo de la experiencia, de las distinciones conceptuales y de la dialéctica para refutar posiciones que consideraba erróneas, parecen ser partes de una forma teórica de aludir a la moral.

18. En otra tentativa clasificatoria que se inicia con Platón, y que aparece claramente delimitada en su obra *República*, destacan las llamadas «virtudes cardinales»: sabiduría, valentía, templanza y justicia. Las virtudes cardinales han gozado de gran aceptación y de un desarrollo profuso a lo largo de diferentes épocas. Por ejemplo, en la contemporaneidad, son asumidas y defendidas por Peter Geach (1993).

19. La *phrónesis* o sabiduría práctica es la virtud que se vuelca al ámbito de la praxis. Se trata de la excelencia que nos indicaría, sobre todo en casos de conflicto o dilema moral, qué hacer. Asimismo, la *phrónesis* es una forma de percepción, y carece de un carácter inferencial. Pero, por otra parte, al combinarse con el sopesamiento y deliberación sobre alternativas, tiene un carácter eminentemente intelectual, como sostenía el Estagirita.

20. Para un análisis destacado con respecto a la incidencia de la noción de «conflicto» en la filosofía moral moderna, véase Schneewind (1990).

21. Este abandono de la perspectiva de Aristóteles en el plano moral, se halla en consonancia con el gran embate que sufrieron también su física, su cosmología y su metafísica, por parte de la ciencia moderna. Precisamente, la gran revolución científica que comenzó a perfilarse en el Renacimiento, se caracterizó por su vehemente oposición a la concepción organicista y teleológica que Aristóteles defendía con respecto a la naturaleza, como así también por su oposición al geocentrismo y a la división del mundo en una esfera sublunar y en otra supralunar, respectivamente. Pues la ciencia moderna se distinguió por asumir, en forma contrastante, una concepción mecanicista de la naturaleza, como así también por defender el heliocentrismo y la tesis según la cual el universo es homogéneo.

22. Kant es receloso de lo que él llama las «inclinaciones» (impulsos, deseos, emociones, afectos, sentimientos). El deber supone una especie de purificación de las inclinaciones. Es más: la moral muchas veces supone ir contra las inclinaciones. De hecho, en la noción de «obligación» moral está la idea de que la misma establece una acción no opcional para los agentes morales. Reconocer una obligación, en cierta medida, es ser una suerte de «paciente»: se nos imponen las obligaciones que son genuinamente morales. Las inclinaciones, que podrían

emparejarse en la concepción anterior con el tema del carácter (siempre que se trate de uno educado), llevan a una devoción «patológica» (*pathos*: pasión) sobre el deber u obligación. La devoción kantiana por la moral es no patológica, pues supone la eliminación de estos impulsos que son las inclinaciones.

23. Este querer no se identifica en Kant con los deseos particulares y egoístas del sujeto empírico, sino con el querer de la razón pura práctica.

24. Esto es, la máxima «Si deseas convertirte en un gran deportista, deberías entrenar ocho horas diarias».

25. Pero lo mismo sucedería, incluso, con las máximas basadas en un deseo atribuible a todos los seres racionales: el deseo de felicidad. Esto es así, entre otras razones, porque si bien el deseo por alcanzar la felicidad es universal, no todas las personas la conciben de igual manera. En opinión de Kant, el concepto de «felicidad» es un concepto vacilante, sujeto a vaivenes empíricos.

26. Para entender lo anterior tomemos en cuenta un ejemplo rawlsiano: el del pastel. Lo narraremos de forma estilizada: supongamos que tres amigos se reúnen en torno a un pastel. Supóngase que Pedro está con mucha hambre. Y entonces este piensa en dos formas de cortar el pastel. Forma 1: dice para sus adentros: «Me corto la porción más grande y el resto lo divido entre Pablo y Juan». Forma 2: dice para sus adentros: «Lo anterior sería egoísta, voy a cortar el pastel en partes lo más exactamente iguales posible». ¿Cuál es la forma más equitativa o justa? Sin duda la 2. Lo que ha ocurrido es que Pedro, en la forma 1, se hubiese comportado como egoísta (solamente tenía en cuenta «sus» intereses). En la forma 2, en cambio, tiene en cuenta el razonable interés de los tres, incluido él. Eso hizo que trepara hacia un razonamiento moral — diría Kant, o Rawls—, en condiciones de imparcialidad. Es decir: condiciones que satisfacerían el imperativo categórico en su formulación habitual.

27. Para usar una famosa distinción weberiana, mientras que la teoría utilitarista podría caracterizarse como una «ética de las consecuencias», la ética kantiana, por el contrario, como una «ética de las convicciones».

28. Hablar de consecuencias supone, en alguna medida, un compromiso con la llamada razón práctica, pero en vena instrumental. Así, para el utilitarista lo que importaría es qué medios — instrumentalmente eficaces— hay que desplegar cuando nuestro fin es aumentar beneficios o reducir daños. Desde este punto de vista, la idea de una razón práctica asociada a valores «intrínsecos» queda desplazada.

29. Además de la falacia naturalista en la que incurriría dicha tesis, el hedonismo parece interpretar erróneamente la naturaleza de la felicidad. En palabras de Rachels (2007: 167), lo que nos hace felices es alcanzar aquellas cosas que *ya* consideramos como buenas, y no al revés (que reconocemos como buenas las cosas que nos hacen felices). Esto significa, como sostenía Aristóteles, que existen bienes que valoramos en forma intrínseca, como el conocimiento o la amistad, y que justamente por ello, nos procura felicidad su consumación. El hedonismo, contrariamente, postula que primero reconocemos a la felicidad o placer como el único fin que vale la pena perseguir, y luego al resto de las cosas, en calidad de medios para alcanzarla. Esta interpretación de la felicidad chocaría, por su parte, con nuestras intuiciones morales ordinarias.

30. Sin embargo, algunos señalan ciertas dificultades intrínsecas que acompañan al utilitarismo de la regla y que, al final, terminan por hacer más plausible el utilitarismo del acto.

Tal es la opinión de Bernard Williams (1998: 95-110), quien sostiene que el primero colapsa en el segundo.

31. Otra de las críticas que suele dirigirse al utilitarismo se relaciona con sus presuntas demandas excesivas y supererogatorias hacia los sujetos. Si, en efecto, alguien se toma en serio el principio de mayor felicidad y busca actuar siempre en función del bienestar general, entonces debería renunciar a cualquier proyecto de vida individual como así también a sus afectos personales. Por ejemplo, una madre no tendría más obligaciones hacia sus hijos que hacia niños desconocidos que padecen hambre, de tal suerte que debería destinar su salario a paliar el hambre de estos últimos, antes que para mantener a los primeros (pues el bienestar del mayor número es la consideración relevante, desde un estricto punto de vista imparcial).

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA POLÍTICA: EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO

*Lucas E. Misseri**

Introducción

La filosofía política presenta varias perspectivas desde las que pueden derivarse problemas de diversa índole. Hay problemas de carácter ontológico, como, por ejemplo: ¿qué es lo político?, ¿qué constituye el poder político?; los hay de carácter epistemológico: ¿cómo se toman las decisiones?, ¿cómo se conoce la mejor alternativa?, ¿cabe la noción de verdad en política? y también hay problemas éticos: ¿qué vínculo tiene la política con la moral?, ¿qué rol juegan las pasiones en las instituciones?, ¿qué virtudes son esperables de los individuos? Sin embargo, la mayoría de las introducciones a la filosofía política ofrecen alguna clase de historización, en lugar de enfocarse directamente en ese tipo de problemas. Ese enfoque es útil, pero demanda demasiado espacio, muchas veces en perjuicio de temas más acuciantes¹. Por tanto, en este capítulo se hará hincapié en un problema que se considera central a la filosofía política: el de la justicia. Asimismo, se reducirá la discusión a tendencias de fines del siglo XX que siguen reverberando en las discusiones de nuestro siglo. Estas tendencias tienen dos supuestos básicos: por un lado, se defiende alguna forma de democracia y, por otro lado, en casi la totalidad de los casos, se sostiene alguna forma de economía capitalista. Hay discusiones interesantes que van más allá de esos supuestos, pero en muchos aspectos son periféricas a la discusión central, por lo cual — sin cuestionar sus méritos— se las dejará de lado para ahondar en la

explicación de los debates de estas tendencias por ahora más discutidas.

Para cumplir con la finalidad de presentar a la filosofía política a partir del problema de la justicia, se ha dividido el capítulo en tres secciones. En [la primera](#) se abordan las posturas del liberalismo igualitarista de Rawls que recuperó la pregunta por la justicia y propuso unos principios que rápidamente levantaron las críticas del libertarismo, el comunitarismo y más tarde del republicanismo, las cuales son tratadas someramente en la sección. En [la segunda](#), se aborda una discusión también derivada del trabajo de Rawls que tiene que ver con la pregunta en torno a cuánto tiene que importar la igualdad en los criterios de distribución, aquí se presentan las ideas generales del prioritarismo, el suficientismo y el limitarismo. Por último, en [la sección tercera](#) se aborda una serie de posturas que han procurado ampliar el objeto de la reflexión filosófico-política más allá de la estructura básica de la sociedad, tal como lo había limitado Rawls, tal es el caso del feminismo, el marxismo analítico, el capacitarismo, el ecologismo y el transhumanismo. Quedan afuera algunas perspectivas interesantes, pero las mencionadas son suficientes para tener una visión global del problema de la justicia en la filosofía política contemporánea y de cómo los debates se entroncan a partir de una serie de subproblemas afines sobre los que los distintos teóricos suelen tomar posturas diversas sobre la base de reinterpretaciones de Rawls o de objeciones a su planteamiento.

1. El problema de la justicia en la filosofía política contemporánea

La contemporaneidad es un término impreciso que puede ser entendido haciendo referencia a los últimos años o los eventos que ocurrieron desde la Revolución francesa de 1789 hasta el presente. Aquí se seguirá la convención de tomar la obra de John Rawls, *Teoría de la justicia*, publicada en 1971 como el hito fundacional de la

filosofía política contemporánea. Si bien pueden ser realizados otros recortes histórico-conceptuales, se comienza con esta obra por la fertilidad de las discusiones que generó y por el acuerdo, casi generalizado, en considerarlo como quien reavivó a la filosofía política frente al imperio de la ciencia política. A continuación, se abordarán distintas teorías que complementan, reaccionan o dialogan con la teoría de Rawls y que procuran dar respuestas a algunos de los interrogantes que fueron dejados abiertos más arriba.

Uno de los problemas clásicos de la filosofía política tiene que ver con el problema de la justicia. La justicia es considerada, al menos desde la obra de Platón (1988) en el siglo IV a. C., la virtud política por antonomasia. Su discípulo, Aristóteles, la clasificó en justicia general y particular. La general la asoció a «lo legal y lo igualitario» (2001: 153, 1129b). En cambio, la justicia particular la subdividió en distributiva —de proporción geométrica— y correctiva —de proporción aritmética— (159-160, 1131b-1132a). La justicia que, desde la obra del Estagirita, llamamos distributiva ha estado en el centro del debate político, principalmente porque se refiere a cómo distribuir los bienes y las obligaciones entre los ciudadanos y otras entidades relevantes de un Estado determinado. Incluso tomando la fórmula tradicional inspirada en los clásicos de «dar a cada uno lo suyo», aún es necesario definir qué es lo que se da, a quiénes se les da, cómo se determina qué es «lo suyo» y qué impacto tiene esto en el ordenamiento político pensado como un todo.

Ya en el siglo XVIII, el escocés David Hume advertía algo metodológicamente anterior a la pregunta por la justicia y que se suele llamar las «circunstancias de la justicia» (Rawls 1995: 126). Es decir, en qué condiciones es necesaria y posible la instauración de ciertas pautas de justicia. Si bien parece que hay un sentimiento humano acerca de lo justo, este no se manifiesta de modo igual, equitativo o imparcial en todos los individuos. Pero aún más, hay situaciones, dirá el escocés, en las que esperar justicia sería inadecuado: estas son las situaciones de extrema escasez y las de extrema abundancia (Hume

1945 [1751]: 44-46). Las primeras, porque el instinto de supervivencia forzaría a los hombres a no distribuir bienes que no alcanzan para satisfacer las necesidades básicas de todos y las segundas, porque si esos bienes fueran abundantes, las consideraciones de justicia serían inútiles. El segundo caso suele ser una de las razones por las que se considera que el marxismo no se ocupó adecuadamente del problema de la justicia, dado que en utopías de la abundancia² esta sería inútil, pero hay autores que cuestionan esta aseveración con interesantes argumentos que exceden este trabajo (Lizárraga 2016).

Desde tiempos de Hume en adelante, el utilitarismo³ parece primar en torno a los debates de justicia. Desde la obra de Jeremy Bentham y, sobre todo desde la de John Stuart Mill, liberalismo y utilitarismo se imbrican en la defensa del individuo y de valores democráticos. No obstante, al momento de aplicar los criterios a políticas públicas se podía llegar a cuestiones de discriminación y de indiferencia por aquellos que están en peor situación, sin necesidad de violar el principio de utilidad. Es en ese marco que la propuesta de Rawls introduce nuevos elementos para pensar la filosofía política y, en especial, el problema de la justicia, poniendo énfasis en cómo deben ser las instituciones básicas que conforman un Estado y según qué principios deben estar diseñadas.

1.1. Liberalismo, igualitarismo y la recuperación de la pregunta por la justicia

«Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción».

Rawls, *Teoría de la justicia* (1995a: 9-10)

El liberalismo se caracteriza por dar primacía a ciertos valores ligados sobre todo a la defensa del individuo frente al poder del Estado. Esto se manifestó a lo largo de la historia en la defensa de derechos y

libertades negativas, es decir, en el interés en la minimización de interferencia estatal sobre la vida de los ciudadanos. Un célebre pensador liberal resumió la idea con una imagen: la protección de la «ciudadela interior» del individuo (Berlin 1988: 205) que debería ser preservada de todo daño. Si bien para 1971 el liberalismo ganaba terreno en gran parte del mundo occidental, aún restaban ser resueltos varios problemas de justicia distributiva que este había desatendido, por considerar que formaban parte de esquemas que iban más allá de esa esfera negativa de protección del individuo. El problema que aborda el filósofo estadounidense John Rawls es: ¿cuáles son los principios de justicia que deben regular una sociedad bien ordenada? y ¿cómo reconocerlos y fundamentarlos?

El planteo de Rawls procura ofrecer una alternativa al utilitarismo en el marco del liberalismo. Esto atañe especialmente a ciertas preocupaciones de Rawls acerca de cómo incorporar el valor de la igualdad sobre la justa distribución de bienes para todos los ciudadanos y es por ello que a su concepción se la denomina «liberalismo igualitario», para diferenciarla de otras formas de liberalismo como, por ejemplo, el liberalismo clásico. A la pregunta sobre qué se distribuye, los utilitaristas han respondido cosas como placer, bienestar o incluso listas objetivas de bienes. Mientras que los liberales igualitarios piensan en lo que John Rawls denominó «bienes sociales primarios», es decir, «cosas que los hombres generalmente desean para conseguir sus fines, sean los que fueren» (Rawls 1995a: 302) y que suelen desglosarse como «libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo» (Rawls 1995a: 281).

El método con el que Rawls procura justificar los principios de justicia que sostiene en su teoría está ligado a la tradición del contrato social y a la idea de un consenso hipotético. Para establecer ese consenso hipotético, Rawls nos propone un experimento mental que llama la «posición original» y que se corresponde en parte con lo que autores como Locke, Rousseau y Kant llamaron «estado de naturaleza»

(Rawls 1995a: 25). Es decir, el experimento representa a los miembros de una comunidad política que se reúnen para establecer los principios de justicia por los cuales deberán regirse. Hasta aquí no hay mucha diferencia con la idea de los contratos sociales tradicionales, los que también suelen tener carácter hipotético más que histórico. Pero el aporte original del estadounidense es que estas personas tienen lo que él llama un «velo de la ignorancia» que les impide saber algunas cosas sobre sí mismos, mientras mantienen su capacidad racional y algunos conceptos y teorías generales:

[...] conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana. Entienden las cuestiones políticas y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana. En verdad, se supone que conocen todos los hechos generales que afectan la elección de los principios de justicia (Rawls, 1995a: 136).

Esto es importante porque es un artificio creado para garantizar la equidad, es decir, que los participantes de la posición original no aboguen injustamente por sus intereses, o incluso influyan o se dejan influir por otros en función de la obtención de ciertos privilegios o de la posición de cierta simpatía.

Según Rawls, los individuos en la posición original, al ser racionales, no tenderían a aplicar el principio de utilidad, sino algo más cercano a un criterio *maximin*⁴ en sus decisiones. Aunque el filósofo se cuida de no identificar exactamente los principios con ese criterio económico (Rawls 1995a: 88). Baste decir que, para Rawls, a partir de la incertidumbre que tendrían los participantes de la posición original, creada por ese velo de la ignorancia, buscarían asegurarse de que aquel que en la distribución de bienes vaya a quedar menos favorecido cuente con el máximo compatible con la mayor libertad para todos. De modo que si tras correrse el velo uno descubre que le toca estar en la posición menos favorecida, se encuentre todavía en una posición aceptable. De esta cuestionada aversión al riesgo y del resto del conjunto de conocimientos racionales de los participantes se seguirían los siguientes principios:

- a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y
- b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia) (Rawls 2001: 73).

Si bien Rawls los reformula en varias oportunidades, un rasgo que se conserva es que estos principios tienen un orden lexicográfico, es decir, que el primero tiene prioridad sobre el segundo y, dentro de este, la primera condición o «principio de igualdad de oportunidades» tiene prioridad sobre la segunda o «principio de la diferencia». El primer principio procura respetar la tradición liberal clásica, mientras que el segundo intenta mantener un cierto tipo de igualdad que haría justa a una sociedad. La libertad y la igualdad son entendidas como valores políticos que toda sociedad bien ordenada ha heredado a partir de la Revolución francesa. Sobre esta base tiene que ser llevado adelante el debate político y sobre ella se justifican las decisiones que se toman. Es importante aclarar que el objeto de la justicia social, es decir, aquel al que se aplicarán estos principios, es lo que Rawls denomina la «estructura básica de la sociedad». A esta última la asocia con «el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social», y por grandes instituciones entiende «la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales» (Rawls 1995a: 20).

Ahora bien, en trabajos posteriores como *Liberalismo político*, Rawls (1995b) intentó responder a algunas de las críticas recibidas dando cuenta del hecho del pluralismo y de cómo, a partir de la distinción entre lo racional y lo razonable, pueden establecerse principios políticos que respeten la diversidad sin atentar contra la justicia y contra el Estado mismo. En uno de sus últimos trabajos *The Law of Peoples* (Rawls 1999) procuró extender su teoría más allá del

ámbito nacional haciendo concesiones a Estados no liberales que él llamó «decentes» y que podrían constituir la sociedad internacional de los pueblos. Así como los Estados en la esfera internacional se asemejan a los individuos que participan en la posición original, los Estados decentes se asemejan a los ciudadanos cuyas cosmovisiones no compartimos, pero que son razonables.

1.2. La reacción libertaria: el caso de Nozick

«Contra la afirmación de que tal Estado [el más que mínimo] se justifica en tanto establece o trae consigo la justicia distributiva entre sus ciudadanos, opongo una teoría de la justicia (la teoría retributiva) la cual no requiere ningún Estado más extenso. Asimismo, uso la estructura de esta teoría para disecar y criticar otras teorías de justicia distributiva, las cuales, efectivamente, consideran un Estado más extenso; concentro en particular la atención en la reciente y vigorosa teoría de John Rawls».

Nozick, *Anarquía, Estado y utopía* (1988: 9)

Una de las reacciones más tempranas a la obra de Rawls fue la de su colega en Harvard Robert Nozick, quien en su libro de 1974 *Anarquía, Estado y utopía* procuró ofrecer una alternativa a la teoría de la justicia rawlsiana. Para Nozick, dicha teoría implicaba la ampliación excesiva del dominio del Estado sobre la esfera pública. El texto de Nozick tiene tres grandes partes unidas en un único argumento. En la primera parte, contra otros libertarios, procura mostrar la necesidad del Estado, a partir de una teoría del estado de naturaleza. En la segunda parte, arguye directamente contra Rawls que este Estado no puede ser más que mínimo. Por Estado mínimo se refiere a una especie de «Estado gendarme» que garantizaría la seguridad mínima a sus ciudadanos frente a amenazas tanto internas como externas. Finalmente, en la tercera y última parte, intenta responder a la pregunta por la motivación para tal Estado y su respuesta la construye apelando a la teoría social de la utopía. Para Nozick, el Estado mínimo tiene un aspecto utópico positivo, en el

sentido en el que la amplia libertad de la que gozarían en él los ciudadanos permitiría que cada uno llevase adelante el tipo de vida que deseara, siempre y cuando ese tipo de vida no atentase contra el de otro. Por ello dice burlonamente que defiende una concepción *smörgåsbord* (algo así como «bufet libre» sueco) de la utopía⁵, esto es, una utopía en la cual cada uno pueda elegir su plan de vida y agruparse en las comunidades que mejor lo representan en el marco del Estado mínimo (Nozick 1988 [1974]: 300).

En cuanto a la teoría de la justicia, Nozick se inspira en la obra de John Locke para su teoría de los títulos (*entitlement theory*). Nozick cuestiona los supuestos de la idea de justicia distributiva rawlsiana y prefiere hablar de justicia retributiva. Su teoría retributiva justifica el conservar ciertos bienes si los mismos fueron adquiridos correctamente o transferidos legítimamente. En el caso de que alguna de esas dos instancias se vea afectada por alguna irregularidad, se establece un principio de rectificación de las injusticias en la adquisición. Esta teoría básicamente sostiene que si uno tiene un bien adquirido por medio de su trabajo sin haber afectado a otro individuo, no importa cuán injusta pueda parecer la distribución final de bienes, si la adquisición y/o la transferencia fueron correctas no hay nada que corregir. Ahora bien, sobre esto último hay una estipulación que Nozick reformula a partir de Locke (*the Lockean proviso*). Locke decía que uno puede adquirir bienes siempre y cuando deje tanto y tan bueno para los demás. De modo que si uno adquiere el único pozo de agua del pueblo, tiene la obligación de dejar que los demás también accedan al agua. Nozick reformula esta estipulación del siguiente modo: «Un proceso que normalmente da origen a un derecho de propiedad permanente y legable sobre una cosa previamente no poseída, no lo hará si la posición de otros que ya no están en libertad de usar la cosa empeora con ello» (Nozick 1988 [1974]: 179). Ya no dice exactamente que hay que conservar tanto y tan bueno del mismo bien, sino de los beneficios del bien. Por supuesto, que aun en un caso como el del pozo de agua, Nozick (180) consentiría, en otros casos

bastaría con que aquellos privados del bien se vean compensados de algún otro modo, por ejemplo, monetariamente.

Si bien Nozick es el representante más destacado y discutido de la filosofía política libertaria él mismo no se volvió a ocupar de estos temas y en 1989 en su libro *Meditaciones sobre la vida* renegó de su postura libertaria sostenida en el libro de 1974 en favor de una postura un poco menos minimalista del Estado. Puntualmente quince años después de *Anarquía, Estado y utopía* dice:

La posición libertaria que propuse una vez hoy me parece seriamente inadecuada, en parte porque no entretecía cabalmente las consideraciones humanitarias y las actividades cooperativas para las que dejaba espacio. Pasaba por alto la importancia simbólica de un interés político oficial en los problemas, como modo de marcar su importancia o urgencia y, por ende, de expresar, intensificar, encauzar, alentar y validar nuestros actos y preocupaciones privadas ante ellos (Nozick 2002: 227).

Pese a ello, Nozick suele ser reconocido como el principal exponente del libertarismo de derecha, mientras que en su vertiente de izquierda se reconoce la obra de autores como Peter Vallentyne y Hillel Steiner (2000). El término libertarismo es muy ambiguo; en este contexto está tomado del inglés, donde parece interpretárselo como una forma libertaria de liberalismo que aboga por un Estado mínimo y una política de *laissez-faire*. Pero el libertarismo en general es un término mucho más amplio, y más vago, que incluye distintas formas de defensa de la libertad individual frente a la idea de autoridad política centralizada. En ese sentido es sinónimo de diversas formas de anarquismo no liberal que no son tratadas en este capítulo.

1.3. Las diversas críticas comunitaristas

«Rawls no quiere que la distribución del amor y la preocupación parental sean gobernadas por el segundo principio de justicia. ¿Entonces, bajo qué principio deben ser gobernados?».

Walzer, *Spheres of Justice* (1983: 229)

«Parece que Rawls, por ejemplo, en su *A Theory of Justice*, propone el desarrollo de una noción de justicia solo a partir de una ‘teoría débil del

bien', con lo que él significa lo que yo denomino los bienes débilmente valorados. Pero en el nivel más profundo esta sugerencia resulta incoherente».

Taylor, *Fuentes del yo* (2006: 135)

Si hay algo que caracteriza a los autores comunitaristas como M. Walzer, M. Sandel, C. Taylor y A. MacIntyre es que no suelen reconocerse a sí mismos bajo ese término y que no constituyen una teoría unificada que se oponga al liberalismo de Rawls, sino que conforman un conjunto de reacciones al mismo (Bell 2016). Si bien hay mucha diversidad en sus posiciones, hay algunos aspectos comunes que permiten aunar a estos autores. El más notorio es el valor de la comunidad sobre el valor del individuo. Si Rawls se valió del individualismo metodológico para su posición original, los críticos comunitaristas sostienen la primacía de la comunidad sobre el individuo. El individuo está situado y es criado en una comunidad dada con ciertas características como valores, perspectivas y, en general, cosmovisiones particulares compartidas mayoritariamente por sus miembros. El principal punto de ataque es el universalismo que subyace al planteo liberal igualitario que se manifiesta en la defensa de los derechos humanos y en el cosmopolitismo, por citar dos ejemplos. Esto no quiere decir que los comunitaristas rechacen absolutamente los derechos humanos, sino que matizan su carácter universal y la aparente deflación del concepto de bien (Lariguet y González de la Vega 2014).

En sus críticas los comunitaristas suelen valerse sobre todo de las obras de Aristóteles y G. W. F. Hegel, autores de contextos y sociedades muy diversos, pero para los que el papel de la comunidad en sus planteos éticos jugó un papel central. Incluso al momento de buscar cómo englobar las críticas comunitaristas surgidas en la década de 1980, algunos autores aluden también a estos dos autores. Tal es el caso de Ruiz Miguel y Gargarella. El primero, al definir los que considera los rasgos básicos de esta postura, dice:

[...] el primero, relativo —por así decirlo— a las actitudes, el principio aristotélico de la prioridad del todo sobre las partes, esto es, de la ciudad sobre sus habitantes, del que Hegel hizo aplicación en el sometimiento del individuo al Estado [...] y el segundo, relativo a las creencias, la presuposición de que las comunidades humanas son diversas y están sometidas a pautas culturales específicas y, por tanto, a criterios morales particulares que obligan solo dentro de su seno (Ruiz Miguel, 1992: 97).

Asimismo, R. Gargarella ve en la apelación comunitarista a Hegel la continuidad de las críticas de este pensador al pensamiento kantiano que reverbera en la obra rawlsiana (Gargarella 1999).

Es cierto que hay una crítica a una forma deontologista y formalista de concebir el problema ético que atañe a la política, para lo cual los comunitaristas parecen acercarse más a la ética de la virtud en lo que se suele denominar el giro aretaico. El conjunto de virtudes esperables del ciudadano no es universal, sino que está condicionado por el lugar en el que nace. El individuo nace en un lugar determinado y bajo unas necesidades y conjuntos de valoraciones determinadas en el que su comunidad espera desarrolle ciertas virtudes. Sobre esta base critican la posibilidad de concebir algo como una posición original y que de ella se siga el resultado que espera Rawls. No obstante, sus críticas parecen matizar el universalismo de cuño kantiano, pero no llegan a proponer una teoría que valga para todos, sino que más bien se acercan peligrosamente a formas de relativismo.

1.4. El republicanismo como complementación del proyecto liberal

«Si quieren ser sustancialmente fieles a la tradición republicana —y más inclusivamente, a la idea de que cada uno tiene que contar como uno y no más que uno—, entonces tales pensadores tendrán que hacer con la libertad como no-dominación lo que Rawls y muchos liberales hacen con la libertad como no-interferencia. Tendrán que tomar la libertad igual —estrictamente hablando, libertad igualmente intensa— como su preocupación central».

Pettit, *Republicanism* (2000: 117)

Por republicanismo se entiende un conjunto de ideas afines en torno a la importancia de la virtud cívica, la división de poderes y el imperio de la ley que incluyen distintos períodos de tiempo. Entre la tradición clásica del republicanismo se encuentran pensadores como Cicerón, Maquiavelo, Montesquieu, los padres fundadores de Estados Unidos de América, e incluso algunos incluyen en esta misma línea a filósofos contemporáneos como Hannah Arendt, bajo la expresión «interpretación humanista cívica» de la tradición republicana clásica (Lovett 2018). Mientras que de lo que me ocuparé brevemente en esta sección es de lo que se da en llamar republicanismo contemporáneo, también llamado con menor frecuencia «neo-republicanismo» con la finalidad de marcar las diferencias ideológicas que subyacen entre este y el clásico (Rivero 2005). A pesar de las diferencias ideológicas, los republicanistas contemporáneos se reconocen como continuadores del republicanismo clásico en muchas de sus temáticas e intereses. Entre sus principales representantes se encuentran el historiador británico Quentin Skinner, el jurista estadounidense Cass Sunstein y especialmente el filósofo australiano Philip Pettit.

Entre las ideas centrales que defienden está la de libertad como no dominación (Pettit 1997). Esta definición extiende los límites de la tradicional libertad liberal: la negativa o libertad como no interferencia (Berlin 1988), sin llegar a hablar de libertad positiva. La principal distinción tiene que ver con el hecho de que la dominación no precisa que la interferencia se ejerza efectivamente, sino basta con reconocer que un sujeto pueda ejercerla de modo libre, aunque efectivamente no lo haga. Al mismo tiempo, no basta con que haya interferencia para que haya dominación, sino que la interferencia tiene que ser arbitraria, es decir, no tiene que estar justificada. Para los neo-republicanos esta forma de concebir la libertad tiene un poder emancipador del que carece la concepción liberal de la libertad y es en este sentido en el que el republicanismo puede complementar al liberalismo al poner de manifiesto esferas de dominación desatendidas por este.

Otro aspecto que los diferencia del liberalismo tradicional tiene que ver con el llamado a una ciudadanía activa y con el valor de las virtudes cívicas y el rol de la deliberación en la toma de decisiones sobre la cosa pública. Es en este marco en el que se critica la ciudadanía pasiva y apática y la creencia mandevilliana de que los vicios privados pueden devenir en virtudes públicas, y la llamada democracia liberal de mercado. El republicanismo demanda un cierto mínimo moral de la ciudadanía sin el cual el Estado no puede funcionar adecuadamente. Es en este marco en el que el republicanismo se conjuga con teorías de la democracia participativa y deliberativa y se acerca al perfeccionismo, en tanto que parece abandonar la pretensión de neutralidad característica del liberalismo e interferir sobre cómo debe ser un buen ciudadano. De algún modo, en los términos de Constant que inspiraron a Berlin, puede ser interpretado como la pretensión de una vuelta a la libertad de los antiguos en detrimento de la libertad de los modernos⁶.

2. El debate en torno a los patrones de distribución: prioridades, umbrales y límites

El problema de la justicia puede ser visto desde diversas perspectivas. Por ejemplo, desde la perspectiva de la distribución, hay una serie de problemas que surgen siendo el primero el problema del bien por distribuir: ¿qué se distribuye?, ¿bienes sociales primarios, distintos niveles de bienestar o la satisfacción de las necesidades básicas? Luego está el problema del proveedor de la distribución: ¿quién lo distribuye?, ¿el Estado o los particulares, individualmente o por medio de compañías privadas? Por último, está el problema del criterio de distribución: ¿cómo se distribuye?, ¿de acuerdo a qué criterios, principios y valores?⁷. En cuanto a este problema Rawls ofreció un criterio que, aunque cuestionado, ha guiado gran parte de la reflexión filosófico-política en torno a este problema: sus principios

de justicia. Si bien no hay acuerdos definitivos sobre estos problemas, hay una serie de discusiones que se han desarrollado desde fines de la década de 1980 en torno a la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto es relevante, en sentido moral, la igualdad en la distribución? Es en este marco en el que se pueden identificar claramente al menos tres posturas que cuestionan algunos presupuestos del igualitarismo: el [prioritarismo](#), el [suficientismo](#) y el [limitarismo](#), posturas que presentaremos someramente a continuación.

2.1. Prioritarismo

Tras la obra de Rawls se debatió mucho sobre cómo distribuir de modo más equitativo los bienes y cuáles deberían ser los criterios de diseño institucional para que estos fueran sensibles a la situación de los menos favorecidos. Es decir, de algún modo el debate gira en torno al segundo principio de la teoría de la justicia de Rawls, puntualmente, cómo y cuándo aplicar el principio de la diferencia. Uno de los principales objetos de crítica fue el mentado aspecto igualitarista de la propuesta que se desarrolló en diversas formas. Si originalmente con el principio de la diferencia se buscaba maximizar la situación de los que tienen menos, algunos autores, en especial el filósofo británico Derek Parfit (1997), defendieron una forma consecuencialista que recordaba al utilitarismo. Pero a diferencia del utilitarismo, se quiebra una cierta noción de igualdad, puesto que en el cálculo agregativo de bienestar aquellos que están peor tienen prioridad sobre los demás.

El prioritarismo puede ser enmarcado dentro del consecuencialismo, es decir, dentro de las teorías que consideran que las propiedades normativas dependen sobre todo de las consecuencias. Así que podríamos interpretar esta postura como una reacción a Rawls, cercana al utilitarismo que este había criticado. Para el prioritarismo, las consecuencias importan e importan aún más cuando los receptores de la distribución están peor. Ahora bien, surgen algunas críticas sobre todo en torno a cómo establecer esa prioridad

de modo no arbitrario y cómo mantener la imparcialidad para con los distintos receptores de la distribución. No obstante esto, uno de los principales desafíos al prioritarismo vino de uno de sus mismos defensores y él lo llamó la «conclusión repugnante» (Parfit 1984: 387-390). De modo muy simplificado, la conclusión repugnante parte de dos supuestos: por un lado, tenemos que maximizar el bienestar y, por el otro, procurar mejorar la situación de los que peor están. Ahora bien, sobre esa base podría ser más efectivo para aumentar el bienestar total, un escenario en el cual en lugar de distribuir los bienes en los que ya están en peor estado, aumentar el número de personas y distribuir los bienes de modo que ahora todos estén ligeramente mejor. De modo tal que la situación de los que estaban peor cambia de un modo casi irrelevante, pero el número total de bienestar, siempre asumiendo que esto es cuantificable, se ha elevado, por lo cual diríamos que se cumplieron los dos supuestos. Las dudas que surgen de este tipo de experimentos mentales parfitianos en torno a cómo priorizar llevan directamente a la siguiente postura: ¿cuánto es suficiente priorizar?

2.2. Suficientismo

Desde la publicación de un artículo del filósofo estadounidense Harry Frankfurt (1987) se comenzó a hablar de un principio de suficiencia como un límite para la búsqueda de la igualdad. Es decir, que a partir de la distribución suficiente de ciertos bienes entre toda la población, las desigualdades eran moralmente irrelevantes. Un ejemplo que ofrece Frankfurt es el de que, dada cierta distribución suficiente, no es moralmente relevante si un ciudadano puede comprar un vino de cien dólares y otro uno de mil. La idea es que la igualdad no es vista como un valor en sí, sino como instrumento de satisfacción de cierto mínimo moralmente relevante, pero que una vez satisfecho ese mínimo, no hay necesidad de seguir igualando, o en los términos que

veníamos hablando más arriba, que aquellos que están peor si tienen suficiente ya no tienen prioridad en la distribución.

De aquí surgió la noción de los umbrales de suficiencia tan caros a quienes defienden las posturas denominadas suficientistas, ya sea en su versión débil —compatible con el igualitarismo y el prioritarismo—, o en su versión fuerte. En esta última lo que se sostiene es que por encima de un cierto umbral las desigualdades en la distribución de bienes no son moralmente relevantes. Esto lleva a la pregunta sobre qué, cómo y quiénes definen el umbral de suficiencia. Algunos autores se basan en la idea de lista objetiva de bienes y defienden propuestas como la de las necesidades básicas (Meyer y Roser 2009). No obstante, aún hay dos problemas importantes para la teoría, uno es que las necesidades básicas no son absolutamente objetivas, sino que son sensibles a los contextos sociales. Esto se refiere sobre todo al dilema entre la ambigüedad y la arbitrariedad de los umbrales (Casal 2006: 281). En segundo lugar, está el problema de los casos de penumbra que surgen a partir de aquellos que están apenas por encima del umbral —como en el ejemplo de la conclusión repugnante— y aquellos que están apenas por debajo del umbral, en los que es dificultoso dar cuenta de las nociones de daño y de comparabilidad entre ambos casos límite (Truccone 2018).

2.3. Limitarismo

En contraste con la postura anterior, que ronda en torno a la relevancia moral de las desigualdades poniendo el acento en los menos favorecidos, algunos autores invirtieron recientemente esta idea de suficiencia y han planteado la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto es moralmente aceptable que acumulen bienes los que más tienen? Es decir, ahora la perspectiva está puesta en los más favorecidos en lugar de los menos y en la idea de límite máximo de bienes en lugar de límite mínimo. Por ello a esta postura se la denomina limitarismo y en

su forma no-intrínseca y en el marco de la teoría no-ideal ha sido sostenida por la filósofa belga Ingrid Robeyns (2017).

Para Robeyns, la necesidad de limitar las riquezas de los más favorecidos no viene dada por un mal intrínseco que pudiera derivarse de dicha acumulación, sino a partir de que esa limitación puede ser empleada para aliviar la situación de los menos favorecidos, cuyo estatus sí parece ser considerable como un mal intrínseco. Lo cual es consistente con la idea de que hay una concepción de pobreza absoluta, pero no hay una concepción de riqueza absoluta (Singer 1995: 275). Asimismo, la propuesta de Robeyns es una teoría no ideal, en el sentido de que parte de la base de la situación actual de nuestras sociedades en las que hay gran desigualdad socioeconómica y se incumplen las normas que intentan minimizarla.

3. Ampliación de la esfera de aplicación de los principios de justicia

En la sección anterior se pusieron en juego algunas de las reacciones a la teoría de la justicia de Rawls y cómo se cuestionaron, entre otras cosas, la noción de igualdad que se sigue del principio de la diferencia, el modo en el que deberían ser distribuidos los bienes en el marco de un Estado, la inseparabilidad del individuo de su comunidad entre otras, la concepción de libertad, el objeto de la distribución, etc. En cambio, en esta sección se pone de manifiesto que incluso aceptando los principios de justicia propuestos por Rawls, los ámbitos a los que han de aplicarse son aún más amplios de los concebidos por el estadounidense y abarcarían todas las esferas de acción humana.

3.1. La politización de lo privado: el feminismo

«En la más influyente de todas las teorías de la justicia, la de John Rawls, no solo se presupone la vida familiar, sino que se asume que es justa, y todavía se desatiende la prevalente división en géneros de la labor familiar, junto con la distribución de poder, la responsabilidad y los privilegios asociados a ella».

El feminismo incluye distintas posiciones, algunas de ellas son afines a los ideales del liberalismo y otras consideran que el liberalismo no contribuye a la causa feminista. Uno de los principales aportes de esta corriente, y donde mejor se ve la diferencia con el liberalismo, tiene que ver con el eslogan del feminismo contemporáneo «lo personal es político», que inicia la crítica de la distinción tajante entre la esfera de lo privado y la de lo público. Una de las principales exponentes de la teoría política feminista afirma en *Justicia y política de la diferencia*: «El eslogan feminista ‘lo personal es político’ expresa el principio de que ninguna práctica o actividad social debería ser excluida de la discusión pública, la expresión o la decisión colectiva, por considerarse inadecuada» (Young 2000: 203). A diferencia de Rawls, que había limitado su teoría de la justicia a la «estructura básica» de la sociedad —esto es, al conjunto de instituciones públicas que la componen—, las feministas muestran que dentro de las instituciones que quedan fuera —tal es el caso, por ejemplo, de la familia— aún hay importantes cuestiones de justicia que merecen atención y que demandan deliberación y acción política.

El feminismo es un movimiento múltiple, que incluye diversas posturas, pero puede ser reunido bajo la idea de que las mujeres han ocupado una posición desigualitaria injustificada y que muchos de los mecanismos de dominación que se construyeron a lo largo de la historia hoy perduran e impiden alcanzar la igualdad. Por lo cual es necesario que la distribución, en principio, tenga en cuenta dos tipos de objetivos de acuerdo a las diversas posturas del feminismo: una distribución igualitaria que asegure los mismos bienes en las mismas situaciones y una distribución compensatoria que tenga en cuenta tareas especiales, muchas veces menospreciadas o no remuneradas, que ponen a las mujeres en situación de desigualdad con respecto a los hombres.

En el caso de Susan Moller Okin, si bien hay una crítica a Rawls, también hay un intento de extender la propuesta del autor de *Teoría de la justicia*, procurando desarrollar el presupuesto de la familia justa de Rawls, en favor de la aplicación de los principios de justicia dentro de la familia. El feminismo ha realizado muchos aportes y como se ha dicho, presenta variadas formas, pero se ha caracterizado sobre todo por esta ampliación del campo de reflexión política, poniendo de manifiesto esos supuestos que esconden fuertes injusticias no solo contra la mujer, sino contra otros colectivos oprimidos. Sobre esa base se inició también la llamada política del reconocimiento, cuyo principal exponente feminista es Nancy Fraser, pero que por cuestiones de extensión no se podrá desarrollar aquí.

3.2. El *ethos* de justicia del marxismo analítico

«Argumento por extenso que la justicia igualitarista no es solo una cuestión de reglas que definen la estructura de la sociedad, como nos enseña el liberalismo rawlsiano, sino también una cuestión de actitud y elección personal; la actitud y la elección personal son, además, el material con el que está hecha la propia estructura social».

Cohen, *Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico?* (2001: 12)

El marxismo ha derivado en un sinfín de diversas posturas en torno a problemas políticos que fueron más allá de la obra de Karl Marx. Por eso en el siglo XX tenemos ejemplos diversos de marxismo académico occidental, como el marxismo estructuralista de fuerte impronta en Francia y el freudo-marxismo de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, como estas formas no entraron directamente en el debate que siguió a la publicación de la obra de Rawls, aquí se prefiere remitirse específicamente a una forma distinta de marxismo: el llamado «marxismo analítico» o «Grupo de Septiembre». Este movimiento se caracterizó por incluir la preocupación por los temas de justicia en el marco de las ideas marxistas depurándolas de ciertos supuestos que habían limitado la discusión normativa, me refiero especialmente a la convicción en torno a la inevitabilidad del

socialismo, y la asunción de que en tal sociedad quedarían superadas las circunstancias de justicia. Es por eso que más que una única postura se la considera un estilo de hacer filosofía política de cuño marxista; ese estilo viene dado por una serie de valores asociados al estilo analítico de hacer filosofía: claridad, coherencia, relevancia de la investigación empírica, etc. Entre algunos de sus exponentes están el canadiense G. A. Cohen, el noruego J. Elster, el estadounidense E. Olin Wright y el belga P. van Parijs⁸.

Se considera que Gerald A. Cohen es uno de los principales propulsores del marxismo analítico a partir de su reinterpretación de K. Marx en su libro *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, de 1978 (trad. 1986). Aun cuando el mismo Grupo de Septiembre criticará esa interpretación, la misma funcionó como punto de partida para el modo «analítico» de pensar al marxismo. En sus obras posteriores, Cohen se ocupó contra otros marxistas no-analíticos de mostrar que marxismo y justicia no son términos contradictorios y que pueden asociarse desde una perspectiva igualitarista socialista. Asimismo, frente al igualitarismo liberal se ocupó de una inquietud similar a la ya señalada en la sección sobre feminismo, esto es, de mostrar que hay espacio para la política más allá de la estructura básica de la sociedad. Esto último es lo que él denomina la necesidad de un *ethos* de justicia para la sociedad, porque este permite fomentar «una distribución más justa de lo que las reglas del juego económico pueden asegurar por sí mismas» (2001:174). Si bien algunos autores reconocen que la idea de Rawls de que los principios de justicia deben aplicarse a la estructura básica de la sociedad va más allá del individualismo liberal para acercarse al marxismo, Cohen le critica que esa limitación de la aplicabilidad de los principios significa «una abdicación de la responsabilidad de respetar la justicia distributiva en las elecciones de la vida diaria» (2001: 18).

El aporte de Cohen y de la mayoría de los marxistas analíticos viene dado por el hecho de haber introducido la reflexión normativa y

en especial la pregunta por la justicia en la tradición marxista. Este permitió el diálogo con el liberalismo e implicó el rechazo a la interpretación tradicional que negaba la posibilidad de una teoría de la justicia en el pensamiento de Marx debido al carácter burgués e ideológico que este adjudicaba a ese tipo de teorías.

3.3. Más allá de los bienes: el enfoque de las capacidades

«Rawls no ofrece propiamente ningún principio para el caso de las personas con graves deficiencias físicas y mentales, y no se compromete siquiera a tratar estas cuestiones como cuestiones de justicia. Ciertamente rechaza que sean cuestiones de justicia básica, que afecten a los principios políticos más fundamentales de la sociedad».

Nussbaum, *Las fronteras de la justicia* (2007: 182)

Por su parte el enfoque de las capacidades o «capacitarismo» (*capabilitarianism*), como lo llaman otros autores (Robeyns 2016), sostiene que no basta solo con tener en cuenta los recursos por distribuir, sino las capacidades que tiene cada individuo; se trata de convertirlos en funcionamientos. Por funcionamientos (*functionings*) los capacitaristas entienden los estados y acciones del ser humano (*beings and doings*), es decir, las cosas concretas que pueden realizar los individuos a partir de ciertas capacidades. Uno de los puntos de partida de esta forma de pensar el problema de la justicia surge a partir de las ideas del economista y filósofo indio Amartya Sen, quien en una conferencia de 1979 se preguntó ¿igualdad de qué?, como una forma de abrir el debate sobre la métrica distributiva. Es decir, sobre qué y cómo distribuir los bienes en una sociedad con pretensiones de ser justa y bien ordenada. Tanto Sen como la filósofa estadounidense Martha Nussbaum están entre los principales exponentes de este enfoque. Ellos no desacuerdan con el planteo general de Rawls, sino sobre las limitaciones de concebir la distribución bajo la métrica de los bienes sociales primarios. Para este enfoque, los bienes primarios, tal como los definió Rawls, no dan cuenta de la diversidad humana.

Ingrid Robeyns, quien también es partidaria del enfoque de las capacidades, afirma en su reconstrucción del mismo que este tiene antecedentes en autores tan dispares como Aristóteles, Adam Smith y Karl Marx (Robeyns 2016). Si bien esta afirmación puede ser matizada, es más fácil comprender que esos autores cumplen un rol clave en el pensamiento de los capacitaristas, tanto como el que juega el mismo Rawls. Ahora bien, ellos sostienen que los seres humanos contamos con una serie de capacidades que podemos convertir en funcionamientos racionalmente valiosos. La ventaja de esta métrica es que es neutral con respecto al bienestar y a los factores de conversión, ya sean tanto internos (personales) como externos (sociales y ambientales)⁹.

No obstante, en su versión del capacitarismo, Sen se niega a dar un listado de capacidades. En cambio, Nussbaum ofrece un listado de diez capacidades centrales humanas con pretensión de objetividad. Estas son: la vida; la salud física; la integridad física; los sentidos, la imaginación y el pensamiento; las emociones; la razón práctica; la afiliación; la relación con otras especies; el juego y el control sobre el propio entorno tanto político como material (Nussbaum 2007: 88-89). Estas capacidades constituyen para la filósofa condiciones para la vida humana digna y su florecimiento, son incomensurables entre sí¹⁰ y deben ser traducidas a políticas locales en atención a los factores de conversión. Esta lista ha sido criticada en muchos sentidos, pero intenta cubrir el vacío que deja la crítica al hablar de capacidades en general. Nussbaum ofrece un listado con el que continuar el debate desde una perspectiva de lista objetiva de bienes, y el capacitarismo en general subraya otras formas de desigualdad que no estaban previstas en el sistema rawlsiano y que son moralmente relevantes.

3.4. La politización de la naturaleza: el ambientalismo y los movimientos ecologistas

«La dominación implica injusticia. Aplicado a la dominación del hombre sobre otros seres, hace relevante una generalizada ficción rawlsiana:

olvídate completamente de quién y qué clase de ser eres, y pregúntate: ¿qué relación social y entre especies considerarías justa?».

Næss, «Deep Ecology and the Future» (2005: 601)

El ambientalismo ha entrado en juego de muchos modos en el pensamiento filosófico político de los últimos años. Desde 1970, una de las principales críticas se ha centrado en subrayar el carácter antropocéntrico de la reflexión moral y el individualismo subyacente al liberalismo. En contraposición se han defendido posturas biocéntricas y antropocéntricas prudenciales¹¹. En el caso de esta última el ambiente es visto como una condición necesaria para nuestro bienestar o, incluso, como un elemento más en la lista objetiva de bienes del enfoque de las capacidades (Holland 2014). En los casos más extremos se ha sostenido que el ambiente merece consideraciones que limiten la producción, no ya por cuestiones del bien antropocéntrico, sino por mor del valor intrínseco que tiene la biosfera (Taylor 2017). Muchos debates del ambientalismo en filosofía política se ven mediados por problemas de justicia intergeneracional, es decir, por cuánto hay que tener en cuenta a las generaciones futuras en nuestras distribuciones y uso de recursos. Rawls trató este tema en su teoría de la justicia con el concepto de «ahorro justo», que intenta paliar la arbitrariedad del momento en el que uno nace, dado que los participantes de la posición original ignoran a qué generación pertenecen (1995a: 270).

No obstante, los movimientos que están ganando terreno en la actualidad procuran ampliar la perspectiva ambientalista antropocéntrica prudencial incluyendo también a entidades no-humanas en la consideración moral (Horta 2017). Los enfoques ambientalistas tienden a ser holísticos en el sentido en el que ven al ser humano como formando parte de un sistema mayor, un ecosistema que —fuera de ciertos balances— peligra, por lo cual suelen recomendar políticas biocéntricas sobre la base de ideas como el decrecimiento, pero también del desarrollo sostenible. Ese holismo

toma una forma extrema en la llamada hipótesis «Gaia», según la cual todo el planeta constituye un ser vivo que como tal puede morir.

Dentro de las posturas más radicales, en tanto que no-antropocéntricas, se encuentra la llamada «ecología profunda» a la cual se asocia el pensamiento del noruego Arne Næss, en especial, a sus trabajos de la década de 1980. Precisamente es en esa década en la que en Alemania se escribe el manifiesto del Partido Verde, que será el modelo de muchos partidos ecologistas y de la llamada «teoría política verde» (Goodin 1992: vii). Una de las características de esta reflexión política sensible al ambiente —basada en muchos casos en la idea de respeto por la naturaleza, ya sea por su valor instrumental o intrínseco— tiene que ver con que los problemas que se abordan son no solo nacionales, sino globales. A diferencia de otras teorías, en la mayoría de los grandes problemas de las crisis ambientales no basta con recluirse en la fortaleza interior, no ya del individuo ni del país. Problemas como el cambio climático demandan soluciones conjuntas internacionales, lo que hace que el debate sea más amplio, pero al mismo tiempo que las políticas sean de más difícil factibilidad.

3.5. La politización de la biología: el transhumanismo y la biopolítica

«Algunas teorías de la justicia distributiva —por ejemplo, la teoría de Rawls— parecen implicar que deberíamos regular o incluso ‘reparar’ la lotería natural para promover ideales igualitarios».

Resnick (1997: 428)

Según autores como Foucault (2007) la preocupación por lo que se da en llamar «biopolítica» se encuentra ya tan temprano como en el siglo XIX, en especial en torno a políticas de control poblacional. No obstante, desde las últimas décadas del siglo XX, a partir de la proliferación de nuevas tecnologías, el debate biopolítico eclosiona porque se pone en cuestión la noción de naturaleza humana —central para muchas posturas éticas y filosófico-políticas— y aumenta la

capacidad para realizar transformaciones y selecciones de tipo eugenésico sobre seres humanos.

En este marco aparecen posturas como el transhumanismo que aboga por los denominados «mejoramientos humanos»¹² realizados a través de las «tecnologías emergentes», es decir, a través de la nanotecnología, la biotecnología, las ciencias cognitivas y las ciencias informáticas. Ante este aluvión de posibilidades surgen diversas posturas. Una de las tipologías más completas es la de James Hughes (2004), quien distingue entre bioconservadores de derecha y de izquierda y transhumanistas libertarios y transhumanistas democráticos. Muchas veces una forma de orientarse en el debate surge a partir de la distinción entre tratamiento y mejoramiento. Si la primera tiende a ser preventiva, curativa o paliativa, la segunda es mayormente «proactiva» y en menor medida preventiva, en otras palabras, se la realiza porque es posible técnicamente y el sujeto de la mejora así lo desea. Generalmente los transhumanistas tienden a considerar que no hay una distinción fuerte entre tratamiento y mejoramiento y que lo que hoy consideramos normalidad mañana podría ser considerado enfermedad o disfuncionalidad. Algunos incluso sostienen sobre esa base de no distinción que el mejoramiento es un deber moral de los padres hacia sus hijos (Savulescu y Kahane 2009).

La principal distinción entre bioconservadores de derecha y de izquierda tiene que ver con el plano de la justificación de la negativa al mejoramiento, especialmente con los elementos ideológicos empleados para justificar dicha negativa. Mientras que, en el contexto de los transhumanistas, la distinción tiene que ver con respecto al interés de los mejoramientos como un modo de aumentar la justicia social —en el caso de los democráticos o tecnoprogresistas— y con la indiferencia ante ese objetivo de los libertarios, más enfocados en el derecho de cada individuo a acceder a los mejoramientos que cada cual pueda pagar.

Conclusión

En este breve capítulo se trató el problema de la justicia distributiva empleando la obra de Rawls a modo de brújula entre las distintas posturas que fueron surgiendo posteriores a ella. Principalmente haciendo foco en la primera sección en cómo esta repercutió en una serie de discusiones que buscaron criticarlo, como en el caso del libertarismo y el comunitarismo, o complementarlo, según ocurrió con el neo-republicanismo. A partir de este problema entraron en juego varias cuestiones que van desde la fundamentación moral de los principios de justicia hasta el de la métrica de distribución y sus límites. Este segundo problema fue someramente tematizado en la [sección segunda](#) donde se ofrecieron las perspectivas del prioritarismo, el suficientismo y el limitarismo. En [la tercera](#) y última sección se mostró cómo en las últimas décadas el marco de discusión en el que Rawls había planteado su teoría se amplió a las nuevas necesidades de un contexto histórico diferente en el que ocurren dos grandes cambios. Por un lado, una ampliación de la esfera de acción humana en el tiempo y en el espacio que demanda nuevas consideraciones éticas y, por otro lado, una serie de exigencias producto no solo de la técnica, sino también de pulsiones igualitaristas atribuibles a alguna forma de progreso si no efectivo al menos conceptual.

Toda introducción tiene un límite que viene dado generalmente por la imposibilidad de ser demasiado profunda en los problemas que presenta. Aquí se intentó mitigar un poco esa debilidad dándole primacía a un problema, el de la justicia; una época, la contemporánea y una red de discusiones, la que tiene a la teoría de la justicia rawlsiana como nodo central. No obstante, solo con ese recorte las discusiones son muy variadas y la cartografía presentada ha sido esbozada con un trazo grueso, dejando nervaduras y algunas corrientes subrepresentadas. Tal es el caso, por ejemplo, de la democracia deliberativa, el marxismo posestructuralista, el anarquismo, el fascismo y los nuevos nacionalismos, el multiculturalismo, el

cosmopolitismo, el utopismo, etc. Algo similar ocurre con las corrientes que sí fueron discutidas en el capítulo, de las cuales solo se aborda un esquema que no siempre puede ser justo con la multiplicidad de defensores que las sostienen. Lo mismo si solo se trató un único autor porque no siempre se puede dar cuenta de los devenires de la obra de un solo individuo, por ejemplo, véase el caso de Nozick, quien renegó en sus últimos años de postulados nucleares de *Anarquía, Estado y utopía*. Pero, en fin, como toda introducción, esta ha procurado invitar al lector a que con estas mínimas coordenadas de la filosofía política se pierda en las páginas de los textos fuentes hasta que se oriente por sus propios medios. Porque si algo caracteriza a gran parte de las teorías de la filosofía política contemporánea es el hecho de que cada individuo es considerado —al menos en potencia— un sujeto crítico, capaz de desarrollar ideas que permitan defender su cosmovisión, en el marco de la tolerancia con aquel que piensa diferente, y capaz de respetar los intereses y necesidades de aquellos que no poseen dicha capacidad.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2001), *Ética a Nicómaco*, trad. de J. L. Calvo Martínez, Madrid: Alianza.
- Aristóteles (2015), *Política*, trad. de G. Livov, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes y Prometeo.
- Bell, Daniel (2016), «Communitarianism», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/communitarianism/>. Acceso: 11/03/19.
- Berlin, Isaiah (1988), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza.
- Casal, Paula (2016), «Por qué la suficiencia no basta», en J. Gallego y T. Bullemore (eds.), *Igualitarismo: una discusión necesaria*, Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos: 265-295.
- Cohen, Gerald A. (1986), *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid: Siglo XXI.
- Cohen, Gerald A. (2001), *Si eres igualitarista ¿por qué eres tan rico?*, Barcelona: Paidós.
- Constant, Benjamin (2002), *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, trad. de M. A. López, Madrid: Tecnos.
- Davis, J. C. (1985), *Utopía y la sociedad ideal*, trad. de J. J. Utrilla, México: FCE.
- Farrelly, Colin (2004), *Introduction to Contemporary Political Theory*, Londres: SAGE.
- Finnis, John (1980), *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Frankfurt, Harry (1987), «Equality as a Moral Ideal»: *Ethics* 98/1: 21-43.

- Foucault, Michel (2007), *Nacimiento de la biopolítica; curso en el Collège de France 1978-1979*, trad. de H. Pons, Buenos Aires: FCE.
- Gargarella, Roberto (1999), *Teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, Jürgen (1999), *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, trad. de J. C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca, Barcelona: Paidós.
- Hart, Herbert L. A. (1998), *El concepto de Derecho*, trad. de G. Carrió, Buenos Aires: A. Perrot.
- Hobbes, Thomas (1980), *Leviatán*, trad. de A. Escotado, Madrid: Editora Nacional.
- Holland, Breena (2014), *Allocating the Earth: A Distributional Framework for Protecting Capabilities in Environmental Law and Policy*, Nueva York: Oxford University Press.
- Horta, Oscar (2017), *Un paso adelante en defensa de los animales*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Hughes, James (2004), *Cyborg Citizen: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Cambridge, MA: Westview.
- Hume, David (1945), *Investigación sobre la moral*, trad. de J. A. Vázquez, Buenos Aires: Losada.
- Lariguet, Guillermo (2018), «¿A la política debe importarle la verdad moral?»: *Erasmus* XX/1: 97-132.
- Lariguet, Guillermo y González de la Vega, René (2014), «La supremacía práctica de los derechos humanos: optimismo, pesimismo y moderación»: *Ethic@: Revista Internacional da Filosofia da Moral* 13/2: 252-282.
- Lizárraga, Fernando (2016), *Marxistas y liberales: la justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*, Buenos Aires: Biblos.
- Lovett, Frank (2018), «Republicanism», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/republicanism/>. Acceso: 22/03/19.
- Meyer, Lukas y Roser, Dominic (2009), «Enough for the future»: *Intergenerational justice*, ed. de A. Gosseries, Oxford: Oxford University Press: 219-248.
- Moller Okin, Susan (1989), *Justice, Gender, and the Family*, Nueva York: Basic Books.
- Naess, Arne (2005), *The Selected Works of Arne Naess*, vol. X: *Deep Ecology of Wisdom*, ed. de H. Glasser y A. Drengson, Dordrecht: Springer.
- Nozick, Robert (1988), *Anarquía, Estado y Utopía*, trad. de R. Tamayo, México: FCE.
- Nozick, Robert (2002), *Meditaciones sobre la vida*, trad. de C. Gardini, Barcelona: Gedisa.
- Nussbaum, Martha (2007), *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, trad. de R. Vilà Vernis y A. Santos Mosquera, Barcelona: Paidós.
- Parfit, Derek (1997), «Equality and Priority»: *Ratio* X/3: 202-221.
- Pettit, Philip (2000), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Platón (1988), *República*, trad. de C. Eggers Lan, Madrid: Gredos.
- Platón (1999), *Leyes (libros I-VI)*, trad. de F. Lisi, Madrid: Gredos.
- Rawls, John (1995a), *Teoría de la justicia*, 2.^a ed., trad. de M. D. González, México: FCE.
- Rawls, John (1995b), *Liberalismo político*, trad. de S. R. Madero Báez, México: FCE.
- Rawls, John (1999), *The Law of Peoples with «The Idea of Public Reason Revisited»*, Cambridge, MA-Londres: Harvard University Press.
- Raz, Joseph (1990), *Authority*, Oxford: Blackwell.

- Resnik, David B. (1997), «Genetic Engineering and Social Justice: A Rawlsian Approach»: *Social Theory and Practice* 23(3): 427-448.
- Rivero, Ángel (2005), «Republicanism y neo-republicanismo»: *Isegoría* 33: 5-17.
- Robeyns, Ingrid (2016), «The Capability Approach», en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/capability-approach/>.
- Robeyns, Ingrid (2017), «Having too much»: *Wealth: NOMOS LVIII – NOMOS American Society for Political and Legal Philosophy*, ed. de J. Knight y M. Schwartzberg, Nueva York: New York University Press: 1-44.
- Ruiz Miguel, Alfonso (1992), «Derechos humanos y comunitarismo: aproximación a un debate»: *Doxa* 12: 95-114.
- Savulescu, Julian y Kahane, Guy (2009), «The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life»: *Bioethics* 23: 274-290.
- Schwember, Felipe y Loewe, Daniel (2018), «‘Si el mundo fuera completamente justo’: Nozick y los límites de la utopía liberal»: *Revista de Estudios Políticos* 182: 43-69.
- Singer, P. (1995), *Ética práctica*, trad. de R. Herrera Bonet, Madrid: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (2006), *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.
- Taylor, Paul (2017), «Biocentric Egalitarianism», en L. P. y P. Pojman y K. McShane (eds.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Boston: Cengage Learning: 177-192.
- Truccone, Santiago (2018), «Consideraciones sobre la fuerza de las razones en contra de dañar»: *Crítica: Revista hispanoamericana de Filosofía* 50/149: 31-57.
- Vallentyne, P. y Steiner, H. (eds.) (2000), *Left Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, Londres: Palgrave.
- Walzer, Michael (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York: Basic Books.
- Wolff, Robert P. (1998), *In Defense of Anarchism*, Berkeley: University of California.
- Young, Iris Marion (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, trad. de S. Álvarez, Madrid: Cátedra.

* Universidad de Alicante.

Agradezco a Guillermo Lariguet, Sergio Blanco, Anna Bugajska, Santiago Truccone y Manuel Serrano por sus lecturas críticas de versiones preliminares de este capítulo.

1. Esto no implica menospreciar el valor de las obras de Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham, Maquiavelo, T. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau, J. Harrington, D. Hume, K. Marx, etc. O incluso de tradiciones no occidentales como la persa, cuyos libros destinados a educar a los soberanos influyeron en el género político occidental llamado «espejo de príncipes». No obstante, indagar en todos estos autores no solo demandaría una pericia que excede la de quien escribe, sino también que forzaría a una extensión que va más allá de la aceptable para este capítulo.

2. Algunos autores consideran que las utopías en sentido estricto aceptan las circunstancias de la justicia de Hume (Davis 1985), por lo cual el imaginario de abundancia marxiano se trataría de otro tipo de sociedad ideal más cercano, por ejemplo, a las cucañas que a las utopías.

3. Existen varias clases de utilitarismo, por ejemplo, el de Hume entraría en lo que se da en llamar proto-utilitarismo, porque se considera que el utilitarismo como tal se consolida en el siglo XIX con la obra de J. Bentham y J. Stuart Mill. Estos dos suelen ser considerados utilitaristas clásicos, en tanto que comparten una perspectiva hedonista del bien, pero difieren en el alcance de la aplicación del principio de utilidad, dado que el primero sostiene un utilitarismo del acto y el segundo uno de la regla. Alternativas más recientes al utilitarismo hedonista han sido el utilitarismo de la satisfacción de preferencias defendido por P. Singer y el utilitarismo del bienestar objetivo defendido por R. E. Goodin.

4. En teoría de la decisión se considera *maximin* a la estrategia que —en contextos de incertidumbre— busca *maximizar* la ganancia *mínima*, es decir, dado un conjunto de resultados mínimos posibles se selecciona aquel que es mayor. Desde el punto de vista de las pérdidas, este criterio se denomina *minimax* e intenta minimizar la pérdida máxima.

5. El vínculo entre la utopía y la filosofía política puede ser rastreado en gran parte de los filósofos políticos como una deriva de la pregunta por el régimen óptimo de gobierno. El caso de Nozick es interesante porque lo plantea desde un plano metautópico, como utopía de utopías. Sobre la crítica de la concepción utópica nozickiana véase Schwember y Loewe (2018).

6. En su célebre discurso «De la libertad de los antiguos y de los modernos», de 1819, el suizo Henri-Benjamin Constant (2002) sostiene que la libertad de los primeros se caracterizaba por dar prioridad a la esfera pública sobre la privada: las libertades políticas iban en detrimento de las libertades cívicas. En cambio, con los modernos, la ecuación se invierte y si bien estos gozan de mayores libertades en su vida privada, gozan de menor libertad en la esfera pública.

7. En inglés, estos problemas suelen conocerse como el problema del *currency*, que traduzco por «bienes por distribuir», del *provider* o «proveedor» y del *pattern* o «criterio de la distribución».

8. Este último también es considerado un libertario de izquierda de acuerdo a Vallentyne y Steiner (2000).

9. A lo que se refieren los capacitaristas con estas distinciones tiene que ver con los distintos rasgos que condicionan el modo en el que transformamos nuestras capacidades en funcionamientos; estos condicionamientos dependen de características de los individuos, de la sociedad y del entorno en general en el que viven.

10. Para un antecedente de la tematización de la inconmensurabilidad de los bienes básicos en el marco del nuevo neoinstitucionalismo, véase Finnis (1980).

11. Por ambientalismo antropocéntrico prudencial o ilustrado se entiende la persecución de la protección del ambiente como medio para garantizar la supervivencia y el buen desarrollo de los seres humanos. Es decir, es una perspectiva meramente instrumental del ambiente y no intrínseca.

12. Por «mejoramiento humano» (*human enhancement*) se entiende toda intervención basada en tecnologías (farmacéutica, quirúrgica o genética) para modificar algún rasgo biológico del ser humano. Según la finalidad de la intervención se habla de mejoramiento atlético, cognitivo, cosmético, genético, moral, etc. Y según el tipo de modificación y las consecuencias del mismo se habla de mejoramiento moderado (atañe al individuo mejorado) o radical (atañe a él y a su descendencia).

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA? VARIACIONES METAFÓRICAS SOBRE UN VIEJO TEMA

*Samuel Cabanchik**

Nuestra vida toma un tercio de sus horas para el descanso, y en los dos tercios restantes, desarrolla su porfía a través de las huellas más variadas. Entre estos y aquel nos encontramos en la bisagra del despertar, pero en ambos estados se nos concede la gracia de los sueños. La diferencia esencial se halla en el modo en el que estos se articulan en ambos estados: mientras dormimos, las imágenes encarnan en nosotros hasta tejer su envoltura sin permitirnos ningún movimiento que la rompa, y si Freud tiene razón, en su centro siempre nos aguardan el último éxtasis y nuestra muerte presentida.

Ante ese umbral despertamos y todas las distancias se reconstruyen, abriéndonos la transparencia del día. Dichosos habremos de sentirnos, toda vez que en medio de los días el sueño continúa en las formas del arte, los conceptos de la ciencia y las ideas de la filosofía. Todos ellos diversos caminos de experiencia y conocimiento, gracias a los cuales sueño y despertar se potencian mutuamente. La peculiaridad de la filosofía se asienta en su preponderante vocación por borrar las fronteras, superponer los mundos del día y de la noche, integrar todas las energías, reclinada hacia un absoluto y eterno despertar, uno que fuera capaz de liquidar todo resto de cuerpo e imagen a favor de la idea.

En efecto, una exigencia recorre la filosofía desde sus orígenes: comenzar por El Comienzo. ¿Puede la filosofía satisfacer este mandato, al que ella misma se somete desde sus entrañas? La respuesta es compleja, pues no puede rehusarse a intentarlo una y otra vez, sin arriesgarse al sacrificio de su condición en tanto filosofía, a sabiendas

sin embargo de que fallará, inexorablemente. Porque todo comienzo irrumpe en medio de lo que está en curso, de modo que comenzar es siempre ya intervenir, sin cerrar la brecha que el propio movimiento hacia El Comienzo abre, sea cual fuere el principio que se reclame como fundamento último de la operación entera.

Se buscará en vano en la historia de la filosofía ejemplos que refuten la generalidad de esta formulación. Aun la filosofía más crítica y escéptica señala, por vía negativa, el lugar de lo originario. Comenzar e intervenir son las cuerdas con las que se ciñe el bucle filosófico, cuya expresión es, en la vertiente positiva y aun especulativa, la creación de un concepto que cubra enteramente las huellas de la intervención; por otra parte, en la vertiente negativa, crítica y aun destructiva, se asistirá a la segregación de una urdimbre metódica dirigida a deshacer el bucle, incluso la posibilidad de todo bucle.

Se vislumbra un lugar paradójal de la filosofía: que *algo* en medio de todo se erija como expresión de *La Totalidad*. El sistema hegeliano es una representación inmejorable de esta pretensión. Seguramente por ello, el filósofo alemán ve en el gesto filosófico el vuelo del búho al atardecer. Astucia suprema de encontrar el comienzo en el final, pero proyectado retroactivamente hasta alcanzar la ecuación perfecta de lo racional y lo real.

La estrategia hegeliana requiere que toda particularidad se ensanche, hasta engullirse a sí misma en lo universal. Recién entonces, el filósofo se asignará el derecho a hablar en nombre del Todo. De ello se seguiría que ninguna determinación debiera limitar o parcializar a la filosofía resultante. La filosofía ha comenzado, sí. Tiene una historia, tanto en la dimensión colectiva de la Humanidad como en la singularidad de una aventura individual. Pero ese comienzo habrá de recuperarse plenamente como articulación interna de La Totalidad como tal.

La paradoja es inevitable y su solución es finalmente la risotada, porque la promesa de una ley autofundada, digna de dioses, nos

arrastra al exilio en el que la ley, desconocida y rechazada, ya no actúa, confinándonos desde entonces a repetir el gesto que denuncia su impotencia, a hacerla fallar, en fin, a celebrar su caída.

Una buena comedia para reírnos un poco de la ley es *La costilla de Adán*. La pareja protagonista actúa en el mundo de la ley, él como fiscal y ella como abogada. Litigan uno contra otro en un caso de infidelidad, cuyo desenlace es el intento de homicidio que la mujer despechada acomete contra su marido infiel y su amante. Adán combate en nombre de la ley en dos planos: el del matrimonio, en donde la ley ordena la subordinación de la mujer al hombre, y en el del orden jurídico, en donde impone condenar a la mujer que disparó. Como era de esperar en el contexto de la comedia de enredos, Adán pierde en ambos planos.

Sin embargo, al final se acepta a medias, con ironía, que la ley quede repuesta en su lugar, cuando el hombre, al ser nombrado juez, sea reconocido por su mujer, quien en esa instancia le declarará cuán orgullosa está de él. Es que la comedia no quiere pervertir la ley, ni sustituirla ni eliminarla, sino que funcione a sabiendas de que falla, y porque falla.

He aquí el paso de comedia, común al plano de la pareja y al de la filosofía: hacer fallar la ley y reponerla, pero ya con la conciencia de su falla, de su convención, de su precariedad. Dos efectos acompañan la operación: el movimiento del deseo y la satisfacción de objetivar o representar la conciencia concomitante: es de ello que se goza al ver la película y al formular y desarrollar los problemas filosóficos.

La naturaleza de esta experiencia «filosófica», en su transfiguración por medio de la comedia, en todas las configuraciones de su virtualidad, se aprecia mejor cuando comparamos los contrastes entre la tradición bíblica y filosófica de Occidente con la tradición taoísta. La narración bíblica comporta una dinámica en la que se disciernen dos momentos nítidos: el primero, en el que el principio creador o fundamento está separado de lo que rige, que coincide con la vida en el paraíso, y el segundo, correspondiente a la caída y a sus

consecuencias. Se instituye así la fractura entre inmanencia y trascendencia.

Antes de la caída todo el poder se concentra fuera de ella, mientras en su interior, la palabra está reducida a la celebración de lo existente, sin que en su forma de vida se acceda al conocimiento, al juicio y al deseo. Si bien nada falta allí, tampoco nada se desea, se goza, se comprende o se tiene. Con la caída, todo ello se vuelve posible: conocimiento, deseo y poder, pero a costa del dolor y la insatisfacción permanentes. El consuelo es la promesa de redención que pudiera aportar la supresión del mal que ha ingresado al abrirse de par en par las puertas del conocimiento y del deseo, redención que toma la forma de una resurrección paradisíaca salvadora, a través del juicio justo, de la reconciliación de la vía del conocimiento con lo absoluto y de la supresión del deseo.

La promesa de la filosofía occidental se inscribe plenamente en esta dinámica por el camino de la especulación teórica, intentando vanamente enseñorearse de la dispersión reinante a través de divisiones y jerarquías que no hacen más que ensanchar la inquietud en la que se habita. El panorama es completamente diferente en la tradición taoísta, muy próxima, a nuestro entender, al clima de la comedia. En efecto, el Tao no consagra la dicotomía originaria, sino que constantemente recrea una estructura en la que inmanencia y trascendencia forman parte de un continuo, nombrado «camino». La ilustración más elocuente del Tao para su aproximación al contexto de las comedias de enredo, pero también de la experiencia de la filosofía, es el texto numerado como 36 en el libro homónimo:

Si deseas que se encoja, procura extenderlo.
Si deseas verlo débil,
procura fortalecerlo.
Si deseas hacerlo a un lado,
procura darle su lugar.
Si deseas tomar de él,
procura darle.
Llamamos a esto «la iluminación más sutil».

Lo blando y débil conquista lo duro y fuerte (Graham 2012: 324).

Es posible que las primeras connotaciones de la lectura de este fragmento sean sexuales, pero son términos de una estructura general, aplicable también a la experiencia de la filosofía. Se destaca el lugar de la paradoja en la que nos instala el movimiento paso a paso, ya que en él se vinculan dos términos opuestos en sus diversas configuraciones, cada uno de los cuales remite al otro a la vez como su contrario y como su complementario. Sin embargo, de uno al otro no arribamos a un estadio de síntesis o unidad superior, sino que permanecemos en el bamboleo de algo que funciona manteniendo la función, no suprimiéndola.

Representémonos cada par de términos, esquemáticamente A/B , donde las letras denotan los términos y la barra una función que opera su vinculación. Pensemos el dinamismo de esta estructura mínima como una tensión que impulsa a buscar una satisfacción. En honor de una venerable tradición, podemos interpretar como *semántica* a la función de la estructura, cuando se la coloca a la base del juego de la filosofía. Entonces, el primer paso es advertir que el elemento en el que la función se instancia, gana algo, una nueva cualidad, la que paradójicamente introduce en él una carencia, falta que solo podrá ser satisfecha por el otro elemento, que se presta a encajar en el lugar delimitado por la función.

Se dirá entonces, por ejemplo, que A es el *nombre* de B , o su *concepto*, que lo *representa*, o *significa*, o que lo *fundamenta* o *explica*, etc., etc. La consistencia material está dada en este nivel, por sistemas de signos que se proyectan sobre objetos, materiales o inmateriales (cosas, vivencias, entes formales).

Sin embargo, la semántica solo es la base de la filosofía, pero para que esta se ponga en práctica, el elemento A debe exhibir su carencia, perseguir y conquistar al «objeto» que la hará cesar. Esto tiene lugar en el problema filosófico —¿nuestra comedia?—, que interfiere y deja

en suspenso el vínculo semántico, como poniendo en falta la falta misma que su funcionamiento normal supone.

Para decirlo en terminología fregeana: cuando concepto y objeto están apareados en una proposición, la no saturación del concepto permanece, pero desactivada o exceptuada, pues el objeto ya lo satura. Pero cuando surge la pregunta filosófica, conceptos y objetos se nos dan separados y desordenados, siendo nuestra tarea encastrar los unos con los otros para que los rompecabezas queden armados y nuestra búsqueda satisfecha.

Volvamos al texto del Tao. La posición del sabio cuyo camino es a la vez *El Camino*, está siempre del lado desde el cual se provoca el dinamismo de la estructura, que identificaremos con *B*. Ahora bien, la dimensión de la comedia, que es la conciencia o experiencia de esa estructura, implica no querer volverse otra *A* frente la *A*. La estructura no funciona si los dos términos quieren encarnar la función y ninguno causarla. Es el sentido de todos los «versos» del fragmento 36: que *B* se constituya en la causa de la potencia de *A*, para gozar juntos de su descenso, pero también de su renovación, para que la potencia se alimente y genere constantemente el movimiento vertical completo. Sin embargo, el chiste de la comedia está en mostrar la amenaza de *B* «travestida» en *A* para rivalizar y, finalmente, ceder hacia la caída conjunta, con plena conciencia de la contingencia y, en cierto sentido, de la libertad del acto.

Esta descripción puede aplicarse para clarificar nuestra comprensión del discurso filosófico. Desde esa perspectiva, las tesis filosóficas se dan en contextos semánticos en donde se ha operado un desarraigo respecto del uso del lenguaje natural. Visto desde adentro, el efecto de comedia no se produce; se requiere la distancia crítica para ello, lo que vendrá de la mano de una crítica de los problemas más que de una discusión de sus pretendidas soluciones.

Gran cantidad y variedad de material histórico nos provee de ejemplos paradigmáticos. Uno de los mejores nos lo señala con pericia Moore en su ensayo dedicado a la negación de la realidad del tiempo

por parte de Bradley. A partir del análisis que Moore ofrece sobre algunas proposiciones de Bradley, se pone de manifiesto que este filósofo solo logra mantener su tesis a través de un rechazo o desmentida de los usos normales de ciertas palabras como «tiempo», «existe» y «real», usos que en cierto sentido el mismo autor mantiene. Pero en una operación típica de la especulación filosófica, Bradley no advierte contradicción o incompatibilidad alguna entre su enunciación, por así decir, y sus enunciados. Solo el trabajo del análisis pone de manifiesto la contradicción permitiendo superar la dificultad.

Cabe preguntar, no obstante, si este mecanismo de desarraigo se encuentra en todo texto o toda tesis filosófica. ¿Acaso sería justo poner en la misma bolsa a Moore y a Bradley en este punto? Aunque sin pasar por alto matices y diferencias, si pensamos en la famosa «prueba del mundo exterior» de Moore, y la apreciamos a partir de las observaciones de Wittgenstein al respecto, vemos que también Moore realiza operaciones teóricas y discursivas susceptibles de ser interpretadas en el mismo sentido. Así lo señala Wittgenstein respecto del uso que Moore hace de palabras como «saber», «creencia» y «certeza», a mi juicio muy apropiadamente. Pero, entonces, ¿no habremos encontrado en Wittgenstein ese filósofo que nos libra de las especulaciones desviadas derivadas de las comedias filosóficas? Recuérdense aquella observación suya al final de *Investigaciones filosóficas* § 125, en donde afirma que el problema filosófico es el estado civil de la contradicción.

Estoy proponiendo que el movimiento de la filosofía, ese por medio del cual pretende arribar al Comienzo, o al Fundamento, se manifiesta en la peculiar relación que el filósofo mantiene con el lenguaje. Y esto en dos aspectos vinculados entre sí como dos caras de una misma moneda: la una nos muestra una discontinuidad entre condiciones de enunciación y significado del enunciado; la otra, despliega un lenguaje que aparenta mantener los usos habituales de los signos lingüísticos, pero que, al igual que los fulleros que marcan los

naipes con signos que solo ellos perciben, los filósofos manipulan en un sentido desviado, en función de sus propios fines.

En casos extremos, el primero de estos aspectos nos hace pensar en algunas tesis filosóficas para las que ni siquiera hay contextos de enunciación concebibles. Pensemos en la afirmación de Gorgias de que nada existe, la de Bradley de que lo único real es el absoluto, la de cualquier solipsista que afirma ante su auditorio que solo él existe o al menos su existencia es la única que le consta, el paso argumentativo de Descartes al afirmar que está soñando o que está siendo engañado por un genio maligno, la tesis berkeleyana de que ser es ser percibido, la sugerencia de Russell acerca de que es posible suponer que el universo haya comenzado a existir hace tan solo cinco minutos o aquella otra que afirma que hay datos sensoriales no percibidos por nadie, etc. No se trata de que estas tesis no tengan un valor o un sentido, sino de que su enunciación no es admisible más que dentro del contexto de las obras que las contienen y las discusiones de los filósofos entre sí.

Esta situación nos lleva al otro de los aspectos mencionados. En efecto, los significados de los términos de los que se componen estos enunciados no pueden ser los que tienen en el lenguaje natural —en algunos casos tales términos no tienen existencia alguna en dicho lenguaje—. Nada de esto sería un problema y una peculiaridad de la filosofía si esta desarrollara verdaderas teorías explicativas sobre alguna clase de hechos como lo hacen las ciencias, o dichos recursos se asumieran en su fuerza puramente retórica o por su eficacia artística, pero aunque a veces parece ser el caso, es dudoso que alguna vez realmente haya sido o sea el caso.

Ahora bien, suponiendo que se acepte esta descripción del discurso filosófico, resta aún lo que entiendo es el principal asunto: determinar un diagnóstico o explicación de este estado de cosas, y el sentido o utilidad de la filosofía entendida según esta perspectiva. Para elaborar una respuesta, debo referirme a algunas alternativas de importancia frente a estas mismas cuestiones, como, por ejemplo, la que se asocia normalmente con el nombre de Wittgenstein.

Aunque posee elementos muy estimables, creo necesario superar la llamada concepción terapéutica atribuible parcialmente a Wittgenstein y, por ejemplo, al Rosenzweig de *El libro del sentido común sano y enfermo*. Según esta concepción, la filosofía es una enfermedad de la que hay que curarse haciendo filosofía. Se abre así la brecha por la que, frecuentemente, en las discusiones metafilosóficas se distingue la buena de la mala filosofía, o lo que la filosofía debe de lo que no debe ser. Mi intención por lo pronto es intentar comprender lo que la filosofía es, deslindándolo de la tarea de legislar acerca de lo que debe ser.

Volvamos por un momento a la escena del edén en el que Adán y Eva se pasean: el escenario de El Comienzo, El Origen. Una de las enseñanzas paradójicas del relato bíblico, es que este mundo que habitamos, en el que rige el yugo del trabajo y el fruto de la sexualidad se paga con dolor y sufrimiento —según lo dispuso Dios a raíz del pecado original—, es consecuencia de la transgresión de la ley divina que prohibía al hombre el conocimiento del bien y del mal. Es decir, que nuestro mundo, el mundo que finalmente importa, solo surgió una vez que la ley que fijó el primer orden falló. Esta segunda versión es también un orden instituido, pero debe su origen a una transgresión originaria sin la cual no hubiera sido posible. Dicho crudamente, una ruptura o falla de la ley es lo que permite que algún orden finalmente se instituya y perpetúe. Después de todo, en el relato el paraíso perdido parece más bien una excusa para justificar los desarreglos de la creación, con lo que lo que prevalece es que gracias a que Eva y Adán cedieron a la tentación hay algo, en vez de nada. He ahí una respuesta a la cuestión recreada por Heidegger: «¿Por qué hay algo y no nada?», pregunta el filósofo, «gracias a la tentación y a haber aceptado satisfacer el goce por ella prometido», podemos responder.

Se habrá adivinado ya el juego que propongo. En lugar de pensar a la filosofía por analogía con una enfermedad —y menos aún con una teoría positiva—, invito a concebirla por analogía con un goce o

placer peculiares y, en este sentido sí, con algo positivo. Lo que tienta en ese goce es la fantasía de estar más allá de todo orden, de estar fuera de lugar.

Y puesto que todo orden es en última instancia un lenguaje y un sentido, la filosofía se presenta como la promesa de un orden autodeterminado, de un sentido más allá del sentido. Es natural, entonces, que apele a imperceptibles trucos semánticos para lograr este objetivo. También es inevitable que constantemente se afane en darse a sí misma su propia esencia. Mientras que las demás disciplinas y actividades se definen a partir de campos y objetos externos a ellas mismas, la filosofía lucha contra la imposibilidad de tener algún otro, algún afuera. Ella, que promete librarnos de todo orden dando cuenta de uno más fundamental a partir del cual surgiría cualquier orden concebible, paradójicamente es acechada por la totalidad en la que se vería encerrada si finalmente alcanzara su meta. En consecuencia, una y otra vez a lo largo de su historia, la filosofía se esfuerza por definirse a sí misma diferenciándose de algún otro campo, discurso o disciplina con el que teme confundirse y al que debe reducir o someter. La historia de la filosofía es la historia de estas diferenciaciones: de la retórica, luego de la teología, más tarde de la ciencia natural, de la psicología y actualmente nuevamente de la retórica o de la literatura.

Asociar la práctica de la filosofía con un tipo de placer tal vez parezca extraño. Sin embargo, no es para nada inédito en la historia de la filosofía. En esto me encuentro en la gustosa compañía de David Hume y de José Gaos, para citar dos casos que me constan. El primero de ellos valientemente declaró que el origen de su filosofía era el placer que sentía al practicarla con la esperanza de un saber prometedor que, en el peor de los casos, no haría mal a nadie por su modestia, su ineficacia o simplemente su ridiculez. En cuanto a Gaos, hay varios puntos en común entre su modo de tratar la pregunta por la naturaleza de la filosofía y el que estoy proponiendo en estas páginas. En sus *Confesiones profesionales*, Gaos sostiene que la filosofía de la filosofía es una psicología de la vocación filosófica, por

lo cual responder a la pregunta sobre la motivación que hay detrás del ejercicio de la filosofía es un camino para determinar qué es la filosofía, estrategia esta que según nos dice es la que se sigue cuando se afirma que el asombro es el origen de la filosofía. Ahora bien, los motivos de la filosofía son, según Gaos, el placer y el poder. Su planteo alcanza el mayor nivel de profundidad cuando se acerca a establecer, sin lograrlo plenamente, una relación interna entre estas dos motivaciones en la forma en que se encuentran en la práctica de la filosofía. Podemos resumir su idea en los siguientes términos: el motivo más profundo de la filosofía es la voluntad de dominio que expresa. Esta voluntad de dominio se cristaliza en la ambición del filósofo de ostentar un saber acerca de la totalidad, no por conocer cada cosa, sino por el conocimiento de los principios o fundamentos. Y la fuente de placer del filósofo es este saber que adquiere ribetes sacrílegos o satánicos, en la medida en que la inteligencia cultivada por la filosofía, al pretender el dominio de los principios, también pretende el dominio del principio de los principios, del principal, en fin, del mismo Dios.

La secuencia de reflexiones seguidas por Gaos lo lleva a la escena de la caída y la posición de Satán frente a Dios. Volviendo entonces una vez más a nuestra analogía, cabe preguntarse qué es esta especie de «tentación de la tentación» que atrae al filósofo. Y bien, podríamos decir con Levinas —autor que también reflexiona sobre esta cuestión—, lo que tienta al tentado por la tentación no es el placer, sino la ambigüedad en que el placer aún es posible; pero el yo conserva de él su libertad. Lo que aquí tienta es la situación en la que el yo sigue siendo independiente, en la que está, al mismo tiempo, fuera de todo y participando en todo.

Este estar fuera de todo y participando en todo, al que antes ya nos hemos referido, es la tentación del saber asociado a la filosofía, tentación que la define esencialmente como una subordinación de todo acto al saber que cabe poseer sobre ese acto, siendo el saber, justamente, la exigencia despiadada de no pasar al lado de nada, de

superar la congénita estrechez del acto puro y poner así remedio a su peligrosa generosidad. La prioridad del saber es la tentación de la tentación.

Tanto Gaos como Levinas conciben a la filosofía como el resultado de una atracción por un saber que permite entrar en cada cosa estando más allá de todas las cosas. Pero esto no puede ser sino una fantasía, la de habitar en un paraíso hecho a la medida de una ambición desmedida, la de participar del juego sin correr riesgos. Sin embargo, hay un riesgo mayúsculo que el filósofo corre: quedar fuera de juego o jugando a una especie de raro solitario que se juega entre colegas.

Reparar en esta cuestión nos lleva a preguntarnos de qué modo este particular goce proporcionado por la filosofía le otorga a esta disciplina su particular fisonomía en comparación con otras prácticas y otros campos de saber. Como decíamos hace un momento, hay una relación intrínseca entre la típica búsqueda de la filosofía por determinar su propia norma y esencia y, por otra parte, su rechazo a toda institución externa de su objeto. Este es el hilo que puede conducirnos al meollo de lo que nos tienta en la filosofía. Considerémoslo más de cerca.

Se lo ha dicho hasta el cansancio: solo la filosofía es tema de sí misma; la pregunta interesante es si tiene algún otro tema aparte de este. Desde luego, siempre podrán citarse ciertos asuntos que parecen pertenecerle por antonomasia. Sin embargo, la historia de la filosofía es generosa en controversias acerca de cuáles son esos asuntos, cuáles los métodos apropiados para tratarlos y cuál el objetivo final que lograr. Mi impresión es que esto no tiene arreglo o, si se prefiere, que esta situación es necesaria a la filosofía. Es así como una consecuencia de lo que la filosofía es como posición discursiva, en relación al saber, a cualquier institución y a cualquier sentido. Se define como un rechazo de todo objeto y toda ley que no provenga de sí misma, lo que hace que siempre se desplace más allá o más acá de sí misma. Este permanente desencuentro le permite afirmarse como una disciplina entre otras. Pero mientras que los otros saberes y prácticas aceptan el

límite de lo que no son, de lo que se les resiste y al mismo tiempo los constituye, la filosofía persiste en su ambición de reservarse para sí algún lugar más básico y fundamental, desde el cual aspira a dar cuenta de sí misma y del conjunto de las prácticas y de los saberes. A raíz de ello, constantemente debe medir y verificar su propia diferencia con el resto.

Es dudoso que este estado de cosas pueda cambiar sin que la filosofía pierda toda peculiaridad y toda razón de ser. De cara a valorarla, lo que constituye su gloria constituye su miseria. No es capaz de brindarnos ningún saber positivo, ninguna teoría corroborable, como tampoco consuelo final o salvación. En cambio, está allí para recordarnos lo provisorio y arbitrario de cualquier institución, incluso respecto del lenguaje, la institución más básica de todas. Abre así la experiencia de los límites, al punto que toda su industria parece comprometida en trazar límites, los de la razón, los de la experiencia o del sentido, pero también los de lo que es y no es filosofía, los de lo que debe y no debe ser. Y como todo límite es un corte y todo corte se ejerce sobre algún cuerpo o superficie, a falta de un territorio, dado su rechazo de cualquier determinación externa, debe practicar sus operaciones sobre su propio cuerpo, arrancando cada vez de sí misma algún otro que le haga límite para poder funcionar. Es la función que cumplen figuras como el sentido común, el lenguaje natural, la experiencia, etc., pero también su propia historia o alguna tradición dentro de ella.

He aquí el panorama al que nos ha llevado nuestra reflexión a partir de la tentación inaugural. Como se dijo, el filósofo no quiere enmendarle la plana al mismo Dios. No le interesa adueñarse de la creación ni reconstituir el paraíso perdido, lo que le horrorizaría como a cualquiera. Quiere más bien perpetuar el instante de la transgresión en el que todo orden y toda institución vacilan. Pero no lo anima vocación alguna por el caos y menos aún la aceptación lisa y llana de la subsecuente caída. Su juego es inventarse su propio paraíso como un mundo más entre otros mundos posibles. El precio que paga

por ello es muy alto, pues habita en un limbo que lo mantiene por igual a distancia de los ángeles y de los hombres. Pero el premio por el que lucha es tan grande como ese precio, pues le permite fantasear con ser, por usar una expresión de Husserl, «funcionario de la humanidad». Si rechaza someterse a las reglas de juego de cualquier institución en particular, es para elevar a rango de institución al mundo y a la humanidad enteros. Se da a sí mismo la tarea de fundar un juego en el que se reserva el papel de héroe, desde la alegoría de la caverna en adelante. Siendo un juego para pocos, le da la ocasión de sentirse parte de una *élite* esclarecida.

Hemos hablado del paso de comedia para ir cercando la respuesta a la pregunta por la naturaleza de la filosofía, pero con ello no aludimos a ningún carácter frívolo de su práctica, aunque a veces ese sea el principal peligro que la acecha. Por el contrario, cuando lo que de aquí en más denominaremos *paso filosófico*, consiste en la *reversión de cualquier orden de sentido hacia su límite*. Lo que aparece en ese límite, es la paradoja de que *la ley que gobierna ese orden, requiere de su propia excepción*.

Un autor que ha mostrado con amplitud y profundidad la constelación de ideas y problemas ínsitos en el estado de excepción, desde el orden jurídico y político al funcionamiento del lenguaje como tal, es Giorgio Agamben. Me permito citar un extenso pasaje de su libro dedicado a esta cuestión:

La analogía estructural entre lenguaje y derecho es aquí iluminadora. Del mismo modo en que los elementos lingüísticos subsisten en la *langue* sin ninguna denotación real, [ya] que ellos la adquieren solamente cuando el discurso se pone en acto, en el estado de excepción la norma está vigente sin ninguna referencia a la realidad. Pero así como es precisamente a través de la presuposición de algo así como una lengua que la actividad lingüística deviene inteligible, también es a través de la suspensión de la aplicación en el estado de excepción que la norma puede referirse a la situación normal.

Se puede decir, en general, que no solo la lengua y el derecho, sino todas las instituciones sociales se forman a través de un proceso de dessemanticización y de suspensión de la praxis concreta en su inmediata referencia a lo real. Así como la gramática, produciendo un hablar sin denotación, ha aislado del discurso algo así como una lengua, y el derecho, suspendiendo el uso y los hábitos concretos de los individuos, ha podido aislar algo así como una norma,

en todo ámbito el paciente trabajo de la civilización procede separando la praxis humana de su ejercicio concreto y creando de este modo ese exceso de la significación sobre la denotación que Lévi-Strauss reconoció antes que nadie. El significante excedente —este concepto guía de las ciencias humanas del siglo XX— corresponde, en este sentido, al estado de excepción, en el cual la norma está vigente sin ser aplicada (Agamben 2004: 78).

Si bien la analogía no puede ser completa e incluso contiene algún elemento forzado —pues la idea de excepción no resulta fácilmente aplicable a una lengua— nos pone en la pista de lo que la sostiene: que entre una regla y su aplicación a veces acontece una vacilación, al punto que se requiere un acto, una decisión que anude nuevamente la instancia normativa y la regularidad que pretendidamente se le subordina.

Sin embargo, es en virtud de la posibilidad permanente de que surja la incertidumbre e incluso advenga una situación indecidible, que se desenmascara la fragilidad de todo orden normativo y su necesidad de apoyarse en regularidades tramadas en el seno de la vida comunitaria. (Recuérdese que primero fue el castellano y luego la gramática de Antonio de Nebrija, y no a la inversa).

La principal fuente filosófica para la formulación y el desarrollo de esta cuestión son las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein¹. Asumiremos que el argumento que se presenta en esa obra, atañe antes a la semántica que a problemas acerca de criterios o aun de accesibilidad cognoscitiva. Es decir, no se trata de que no seamos capaces de determinar *nosotros* la norma a la que responde, en cada caso, un trozo de lenguaje cualquiera, sino del hecho de que toda norma de significado subdetermina su instancia de aplicación, la que permanece abierta a la contingencia y aun a la arbitrariedad de las interpretaciones.

Volviendo a la analogía planteada por Agamben, diremos que la fuerza normativa de la regla se manifiesta cuando sobreviene una especie de estado de excepción en su aplicación. Y bien, el problema filosófico, al extremar sus consecuencias, desemboca en esa situación

crítica en la cual los sentidos, las denotaciones y, en general, las asignaciones de valor vacilan.

Podemos generalizar nuestro uso «metafilosófico» del llamado argumento del «seguir una regla» de Wittgenstein, afirmando que el paso filosófico constituye una intervención semántica que impacta críticamente sobre el pretendido saber —incluido el saber práctico de la lengua— en el seno del cual opera. En esta concepción entonces, la filosofía es analítica, crítica y escéptica.

La tarea de la filosofía es doble: ejerce su crítica tanto sobre los órdenes de sentido y saber instituidos en el seno del conocimiento, de la vida social, de la política y de la cultura, como sobre sí misma cuando deriva en sistematizaciones especulativas que pretenden alcanzar el referido «comienzo desde El Comienzo». Las grandes visiones que la filosofía nos ha legado a lo largo de su historia son un reservorio inagotable de «filosofemas», pero también de instrumentos críticos poderosos.

Se ha hablado *ad nauseam* de la muerte de la filosofía. Y si el paso filosófico, con su gesto de comedia en el sentido apuntado más arriba, desnuda la contingencia y fragilidad de lo humano como tal, mal podría pretender que su régimen sea el de lo necesario. Pudo no haber ocurrido; podría cesar de acontecer. Pero si su rigor analítico y crítico y aun sus «ficciones» funcionan —al punto que hasta los Estados invierten dinero para mantener filósofos—, es que el juego es eficaz, real de múltiples formas.

El filósofo ha de mantener viva en su palabra la visión que lo anima. La luz a la que debe ordenar que aparezca, y que bien podría identificarse con la idea, no puede provenir sino del lenguaje, que es una virtualidad infinita de la lengua en la que se ha constituido como hablante. La experiencia que cuenta en esa transmisión luminosa y creadora, tiene por objeto un límite. Y si este límite se expresa en una paradoja, es porque dice allí donde no se puede decir.

El cultivo de la paradoja es a veces juego frívolo, pero no por naturaleza. Por el contrario, me atrevo a seguir en este punto a

Vogelmann, quien escribió que la paradoja es el guardián insobornable de las puertas de la verdad, y que una verdad que no puede ser transmitida en una paradoja no es una verdad verdadera.

Si se quiere tener a mano un resultado filosófico concreto como ejemplo, cabe remitirse nuevamente a la obra de Wittgenstein, ya que toda ella se constituye como la paradoja de una comunicación conceptual más allá de la esfera del sentido, esto es, en la afirmación de la necesidad del sinsentido para dar cuenta de la experiencia del límite del lenguaje.

Pero hacer la experiencia del lenguaje es hacer a la vez y por lo mismo la del no lenguaje o, si se prefiere, la de dos modos del lenguaje: aquel en el que la palabra se invisibiliza en la idea y ese otro en el que, por el contrario, se hacen visibles conjuntamente el lenguaje y la idea, brillando la expresión en las formas a las que se consagra. (En este punto es interesante recordar que el propio Wittgenstein afirmó que debía poetizarse la filosofía, pero que él no había podido, aunque yo creo que sí pudo, si bien de una manera indirecta o velada).

Podemos distinguir entre dos modalidades de la filosofía, según la misma se haga cargo o no de su materialidad lingüística, en la que, por otra parte, radica su potencialidad poética y ensayística. Sin embargo, no cabe quedarse en este esquema dicotómico, pues buena parte de los textos filosóficos mayores están repletos de connotaciones míticas, poéticas, en fin, literarias. Lo común a estas variantes expresivas es la aceptación de los recursos retóricos de la lengua para hacerse de la idea, ¿y qué filosofía puede renunciar enteramente a ellos?

Si la filosofía son los problemas filosóficos, *veamos* el problema filosófico más de cerca. Consideraremos al problema filosófico en su escenificación como una especie de *monstruo*. Atrevámonos a mirar al monstruo cara a cara sin dejar de interrogarnos, socráticamente, qué es lo monstruoso del monstruo.

En su trabajo aún inédito justamente titulado «Lo monstruoso», Santiago Garmendia ensaya una aproximación a Wittgenstein a partir

del significado de *monstruo* y viceversa, partiendo de las acepciones encontradas en los diccionarios de la RAE y el etimológico de Joan Corominas. En resumen, de la primera fuente Garmendia extrae el sentido de lo monstruoso como lo anormal, lo que cuestiona a o se desvía de la norma, mientras que de la segunda deriva la idea de que esa anormalidad es un prodigio que nos advierte de un mal augurio, con una carga de amonestación de los dioses por una falta cometida.

Ampliando y complejizando las significaciones, recogemos en lo monstruoso la imagen de una *aparición* anormal, deforme, pero también prodigiosa y enigmática, dada al desciframiento. Es decir, que no hay monstruosidad sin forma y sin que se comunique un mensaje a partir de un juego de semejanzas y desemejanzas entre lo con-forme y lo de-forme.

Y bien, los problemas filosóficos serían monstruos porque deforman el uso del lenguaje normalizado, pero también son nuestra chance de hacer la experiencia de los límites entre el sentido y el sinsentido, en las múltiples figuraciones provocadas por las preguntas filosóficas.

Pero para que la monstruosidad se haga visible y pueda desenvolver sus prodigios, se requiere reconducir el fantasma conceptual subyacente —el que triunfa sobre el filósofo cuando este lo convierte en teoría—, al amasijo de deformaciones que actuaron sobre y a expensas del lenguaje fluyente de la práctica lingüística, inserta en la *forma de vida*.

El trabajo clínico-crítico es eficaz en liberar al monstruo, haciéndolo comparecer frente al filósofo, en lugar de dejarse embaucar por la mascarada de inocencia con la que se presenta en la especulación de los grandes sistemas, o peor aún, en las mediocres versiones que pululan en el sentido común naturalizado.

Este es el efecto destructivo de la crítica filosófica. Si quisiéramos ir más allá, no de regreso al universo falsamente bucólico de las habladurías de la mala metafísica, que no se hacen cargo de sus

monstruos, sino en compañía de estos amenazadores prodigiosos, ¿adónde iríamos a parar y con ayuda de qué recursos?

Un relato zen dice: «Antes de aprender el zen montañas y ríos son eso, montañas y ríos; mientras aprendemos el zen, montañas y ríos dejan de serlo; luego, cuando adquirimos el zen, las montañas vuelven a ser montañas, y los ríos, ríos». Podemos reemplazar «zen» por «filosofía» e interpretar que el estadio intermedio es el del filósofo crítico luchando con la deformación producida por el problema filosófico, que ha provocado que montañas y ríos —símbolos aquí de lo dado en la naturalidad del mundo-lenguaje sin filosofía—, perdieran su realidad y fisonomía sin ganar ninguna nueva.

Luego del trabajo clínico-crítico aparentemente regresamos a la situación originaria, pero ¿es en efecto así? Sí y no, conviene responder, en el mejor espíritu taoísta-budista. Si se trata de *lo que hay*, en verdad no tenemos más que lo que teníamos, no la «idea de montaña» y «la idea de río», pero tampoco ninguna otra variante filosófica, todas ellas monstruosas en el mal sentido, podríamos decir, pues lo mismo da que pretendamos ahora que las cosas mismas son ideas, datos sensoriales, copias, o lo que fuere.

Si algo ha cambiado no está en ese nivel, sino en el modo en que nos relacionamos, o más directamente, en nuestra experiencia, a través de la cual podemos, *por primera vez*, ver la montaña *como* montaña y el río *como* río. He allí el sentido último del paso filosófico: acceder a una visión suscitada en virtud del problema filosófico, que nace de la transgresión de la ley del sentido, para así reconducir las energías del prodigio del lenguaje hacia la idea.

La lección que recogemos aquí es que no debemos pretender construir nuestros edificios filosóficos como si partiéramos desde la nada, libres de todo material dudoso (piénsese en Descartes). Porque por ese camino a lo más que podemos aspirar es a erigir una Torre de Babel que artificialmente se presenta como lenguaje universal, cuando sabemos que su destino es derrumbarse en la pluralidad de las lenguas, que el soberbio engaño había ocultado.

Ocurre que esos materiales solo se vuelven monstruosos cuando los encerramos en nuestras teorías, obligándolos al monolingüismo estéril que no les reconoce su lugar de origen, tan auténtico como las piedras más pulidas de nuestra construcción. Por el contrario, debemos dejar que los monstruos que supimos conseguir con nuestra creatividad desarrollen su potencia apareándose a lo que es monstruo por naturaleza, no por artificio².

Para concluir, digamos que el paso filosófico, quizá hoy como siempre, por el camino de sus potencialidades críticas, se vuelve decididamente creativo, instituyéndose no en El Comienzo, pretendiendo haber dado con el fundamento, sino multiplicando los recomienzos. Tanto más ricos y potentes serán estos recomienzos cuanto mayor sea la entrega por la que la filosofía se arriesga a arrojar los monstruos artificiales de su laboratorio histórico en las aguas de la lengua, para que encuentren en su seno sus monstruos naturales, a fin de que su apareamiento multiplique esos singulares peces, que serán otros tantos singulares panes.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2004), *Estado de excepción*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
Cabanchik, Samuel M. (2010), *Wittgenstein. Una introducción*, Buenos Aires: Quadrata.
Gaos, José (1958), *Confesiones profesionales*, México: FCE.
Graham, Angus Charles (2012), *El Dao en disputa*, México: FCE.
Levinas, Emmanuel (1996), *Cuatro lecturas talmúdicas*, Madrid: Riopiedras.
Rosenzweig, Franz (1994), *El libro del sentido común sano y enfermo*, Madrid: Caparrós.
Russell, Bertrand (1976), *Retratos de memoria*, Madrid: Alianza.
Wittgenstein, Ludwig (2021), *Investigaciones filosóficas*, 2.^a ed., Madrid: Trotta.

* Conicet, Argentina.

1. El punto culminante de la argumentación, que se desarrolla a través de muchas de las secciones que componen la obra, se encuentra en los párrafos 198 a 202. Aquí no cabe reponer el tratamiento del argumento en toda su complejidad. Remito al lector a consultar la fuente y el libro de mi autoría en las referencias bibliográficas. Me limito a recordar la conclusión, que resumo así: la *normatividad del significado es un aspecto de su normalidad*, es decir, solo hay significado porque hay normalización y solo hay normalización porque al volverse un hablante de un lenguaje, uno queda constreñido a una práctica cuya forma de vida básica consiste en reconocer y aplicar reglas. ¿Determinan necesariamente estas reglas sus aplicaciones? Esta pregunta puede ser interpretada como un vínculo interno o uno externo entre las reglas y sus aplicaciones. En el primer sentido, una aplicación de una regla contará como correcta si y solo si cumple con el contenido necesario de lo que la regla prescribe. Es decir, si sumo dos a dos, no puedo sino obtener cuatro. Si no lo obtengo, o cometí un error o no seguí la regla de la suma, sino cualquier otra. Ahora bien, si se insiste en preguntar de dónde obtiene la regla su fuerza normativa, la pregunta es externa al vínculo entre norma y aplicación. Lo que se quiere es fundar la normatividad de la norma como tal, inquisición que claramente termina en círculo, regresión infinita o detención arbitraria del camino regresivo. En lugar de aceptar cualquiera de estas opciones, lo que ha de hacerse es rechazar la búsqueda de este fundamento ulterior, pues nada sino la forma de vida misma ha otorgado fuerza normativa a la norma. Lo único que podemos intentar responder aún es cómo la forma de vida hace esto, cómo se conforma la vida, cuál es la condición misma de que haya lenguaje, indagación abierta a especulaciones, filosofemas o incluso mitologemas, si se permiten estas expresiones.

2. Sobre la presencia de monstruos en la filosofía —y su condición paradójal—, no puedo resistirme a compartir aquí este pasaje de las memorias de Bertrand Russell: «Mi raro parque zoológico incluía a monstruos muy extraños —como la montaña de oro y el actual rey de Francia—, monstruos que, aunque recorrían mi zoo a su sabor, poseían la propiedad singular de su no existencia» (Russell 1976: 47). A esta galería de monstruos denunciados y eliminados se sumaron sus adorados números, las clases y hasta las proposiciones, sin que ya nada los reemplazara más que «lenguaje reificado», por así decir, en última instancia, *formas de hablar*. Sin embargo, Russell llegó a escribir varios cuentos después de que prácticamente abandonara el núcleo de su filosofía, ese por el cual se volvió justamente un clásico. En uno de esos cuentos, «La pesadilla del matemático», los números se presentan como un conjunto de molestos personajes amenazantes, vociferantes y arbitrarios frente al matemático, que se los saca de encima cuando los reduce a convención. Pero, cabe preguntarnos, ¿cuándo ganan la partida y, sobre todo, cuándo lo hace el matemático? ¿En el giro convencionalista empobrecedor —y difícilmente sostenible—, o cuando disfrutaban de la vitalidad y la lozanía del realista que fue Russell? Quizá su existencia final, la de personajes de ficción cuya vida transcurre en una narración cuasi ensayística, sea su momento de mayor gloria.