

ISSN online (en trámite)

ISSN (impreso) 1514-6049

Año 20 - número 1 - 2018

erasmus
Revista para el diálogo intercultural

Filosofía política: entre las propuestas normativas y la facticidad

Compilador: Jorge R. De Miguel

Prólogo

Artículos

Nicolás E. Alles

¿Democracia epistémica o epistocracia del demos?

Jorge R. De Miguel

Estado, Constitución cosmopolita y gobernanza global

Augusto N. Dolfo

¿Hacemos un trato? Hume y el desafío a la autoridad política y legal del contractualismo

Fernanda Flores

Deber y motivación en la teoría prescriptivista: reflexiones acerca del cumplimiento del deber desde los aportes de la ética analítica

Guillermo Lariguet

¿A la política debe importarle la verdad moral?

Roxana Prósperi

Algunas reflexiones sobre las funciones de la Universidad en el enfoque por competencias

Artículos sueltos

Guillermo Lariguet

Un breve examen filosófico de la trilogía literaria de Philip Pullman: la materia oscura

Reseñas

Andrés L. Rolandelli, Carl Schmitt y la deriva moderna, Rosario, Del Revés, 2014. ISBN 978-987-29098-8-8 (*Augusto Dolfo*)

© erasmus. Revista para el diálogo intercultural
La revista científica semestral de la Fundación ICALA
ISSN: Versión impresa - 1514-6049
ISSN online: en trámite
<http://www.icala.org.ar/erasmus/erasmus.html>

Índice

Prólogo 5 - 6

Artículos

Nicolás E. Alles

¿Democracia epistémica o epistocracia del demos? 7 - 34

Jorge R. De Miguel

Estado, Constitución cosmopolita y gobernanza global 35 - 50

Augusto N. Dolfo

¿Hacemos un trato? Hume y el desafío a la autoridad política
y legal del contractualismo 51 - 72

Fernanda Flores

Deber y motivación en la teoría prescriptivista: reflexiones acerca
del cumplimiento del deber desde los aportes de la ética analítica 73 - 96

Guillermo Lariguet

¿A la política debe importarle la verdad moral? 97 - 132

Roxana Prósperi

Algunas reflexiones sobre las funciones de la Universidad
en el enfoque por competencias 133 - 146

Artículos sueltos

Guillermo Lariguet

Un breve examen filosófico de la trilogía literaria
de Philip Pullman: *La materia oscura* 147 - 167

Reseña

Andrés L. Rolandelli, *Carl Schmitt y la deriva moderna*, Rosario, Del Revés, 2014.
ISBN 978-987-29098-8-8 (Augusto Dolfo) 169 - 172

PRÓLOGO

Desde distintos puntos de vista, los trabajos que se agrupan en este volumen tratan de responder interrogantes fundamentales en la teoría ético-política contemporánea. Giran en torno de las diversas perspectivas filosóficas que motivan la convivencia democrática y su impacto sobre la vida moral, la autoridad y la obligación de obedecer, la condición del ciudadano y los nuevos horizontes políticos y jurídicos. Estas temáticas y sus autores se integran en el proyecto de investigación CAI+D sobre “Presupuestos ético-políticos de la democracia: discusiones modernas y contemporáneas”, desarrollado en la Facultad de Humanidades y Artes y subsidiado por la Universidad Nacional del Litoral. Se reconoce que, en un contexto de pensamiento posmetafísico, y en la medida en que ya no es posible hacer depender la democracia de principios supra históricos, incompatibles con el valor de la diversidad cultural, la reflexión filosófica debe orientarse, entre otros aspectos, hacia sus presupuestos morales, las condiciones que debe reunir la deliberación pública y el tipo de legitimidad y de racionalidad que se requieren en una sociedad libre e igualitaria. En ella, tanto la inclusión y el pluralismo, como el disenso y el conflicto, son cuestiones ineludibles en la vida práctica.

En tal contexto de problemas, se han querido resaltar algunas cuestiones atinentes a una filosofía política normativa, en particular, la relación entre política democrática, verdad, motivación moral, educación ciudadana y gobernanza global. La pregunta acerca de si a la política debe importarle la verdad moral, que da título al trabajo de Guillermo Lariguet, es un indicador de la necesidad de repensar el liberalismo ético igualitario, y recuperar, bajo nuevas premisas, el realismo moral, que ha sido asociado, frecuentemente, con la intolerancia. Para el autor, el descubrimiento de hechos morales por una moral reflexiva madura contribuye a fortalecer la vida democrática.

A su vez, el alcance del valor epistémico de la democracia, así como los riesgos de un planteo maximalista del mismo, son analizados por Nicolás Alles en “¿Democracia epistémica o epistocracia del demos?”. Aun reconociendo que de la deliberación democrática resulta un progreso cognitivo en los ciudadanos, que los dota de mejores condiciones para alcanzar acuerdos más justos, cabe reflexionar sobre la justificación de los criterios epistémicos de legitimidad en la deliberación, y, por tanto, su contribución a la motivación moral de las decisiones políticas.

Una estrategia teórica vivamente discutida en la filosofía contemporánea del Derecho internacional es la que se considera en el artículo a mi cargo, “Estado, Constitución

cosmopolita y gobernanza global”. En él, se busca reflexionar en torno a la gobernanza global en un contexto post-hegemónico, sosteniendo una interpretación constitucional del Derecho cosmopolita, superadora de la visión puramente realista de las relaciones entre los diversos agentes globales.

Augusto Dolfo, en “¿Hacemos un trato? Hume y el desafío a la autoridad política y legal del contractualismo”, reinterpreta las críticas tempranas del filósofo escocés a las doctrinas pactistas de Locke y Hobbes. En particular, muestra que la visión humeana pone en tela de juicio la justificación que proponen estos últimos de la autoridad y la resultante obligación de obedecer para el ciudadano, cuyo consentimiento queda expuesto a severas objeciones teóricas.

En su trabajo “Algunas reflexiones sobre las funciones de la Universidad en el enfoque por competencias”, Roxana Prospero aporta una reflexión crítica sobre la función social de la Universidad, que impacta en la formación del ciudadano democrático. Es que su integración en la llamada “sociedad del conocimiento” por vía de la adaptación a las exigencias del mercado laboral no debería postergar, ni mucho menos eliminar, su obligación moral de ser agentes de transformación de la realidad económico-social en la que se encuentran.

Por último, el texto de Fernanda Flores, sobre “Deber y motivación en la teoría prescriptivista” analiza algunas tesis filosóficas de Hare que configuran los juicios de deber y su conexión con la motivación para la acción. La autora resalta que, en el prescriptivismo, dicha noción de deber engloba la obligación política como una obligación moral atribuida a los agentes en su calidad de ciudadanos.

En consecuencia, desde ángulos diversos, los textos reseñados pretenden interpretar críticamente múltiples aspectos del sustento ético-político de nuestras sociedades democráticas, en la creencia de que los desafíos que las acechan pueden ser reconducidos y superados en el marco de instituciones cada vez más libres e igualitarias.

Jorge R. De Miguel
jrdemiguel51@gmail.com

¿DEMOCRACIA EPISTÉMICA O EPISTOCRACIA DEL DEMOS?

Nicolás E. Alles

e-mail: nicolas.alles@gmail.com

Resumen

En este artículo defenderé la tesis según la cual un planteo maximalista de la democracia epistémica podría recaer en alguna forma de epistocracia. Para dar cuenta de esto tomaré como ejemplo el trabajo de Hélène Landemore. Por último, destacaré algunas de las implicancias de planteos como éste para problemas como el de la motivación moral aplicada a las decisiones políticas.

Palabras clave: motivación moral, democracia epistémica, epistocracia, cognitivismo político.

Abstract

In this article, I will defend the thesis that a maximalist approach to epistemic democracy could fall back on some form of epistocracy. I will take Hélène Landemore's work as an example to illustrate this. Finally, I will highlight some of the implications of approaches such as this for problems such as moral motivation applied to political decisions.

Key words: moral motivation, epistemic democracy, epistocracy, political cognitivism.

Zusammenfassung

In diesem Artikel werde ich die These verteidigen, dass ein maximalistischer Ansatz einer epistemischen Demokratie in eine Form von Epistokratie zurückfallen könnte. Dies möchte ich am Beispiel von Hélène Landemore verdeutlichen. Abschließend werden einige der Auswirkungen derartiger Ansätze

auf Probleme wie die moralische Motivation bei politischen Entscheidungen hervorgehen.

Schlüsselwörter: moralische Motivation, epistemische Demokratie, Epistokratie, politischer Kognitivismus.

Original recibido: abril de 2018

aceptado: mayo de 2018

Nicolás E. Alles, es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Actualmente se desempeña como becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Es docente-investigador en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral.

1. El cognitivismo político y los desafíos de las teorías epistémicas de la democracia

Imaginemos los siguientes escenarios. Primer escenario: mediante una resolución ministerial se acepta la posibilidad de utilizar un determinado pesticida aún a sabiendas de que su uso es riesgoso para la salud tanto de los operarios como de las familias que viven en las inmediaciones de donde se aplicará; por lo tanto, es esperable un número considerable de casos de enfermos a causa de la exposición a tal químico. Segundo escenario: los diarios informan sobre un conjunto de nuevas disposiciones del Ministerio de Salud, según las cuales, el calendario de vacunación fue ampliado y cubre ahora vacunas que antes no eran obligatorias. Frente a estos casos, las probabilidades de erradicar algunas enfermedades son ahora más altas que antes. La pregunta que podemos hacernos y que domina en gran parte nuestras discusiones políticas es la siguiente: ¿son estas decisiones buenas o malas? O, en términos más concretos, ¿hay decisiones mejores o peores que éstas? En casos como los referidos, no es posible pensar una evaluación de dichas medidas sin el auxilio de disciplinas que portan un conocimiento específico sobre los distintos aspectos de nuestra realidad circundante.

Esta cuestión nos lleva a plantear algunos interrogantes teóricos que ponen en relación el conocimiento con la política: ¿una política puede ser evaluada de la misma manera que evaluamos la corrección de un cálculo, o la precisión de una teoría científica? ¿Es posible postular decisiones mejores que otras? ¿En base a qué criterio? Hay quienes desestiman esas preguntas argumentando que mezclan dimensiones inconmensurables: el conocimiento nada tiene que hacer en política o la política no puede ser reducida a un mero cálculo de variables. Esta posición, que algunos identifican con el realismo, considera que lo fundamental en la política es la decisión, la cual no puede ser aprehendida en términos de corrección o no corrección.

Sin embargo, esta posición parece enmudecer frente a los ejemplos expuestos más arriba y a la pregunta acerca de si tomar esas resoluciones ha sido o no una buena decisión. Frente al realista podemos afirmar dos cuestiones. En primer lugar, en política no toda decisión vale lo mismo y afirmar que lo esencial es la instancia de la decisión se parece a una trivialidad. En segundo

lugar, la complejidad de los asuntos políticos contemporáneos implica necesariamente la incorporación de instancias de conocimiento en el proceso mismo de la toma de decisiones. Las cuestiones ambientales o de salud son apenas dos ámbitos en donde el conocimiento debe informar a las decisiones allí tomadas.

En este trabajo me dedicaré a presentar una posición contraria a la del realista, una posición que admite la posibilidad de incorporar la dimensión cognoscitiva a la política. Esta posición es desarrollada por Hélène Landemore y se denomina cognitivismo político. Su tesis central afirma que en política hay ocasiones en las que es posible admitir respuestas mejores y respuestas peores que otras, e incorporar el conocimiento puede ser una herramienta que podría ayudar a dar con esa respuesta. Esta tesis es, a su vez, plausible de diferentes interpretaciones, en particular dos: una débil y otra fuerte. Según la primera, el cognitivismo político no asume que todas las cuestiones políticas tengan una decisión correcta o incorrecta; asume, mejor, que en política podemos encontrar respuestas mejores y peores, no verdades definitivas. La versión fuerte del cognitivismo considera que las decisiones a las que se llega constituyen un estándar de corrección.

Hasta aquí solo he mencionado que el cognitivismo político es una posición que admite la incorporación del conocimiento a la política y que existen diversas formas de interpretar la manera de incorporarlo. Sin embargo, hasta ahora no dijimos nada sobre la forma de incorporar ese conocimiento a la práctica política. ¿Existe una relación privilegiada entre el conocimiento y un régimen político en particular? En el caso de Landemore su consideración del cognitivismo se inserta en un modelo particular de democracia. Esta autora presenta un modelo epistémico de democracia que atiende a la cuestión del conocimiento en política y piensa que la democracia puede aportar mejores decisiones que cualquier otro régimen. Sin embargo, ésta no es la única forma de entender la relación entre conocimiento y poder; también existe otro modelo, que describiremos con más detalle en el apartado siguiente, que se denomina epistocrático y sostiene que sólo unos pocos están en posesión del conocimiento que llevaría a tomar mejores decisiones. Por lo tanto, estos pocos deberían tomar esas decisiones.

A primera vista, las diferencias entre un planteo democrático epistémico y otro epistocrático parecen claras. Sin embargo, si atendemos al modelo de

Landemore es posible advertir que en aspectos centrales no se encuentra tan alejado de la epistocracia. La tesis que defenderé aquí sugiere que existen elementos en el modelo democrático de Landemore que nos permiten sospechar en él una forma diferente de epistocracia, a la que denominaré epistocracia del demos, la cual representa inconvenientes no menores que las formas tradicionales de entenderla.

2. La superioridad epistémica de la democracia

Si atendemos a distintos momentos de la historia del pensamiento político, podremos observar que el problema de la relación entre política y conocimiento que describimos en la sección anterior tuvo algunas formulaciones anteriores. Aquí presentaremos sólo dos a las que denominaremos, el modelo elitista y el modelo democrático. Estas dos posiciones conllevan implicancias políticas que son del todo diferentes. Aquí las describiremos en sus puntos más básicos y perfilaremos la idea que en ellas pueden encontrarse sobre la capacidad epistémica de los ciudadanos para la participación política. Como veremos más adelante, el modelo basado en la perspectiva democrática representa una ventaja en términos de conocimiento sobre la perspectiva de corte elitista.

El modelo elitista se basa en la idea según la cual los más capacitados intelectualmente pueden tomar las mejores decisiones políticas. Por lo tanto, los más capacitados intelectualmente deben tomar las decisiones políticas. Este modelo se expresa sobre todo en el diálogo platónico *República*. Allí los más capacitados intelectualmente son los filósofos, quienes luego de un arduo y largo período de formación son obligados a hacerse cargo de las cuestiones públicas. El vínculo entre conocimiento y poder ha sido modulado de diferentes maneras a lo largo de la historia, siendo la de Platón la primera formulación clara en favor de un gobierno de los expertos, lo cual implica, de manera evidente, un déficit democrático: los ciudadanos son relegados de la vida política.

El modelo elitista supone una concepción del ciudadano entendido como irracional e ignorante, y por lo tanto, incapaz para la participación en la toma de decisiones políticas. La irracionalidad, de la que habla al menos Platón (y tal vez Kant), viene dada por el efecto que las pasiones ejercen en el juicio de los hombres; un ciudadano sujeto a las pasiones violentas no tiene una opinión

imparcial y justa sobre los asuntos comunes, sino que se ve arrastrado por esos afectos. La ignorancia que este modelo le achacaría al ciudadano tiene que ver con un desconocimiento de las cuestiones políticas, algo en lo que coincidirían Platón y Joseph Schumpeter. Esta situación que ya era preocupante en tiempos de la Grecia clásica resulta ahora más acuciante todavía: la complejidad de los asuntos sobre los que se deben tomar decisiones políticas crece geoméricamente y los ciudadanos no siempre están en condiciones de afrontar esos desafíos.

Un elitista puede respaldar su punto presentando los siguientes ejemplos. En referencia a la irracionalidad de los agentes puede recordar que la intromisión de las pasiones en política fue la responsable del apoyo a los extremismos políticos del siglo XX. Y en referencia a la cuestión de la ignorancia puede demostrar que un ciudadano medio consultado frente a las causas de la crisis financiera del 2008 sólo atinará a responder trivialidades demasiado generales sobre el funcionamiento del sistema capitalista contemporáneo. De esta manera, nuestro elitista imaginario –quizás basándose también en las famosas analogías de corte platónico entre el profesor de gimnasia y el atleta (Platón, 2007)– dirá que frente a estas situaciones, sólo los expertos deberían estar al mando de las cuestiones políticas. No extraña que el modelo elitista esté tan cercano a posiciones conservadoras.

El modelo democrático, por su parte, se basa en la idea del *conocimiento colectivo*. Según ésta, la mayor diversidad en la deliberación de los ciudadanos permite alcanzar un grado mayor de inteligencia, mayor incluso que la de los expertos. Por lo tanto, las decisiones políticas deben ser tomadas por el grupo más diverso posible de ciudadanos. Esta posición es conocida como el *argumento de la sabiduría de la multitud* (Waldron, 1995) y es presentado por Aristóteles en el capítulo onceavo del libro tercero de la Política. Todas las versiones epistémicas de la democracia posteriores comparten un aire de familia y trabajan sobre el supuesto de que alguna forma de conocimiento colectivo es lo que garantiza tomar la decisión correcta. Autores como Jean-Jacques Rousseau, John Stuart Mill o John Dewey, con claras diferencias entre ellos, por supuesto, admiten una lectura epistémica en este sentido.

¿Significa acaso que el modelo basado en el conocimiento colectivo y el modelo elitista tienen una concepción diametralmente opuesta del ciudadano y

su participación en la política? No necesariamente. Una concepción opuesta a la elitista negaría la irracionalidad y la ignorancia; negar estas instancias a la luz de la evidencia que nos proveen las disciplinas que se encargan del estudio del comportamiento es, por lo menos, irrazonable. Digamos simplemente que el modelo democrático no niega la irracionalidad ni la ignorancia de los ciudadanos, sino que tan sólo considera que éstas no afectan permanentemente el juicio de los ciudadanos. Es cierto que los ciudadanos pueden, en ocasiones, ser irracionales e ignorantes, pero también es cierto que, en ocasiones, pueden no serlo. Justamente, esta posibilidad de pensar que la ignorancia y la irracionalidad, aunque más no sea en ocasiones, pueden ser evitadas es lo que fundamenta la idea de un conocimiento colectivo formado a partir de la interacción de los juicios individuales en una práctica participativa.

Para la posición democrática, existen diversas formas de participación, de las que se suelen destacar dos: la agregación y la deliberación, representadas en la votación y en el debate, respectivamente. Aunque ambas pueden encarnar propiedades epistémicas, lo hacen de manera diferente, y es en la deliberación donde más claramente puede apreciarse este aspecto, ya que ésta no implica una mera sumatoria de juicios preexistentes, sino que conlleva la posibilidad de la modificación de las opiniones originales, anteriores a la deliberación, mediante el intercambio de argumentos. De esta manera, el modelo del conocimiento colectivo matiza el elitismo epistémico del modelo anterior al cuestionar la ineluctabilidad de la irracionalidad o de la ignorancia, y al sugerir que los ciudadanos pueden, en condiciones propicias, aprovechar las capacidades epistémicas inherentes a las distintas formas de participación.

Ahora bien, podemos preguntarnos, ¿son estos dos modelos, el elitista y el democrático, iguales en términos de su capacidad epistémica? La respuesta es no. Pero, antes de abordar las razones que justificarían dicha respuesta, me detendré un momento en la idea de capacidad epistémica. ¿Qué significa que la democracia pueda conocer? O en todo caso, ¿qué significa conocer para la democracia? Tal como vimos al inicio de la primera sección de este artículo, es posible suponer escenarios en donde las decisiones pueden ser consideradas mejores o peores en virtud de diferentes criterios, y esto implica no sólo conocer hechos, sino también criterios y valores a partir de los cuales juzgar esos hechos. Sobre estos hechos y valores es posible suponer un conocimiento que nos

permita evaluarlos. Las perspectivas epistémicas de la democracia sostienen que la participación de los ciudadanos pueden contribuir decididamente a este conocimiento mediante las diferentes formas de participación que mencionamos más arriba: la agregación o la deliberación. Esto opera sobre el supuesto de que la participación política no es sólo la expresión de una determinada voluntad a favor o en contra de opciones específicas, sino también la expresión de un saber que contribuye a un conocimiento colectivo sobre aquello que se pretende decidir; este conocimiento podría contribuir a llegar a mejores decisiones.

Quizás ahora podamos responder las preguntas que formulamos antes. Que la democracia pueda conocer significa que la discusión entre ciudadanos libres e iguales es una forma a través de la cual se pone en juego el conocimiento que cada uno de estos ciudadanos puede aportar contribuyendo a configurar una imagen más compleja, más rica y más plural del asunto en cuestión. La discusión podría, de esta manera, ayudar a aumentar el conocimiento sobre un asunto, y al mismo tiempo contribuir a evitar errores lógicos o fácticos (Nino, 2003). Esta construcción plural del conocimiento reporta una ventaja decisiva sobre el modelo elitista. La pluralidad de los puntos de vista puede evitar una limitación inherente a los sujetos tomados individualmente o a los grupos demasiado uniformes y pequeños: los sesgos.

Una persona (o un grupo muy uniforme) que no es desafiada en sus opiniones o convicciones tiende naturalmente a no considerar otros puntos que contradigan esas opiniones y convicciones dando lugar a sesgos confirmatorios. Es, justamente, este punto el que representa una ventaja de la perspectiva democrática por sobre la opción elitista. Una discusión democrática e inclusiva tiene muchas más chances de evitar estos sesgos de lo que puede hacerlo el enfoque elitista. En este sentido, el modelo democrático reviste una superioridad epistémica en relación con su modelo rival al evitar una de sus principales limitaciones.

El trabajo de Landemore se inscribe en esta tradición de demócratas epistémicos y sostiene que la democracia es un procedimiento de toma de decisiones que aprovecha la inteligencia colectiva de los ciudadanos de maneras que, bajo las condiciones propicias, puede hacer de la democracia una opción superior epistémicamente que regímenes como la regla de uno o de unos pocos (Landemore, 2013: 1-2). De esta manera, la democracia constituye un

procedimiento de toma de decisiones que puede ser mejor que cualquier alternativa no democrática, ya sea un consejo de expertos o un dictador benévolo (Landemore, 2013: 3). En particular, este punto resulta un aspecto problemático y en el que no todos los teóricos de la democracia epistémica parecen coincidir. Landemore parece sugerir una superioridad *absoluta* y no *relativa* de la democracia en términos de capacidades epistémicas. Es lo que en su planteo aparece bajo el nombre de interpretación *maximalista* del argumento epistémico. Como veremos luego, este punto puede llevar a algunos problemas. En lo que sigue, analizaremos con más detalle los distintos elementos que constituyen el planteo general de Landemore y su versión de la democracia epistémica.

3. Landemore y el mecanismo epistémico de la democracia

Hélène Landemore desarrolla su propia versión de un modelo de democracia epistémica y, en ese intento, logra proponer una novedad que diferencia su obra de la de otros autores en la misma tradición. Entre los demócratas epistémicos, es usual encontrar una división entre aquéllos que optan por asignarle propiedades epistémicas a la deliberación (Peter, 2009; Estlund, 2011) y aquéllos que prefieren asignarlas a estrategias agregativas (List y Goodin, 2001). Landemore pretende incorporar las propiedades epistémicas de estos dos mecanismos democráticos, y considera que la dimensión epistémica de la deliberación y de la agregación no son incompatibles, sino que, por el contrario, resultan complementarias. Sin embargo, esta estrategia no resulta, al menos a mi juicio, tan clara ni tan exitosa como nuestra autora supone. Creo que la deliberación termina imponiéndose como una estrategia más potente en términos epistémicos de los que es la agregación, y aunque intenta conseguir un punto medio entre deliberación y agregación, la lectura desde la perspectiva deliberativa hace más interesante el trabajo de Landemore. En este apartado describiré los mecanismos epistémicos que Landemore le adjudica a la democracia y trataré de probar la plausibilidad de esta lectura deliberativa.

La estrategia de nuestra autora es asignar a cada mecanismo propiedades epistémicas específicas que se complementarían en la toma de decisiones. Mientras que la deliberación tiene como función encontrar soluciones a los problemas colectivos, la agregación tiene a su cargo un valor predictivo, ya que

puede predecir cuál de las dos opciones determinadas en la fase deliberativa es la mejor (Landemore, 2013: 147). Comencemos por el mecanismo de la deliberación. El argumento de Landemore es que la deliberación inclusiva es la mejor opción para resolver problemas colectivos. Su perspectiva se basa en tres elementos: a) una reformulación y confirmación empírica del modelo democrático en relación con el conocimiento, b) una concepción de la diversidad cognitiva compatible con c) una concepción de la deliberación democrática inclusiva.

Landemore pretende recuperar y ampliar la perspectiva que en el segundo apartado de este trabajo identificamos con el nombre de modelo democrático en la vinculación entre conocimiento y política. Su proyecto puede ser calificado como un intento de rehabilitar la perspectiva aristotélica representada el argumento de la sabiduría de la multitud a partir de confirmaciones empíricas contemporáneas. Según vimos, es la mayor diversidad de puntos de vista y opiniones entre quienes discuten un tema lo que permite acceder a una ventaja en términos de conocimiento al momento de determinar cuál es la mejor decisión a tomar. Como la misma Landemore se encarga de aclarar, este argumento fue modulado de diferentes maneras por distintos filósofos a lo largo de la historia, pero sólo en tiempos recientes recibió confirmación empírica de parte de los trabajos de los economistas Lu Hong y Scott Page.

Los resultados de las investigaciones de estos autores sostienen que, frente a la resolución de un problema colectivo, la diversidad epistémica resulta decisiva, ya que ésta puede producir un mejor resultado que la habilidad intelectual individual. Si los resultados de estas investigaciones están en lo correcto, esto podría evidenciarse en las asambleas deliberativas, escenarios privilegiados en donde se plantean problemas colectivos. De esta manera, al aumentar la diversidad cognitiva de dichas asambleas se podría producir un conocimiento distinto que permitiría arribar a mejores resultados para dichos problemas. Hong y Page (y también Aristóteles) parecen sugerir que existe una relación proporcional entre la diversidad cognitiva y la cantidad de miembros que participan en la deliberación: mientras más inclusiva sea una deliberación, más diversidad cognitiva habrá, mejor será el conocimiento y, por lo tanto, más chances de resolver de la mejor manera posible los problemas colectivos.

Ahora bien, ¿qué es la diversidad cognitiva? ¿Cuáles son sus características definitorias? Este concepto, central en el planteo de nuestra autora, describe el estado del conocimiento de un grupo en un momento determinado que emerge de los diferentes aportes que cada miembro puede hacer al tratamiento y comprensión de los aspectos que conforman un problema colectivo. Dado un grupo heterogéneamente compuesto y con los mismos objetivos, la diversidad cognitiva de dicho grupo consiste en las diferencias que existen al momento de tratar un problema o asunto. Se trata de cuatro tipos específicos de la diversidad: a) una diversidad de perspectivas (la forma de representar una situación), b) una diversidad de interpretaciones (la manera en la que se categorizan esas perspectivas), c) una diversidad de heurísticas (la manera en la que se generan soluciones a los problemas) y d) una diversidad de modelos predictivos (la manera de inferir causas y efectos) (Landemore, 2013: 102).

Como es posible apreciar, la diversidad cognitiva que Landemore tiene en mente excede por mucho la mera divergencia de opiniones y avanza en un sentido epistémico más profundo. Los elementos reseñados más arriba ponen de manifiesto las direcciones en las que apunta este tipo de diversidad, y si apeláramos a la metáfora médica diríamos que se trata de una combinación entre *diagnóstico* y *tratamiento*. Si atendemos a esos factores veremos que existe una combinación entre las diferentes formas de concebir y conceptualizar un problema colectivo presente (elementos a y b) y de diferentes maneras de proyectar esas soluciones (elementos c y d).

Por último, Landemore propone su propia definición de deliberación, la cual incluye una cuestión no siempre atendida entre los teóricos de esta corriente: un mecanismo de cierre. Esto es, Landemore considera a la deliberación como un proceso de intercambio de argumentos, que debe incorporar una regla de cierre para poner fin a dicho intercambio. Entre los posibles candidatos para este mecanismo de cierre están el “consenso por unanimidad” o también una estrategia sugerida por el sociólogo francés, Philippe Urfalino, conocida como “decisión por no oposición”. En distintos trabajos, pero sobre todo en uno de sus libros más recientes, *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*, Urfalino propone una manera de concluir las deliberaciones, en la cual una propuesta surgida del debate no recibe ninguna objeción o crítica; esta situación es leída como una aceptación implícita. No hay un recuento de opiniones, sino

la constatación de la ausencia de contrapropuestas u objeciones a la propuesta efectivamente formulada. Esta estrategia es conocida también bajo el nombre de “consenso aparente” y es una forma de cierre de la discusión que pretende asegurar una continuidad entre la deliberación y la decisión.

Estos mecanismos, aunque conceptualmente posibles, pueden no ser siempre alcanzables en la práctica concreta, lo cual hace necesario apelar a otros procedimientos de decisión complementarios a la deliberación, como la votación. Este aspecto resulta coherente con un elemento al que hicimos referencia previamente, la pretensión de combinar instancias deliberativas y agregativas en su concepción de la democracia (Landemore, 2013: 93), y además la emparenta con desarrollos más recientes en la teoría deliberativa que insisten en la necesidad de pensar diseños institucionales concretos en donde la votación no aparezca como un mecanismo irreconciliable con la deliberación. En un artículo que bien puede ser leído como un manifiesto de la última generación de teóricos de la deliberación, Jane Mansbridge y el grupo de especialistas más destacados de esta corriente no sólo sostienen que la votación es un procedimiento necesario cuando la deliberación no alcanza para tomar una decisión (Mansbridge et al., 2010: 75), sino que la votación debe ser recuperada en función de una importante virtud: es más inclusiva e igualitaria que la deliberación (Mansbridge et al., 2010: 85). La votación otorga a todos una “voz” por igual.

La definición de deliberación de Landemore se compone de la enumeración de dos tipos distintos de condiciones: condiciones formales, que permiten considerar a un intercambio argumentativo como una deliberación en el pleno sentido de la palabra, y condiciones que este intercambio discursivo debería cumplir para poder aspirar a ser considerado epistémico. En este sentido, Landemore pone de manifiesto que las propiedades epistémicas de la deliberación no vienen dadas per se, sino deben actualizarse a partir del cumplimiento de una serie de requisitos tendientes a aprovechar esa dimensión en particular. No cualquier discusión es una deliberación, y no cualquier deliberación conlleva una dimensión epistémica.

Nuestra autora piensa a las condiciones de la deliberación como funciones que ésta debería poder cumplir. Entre éstas, identifica tres a las que asigna un carácter propiamente normativo, las cuales son: 1) enriquecer la cantidad de

ideas e información disponible, 2) discriminar y separar los buenos argumentos de aquellos malos, y 3) conducir a un consenso sobre la mejor solución o la más razonable (Landemore, 2013: 97). Estas funciones normativas hacen las veces de condiciones necesarias para considerar a un intercambio de argumentos como una deliberación o no. Una discusión que no pretende enriquecer las posiciones en pugna mediante mayor información, o que no pretende discernir y separar los malos argumentos de los buenos y que tampoco apunte a una solución del problema en discusión, no puede considerarse como una deliberación en el sentido que, al menos Landemore, la concibe.

Estas condiciones ayudan a establecer criterios de distinción específicos al momento de determinar lo que puede ser visto (o no) como una deliberación. Una discusión entre un grupo de amigos, por ejemplo, incluso cuando ésta verse sobre cuestiones políticas, no logra ser una deliberación en el sentido reseñado del término al fallar en cumplir algunas de las condiciones mencionadas. Es posible que en cualquier charla informal se dé un enriquecimiento de las ideas e información disponible, e incluso es posible que se plantee una distinción entre los buenos y los malos argumentos en ese intercambio, pero este grupo no tiene en sus manos la instancia de la decisión y por lo tanto, no puede cumplir el tercer requisito. Una discusión informal no es una deliberación política en el sentido pleno de la palabra a diferencia de la discusión que puede encontrarse en un cuerpo legislativo que tiene como función exclusiva conducir a un consenso razonable o, al menos, llegar a una decisión política de carácter vinculante. De la misma manera, fallaríamos en considerar como una deliberación política a un debate parlamentario en el que no haya intercambio de ideas ni discusión de las posiciones propuestas y en el que un partido mayoritario alcance a imponer su posición a través de la disciplina entre sus miembros.

Queda por precisar las condiciones que Landemore piensa que son necesarias para atribuir una dimensión epistémica a una deliberación. El elemento decisivo que una deliberación debe tener para explotar la dimensión epistémica es el de la diversidad cognitiva, la cual viene posibilitada a su vez por la inclusión que admite una deliberación. El argumento de Landemore afirma que mientras más grandes son los grupos que deliberan, más chances hay de que sean diversos desde el punto de vista cognitivo (Landemore, 2013: 107). Landemore expresa esta idea a partir del "Teorema de la Diversidad Vence a la

Habilidad” (*Diversity Trumps Ability Theorem*), el cual sostiene que un grupo diverso puede evitar el problema que tiene un grupo homogéneo de personas inteligentes y puede otorgar perspectivas a las que un grupo reducido no puede acceder.

“El punto central del Teorema de la Diversidad Vence a la Habilidad es que es usualmente mejor tener un grupo cognitivo diverso que un grupo de personas inteligentes que piensan de forma parecida. Esto es porque mientras que un grupo de muy inteligentes tiende a estancarse en su punto máximo de desarrollo común, un grupo más diverso cognitivamente tiene la posibilidad de guiarse mutuamente más allá de ese punto máximo local y llegar a un máximo global” (Landemore, 2013: 103). Esto equivale a afirmar que una mayor diversidad cognitiva puede evitar los sesgos de los grupos homogéneos, incluso si estos grupos son el conjunto de los individuos más capaces desde el punto de vista intelectual. Lo cual nos permite inferir una definición de lo que Landemore entiende por inteligencia colectiva: un estado de conocimiento colectivo que puede evitar los sesgos propios de la homogeneidad. La conclusión resulta clara: mientras más grandes sean los grupos que deliberan, más chances habrá de dar con una respuesta menos sesgada y, por lo tanto, inteligente o correcta.

Hasta aquí el mecanismo epistémico de la deliberación. Pero como dije antes, Landemore pretende incorporar también la dimensión epistémica de la regla de la mayoría a su definición de democracia epistémica. La agregación tiene funciones epistémicas específicas entre las que se destaca el carácter predictivo; esto es, una decisión mediante la regla de la mayoría (respetando determinadas condiciones) puede ayudar a predecir cuál es la solución correcta. Landemore piensa algunas estrategias particulares que vinculan de manera directa la idea de agregación con la de una dimensión epistémicas. En su desarrollo presenta tres: 1) el Teorema de Condorcet, 2) la estrategia conocida como *el milagro de la agregación* y, por último, 3) una perspectiva agregativa que aprovecha la diversidad cognitiva.

Comencemos por las dos primeras. El Teorema de Condorcet y el Milagro de la Agregación comparten una serie de características; ambos son mecanismos probabilísticos de agregación de preferencias basados en la Ley de los Grandes Números y requieren una serie de condiciones exigentes. El Teorema de Condorcet ha sido objeto de diferentes reinterpretaciones desde su primera

formulación en el siglo XVIII, pero, incluso en sus formulaciones más recientes, sigue conservando algunas de sus características centrales. Para que la agregación de preferencias que supone el teorema produzca un resultado correcto, dicho procedimiento debe realizarse de acuerdo con las siguientes condiciones: a) se debe elegir entre dos opciones, b) los votantes deben ser independientes entre sí, c) los votantes deben ser al menos un poco mejor que el azar para dar con la respuesta correcta y d) el voto debe ser sincero.

Los intentos de aplicaciones políticas contemporáneas de este teorema deben enfrentarse a las objeciones que sostienen la imposibilidad de adaptar el escenario político a estas exigencias. Estas críticas sostienen que cada condición, tomada por separado, representan desafíos muy difíciles de superar: a) las cuestiones políticas no pueden siempre ser reducidas a dos opciones, b) es virtualmente imposible suponer que los ciudadanos votan sin comunicarse ni influenciarse entre sí, c) los votantes no siempre conocen los temas sobre los que tienen que decidir y d) el voto sincero puede ser reemplazado –como de hecho lo es en muchos casos– por el voto estratégico. Landemore no desconoce estas críticas y el punto que señalan, pero sostiene que, al menos conceptualmente, es posible pensar una situación en donde el escenario que señalan las críticas pueda evitarse.

El Milagro de la Agregación hace referencia a un fenómeno estadístico en el cual diferentes individuos proponen su propia estimación sobre una cantidad continua (el ejemplo clásico de este procedimiento es el cálculo del peso de un buey entre todos los asistentes a una feria) y la obtención de un promedio. Este procedimiento admite diferentes interpretaciones, algunas de las cuales han sido vistas como *elitistas* frente a otras consideradas más *democráticas*. Las primeras suponen la existencia de un subgrupo de conocedores al interior del grupo de referencia que *guiarían* al grupo hacia la respuesta promedio correcta. La interpretación *democrática* supone, en cambio, que no hay un subgrupo con la respuesta correcta, sino que todos los participantes tienen una respuesta estimativamente correcta y que los errores de cada uno se cancelan entre sí al ser agregados. En cualquier caso, este procedimiento funciona sobre los siguientes supuestos: a) el conocimiento está distribuido, b) los errores también están distribuidos, c) los errores se cancelan entre sí al ser agregados y d) la

agregación de los juicios y la cancelación de los errores da por resultado un promedio correcto.

Sin embargo, tal como sucedió con el Teorema de Condorcet, existen claras dudas sobre la posibilidad de aplicar esta estrategia estadística a las decisiones democráticas. Las demostraciones matemáticas que esboza Landemore sugieren que para cumplir con las expectativas el grupo de referencia no debería crecer demasiado debido a que justamente las probabilidades del *milagro* disminuyen a medida de que el grupo crece; esto es, las posibilidades de cancelación mutua entre los juicios correctos e incorrectos dependen de un determinado tamaño del grupo más allá del cual no puede haber garantías de que prevalezca la opción promedio correcta. La conclusión también aquí parece clara: este mecanismo no parece particularmente apto para las decisiones democráticas debido a que sólo la interpretación elitista de este procedimiento en determinados escenarios puede garantizar algún tipo de *milagro* de dar con la respuesta correcta.

La tercera estrategia epistémico-agregativa que propone Landemore parece más prometedora que las opciones reseñadas, y no se basa en la Ley de los Grandes Números, sino en la concepción de la diversidad cognitiva, aplicada ahora a los casos agregativos. El postulado principal de esta perspectiva afirma que lo determinante para dar con la respuesta correcta en una votación no es contar con un subgrupo mayor preparado epistémicamente, sino tratar de formar un grupo lo más diverso posible desde el punto de vista cognitivo; en un grupo de estas características, la respuesta media tiende a ser la correcta. Esto se relaciona con algunas de las características de la diversidad cognitiva a la que hicimos referencia al tratar su aplicación en esquemas deliberativos. Una de estas características era la de la diversidad de modelos predictivos para solucionar un problema. En un modelo agregativo, estos diferentes modelos, asegura Landemore, se cancelarían sistemáticamente y no aleatoriamente (Landemore, 2013: 163); de esta manera, el error promedio del grupo sería menor que el error promedio de un individuo elegido aleatoriamente. Inversamente, en una votación entre dos opciones, el voto promedio tiene más chances de estar en lo correcto que el voto de un individuo elegido de manera azarosa.

La estrategia de la agregación basada en la diversidad cognitiva parece ser el mecanismo más exitoso en términos epistémicos, lo que equivale a decir en términos de predicción de un determinado resultado correcto. De esta manera, Landemore completaría su modelo epistémico basado en la complementariedad de estrategias deliberativas y agregativas. Sin embargo, tengo dudas sobre el éxito de esta pretensión. Mi argumento es que estas dos estrategias, la deliberativo-epistémica y la agregativo-epistémica, no resultan tan complementarias como cree nuestra autora y que, de hecho, pueden ser consideradas de manera independiente una de la otra. La razón principal para sostener esto radica en que los procedimientos agregativos no exigen de manera necesaria trabajar sobre el resultado de la deliberación. No se vota necesariamente sobre las opciones que emergen de la deliberación; Landemore supone cierta complementariedad en este punto y afirma las opciones que surgen del debate.

Sin embargo, al analizar los modelos agregativos, nada hay en ellos que implique elegir entre opciones deliberadas. La predicción de la opción correcta (en cualquiera de los tres modelos) puede operar sobre opciones no discutidas. De esta manera, si esta sospecha que formulo está en lo cierto, el mecanismo epistémico-agregativo volvería superflua a la deliberación, ya que no lo necesitaría como paso previo necesario. Así, la complementariedad entre deliberación y agregación que supone nuestra autora se vuelve más contingente que necesaria. Dicha complementación no es imposible, pero tampoco nada obliga a realizarla. Es este elemento el que me hace suponer que el valor epistémico de cada estrategia es independiente entre sí.

Por último, ¿existe, por lo tanto, un mecanismo superior en términos epistémicos? Tiendo a pensar que la deliberación, si la comparamos con la agregación, presenta al menos dos características que la volverían más fiable en términos de conocimiento. En primer lugar, los teoremas agregativos que estuvimos describiendo parecen depender de ciertos azares en lo tocante a la distribución del conocimiento y el error, y estas cuestiones son, por definición, incontrolables. De ser esto verdaderamente así, la potencialidad epistémica de la regla de la mayoría dependería, en el fondo, de contingencias en las que no convendría confiar cuando tratamos temas importantes para los ciudadanos. La deliberación parece tener una ventaja en este punto, ya que justamente mediante

el debate es posible *distribuir* el conocimiento de una manera más precisa de lo que lo haría el azar. Al compartir argumentos entre los interesados, la deliberación aumenta el estado del conocimiento del conjunto y pone a todos en mejores condiciones de tomar decisiones más razonadas. En segundo lugar, la deliberación –y todos los teóricos de esta corriente parecen coincidir en esto– puede brindar un grado más alto de reflexividad sobre las posiciones que defendemos o que atacamos en un debate sobre algún asunto en particular. La exigencia de justificabilidad que implica debatir con alguien y los desafíos que la posición de otro supone para nuestra propia posición nos llevan no sólo a precisar los argumentos, sino también a ser conscientes de los errores de las opiniones que defendemos. El conocimiento colectivo *depura* las posturas en pugnas y mejora el debate.

4. ¿Democracia epistémica o epistocracia del demos?

El desafío de todo modelo epistémico de democracia es incorporar la dimensión del conocimiento sin que esto implique, necesariamente, apelar a la decisión de los expertos. En otras palabras, el desafío de la democracia epistémica es aspirar a la dimensión del conocimiento sin dejar de lado el factor democrático. Como vimos más arriba, esta situación es la que pretende conseguir el modelo del conocimiento colectivo, dentro del cual se inscribe la propuesta de Landemore que venimos de describir. Me centraré en un elemento específico que creo particularmente problemático en su trabajo. Me refiero al carácter *maximalista* de su interpretación epistémica de la democracia. La idea que intentaré desarrollar en este apartado consiste en afirmar que esta interpretación maximalista del argumento epistémico hace que la democracia epistémica que propone Landemore reproduzca, en esencia, las características principales de la perspectiva epistocrática. Intentaré mostrar que Landemore termina reproduciendo un modelo epistocrático de nuevo cuño, no ya basado en el juicio de los expertos, sino en la consideración del pueblo como sujeto del conocimiento privilegiado. En otras palabras, creo que Landemore propone, a pesar suyo, una *epistocracia del demos*.

Para dar cuenta esto debo, antes que nada, explicitar lo que significa epistocracia. Este término aparece en la obra de David Estlund y no es sino la

reformulación del gobierno de los que saben, de los expertos, y a la que nos referimos más arriba bajo la forma del argumento elitista de la relación entre conocimiento y poder. La lectura tradicional de la epistocracia funciona sobre dos aspectos: 1) el conocimiento es un elemento de la legitimidad política y 2) es posible evidenciar un componente aristocrático de muy difícil compatibilidad con la dimensión democrática; sólo unos pocos son los que saben. Desarrollaré lo que aquí entiendo por epistocracia a partir del planteo de David Estlund. En su libro, *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*, Estlund sostiene que esta forma de entender la relación entre autoridad y conocimiento experto se da a partir de tres dogmas (Estlund, 2011: 59):

1. *Dogma de la verdad*: existen parámetros normativos verdaderos (al menos en el sentido mínimo de verdad) externos al (e independientes del) procedimiento, a la luz de los cuales deben juzgarse las decisiones políticas.
2. *Dogma del conocimiento*: Algunas (relativamente pocas) personas conocen dichos parámetros mejor que otras.
3. *Dogma de la autoridad*: el conocimiento político normativo de quienes poseen un mejor conocimiento justifica que tengan autoridad política sobre otros.

Antes dijimos que la perspectiva maximalista del argumento epistémico es el germen de la epistocracia. En palabras de nuestra autora: “De acuerdo con la versión maximalista (maximal) del argumento epistémico de la democracia, la democracia es, al menos, tan buena y, en ocasiones, mejor que cualquier procedimiento de decisión alternativo.” (Landemore, 2013: 8)

Este argumento afirma que la democracia puede llegar a ser, en términos epistémicos, mejor que cualquier otro procedimiento de decisión. La implicancia de esta posición parece clara: el conjunto de ciudadanos ocupa ahora el lugar del experto. Se trata de una epistocracia de distinto cuño porque, como se deriva de lo anterior, no es una perspectiva elitista, sino, por el contrario, democrática. Privilegia un sujeto de conocimiento, pero este sujeto es colectivo. Por eso creo que la definición conceptual de Estlund de la epistocracia y sus dogmas puede servir para interpretar la perspectiva de Landemore. Mi intuición es que la versión de la democracia epistémica de esta autora trabaja sobre dogmas similares a los

de la epistocracia, pero entendidos en una forma ampliada o democrática. En lo esencial, los supuestos en lo tocante a la relación entre conocimiento y poder son los mismos en un caso como en el otro.

Estlund considera que para derrotar a la epistocracia es necesario refutar el *dogma de la autoridad*. Sin duda, este paso parece razonable, ya que es el dogma que otorga carácter autoritativo a una elite en posesión del conocimiento. Sin embargo, creo que el corazón de la epistocracia no reside en (3) o, al menos, no reside sólo en este dogma, sino, mejor, en una combinación entre (2) y (3). Mi argumento es el siguiente. El *dogma del conocimiento* sostiene que sólo un pequeño grupo de personas pueden acceder de los parámetros normativos externos al procedimiento democrático y es, por su parte, el *dogma de la autoridad* el que postula la legitimidad para gobernar de ese grupo en virtud de ese conocimiento. Esto es, el elemento elitista o autoritario no viene por (3) sino a través de (2). Es el dogma (2) el que establece la dimensión elitista al sugerir que sólo “[a]lgunas (relativamente pocas) personas” podrán acceder al tipo de conocimiento particular de los parámetros normativos; (3) es sólo una cláusula condicional y autoritativa que opera sobre lo que establece (2). (3) es condicional porque establece un requisito: poseer el mejor conocimiento, y es autoritativa porque justifica el ejercicio del poder político. Si (2) estableciera que un número más grande de personas podrían acceder a ese conocimiento, (3) simplemente autorizaría el ejercicio del poder a ese grupo; no hay nada en (3) que determine quién o cuántos pueden conocer los principios normativos a la luz de los cuales se deben tomar las decisiones políticas; el dogma (3) sólo establece una relación entre conocimiento y poder político. Por lo tanto, (3) resulta insuficiente para fundar la epistocracia.

Si esta interpretación está en lo correcto, el problema con la epistocracia no radicaría en (3); es más: cualquier versión epistémica de la democracia debería aceptar (3) o alguna variante de este dogma, ya que cualquier versión de la democracia epistémica se asienta en una relación entre conocimiento y poder. Es más: la versión maximalista del argumento epistémico de la democracia de Landemore, no sólo no deja de lado (3), sino que parece suponerlo; el dogma que parece resultar modificado y ampliado es (2). Este es justamente el punto que un demócrata epistémico convencido no podría aceptar: no sólo un grupo reducido de personas puede acceder al conocimiento. Más precisamente, las

propiedades epistémicas de la democracia que piensa Landemore para su modelo aseguran que el conocimiento de los parámetros normativos no está reservado a un grupo reducido de expertos, sino que surge de la dinámica participativa que habilita la democracia, y, por lo tanto, sería un conocimiento accesible a todos aquellos que participan de la toma colectiva de decisiones.

En este sentido, una concepción epistémica de la democracia adoptaría una versión modificada del segundo dogma. Para diferenciar las dos versiones que tenemos en mente, podríamos denominar *Dogma del conocimiento ampliado* a aquél que adoptaría una versión epistémica de la democracia, como la de Landemore, y considerar como *Dogma del conocimiento restringido* a aquél que Estlund considera como fundante de la epistocracia.

Dogma del conocimiento ampliado: todos los participantes de algún procedimiento democrático pueden acceder a los parámetros normativos verdaderos a la luz de los cuales deben juzgarse las decisiones políticas.

Aceptar el *dogma del conocimiento ampliado* implica necesariamente revisar el *dogma de la verdad*. Según vimos, éste hacía referencia a “parámetros normativos verdaderos (al menos en el sentido mínimo de verdad) externos al (e independientes del) procedimiento”. Sin embargo, la versión modificada del dogma del conocimiento implica una relación entre conocimiento y procedimiento democrático, en particular, el deliberativo (sobre todo en función de su superioridad epistémica, tal como lo señalé más arriba). En este sentido, podríamos apelar a dos denominaciones diferentes para distinguir el dogma de la verdad que presenta Estlund y el dogma de la verdad compatible con un modelo epistémico y democrático. Por un lado, denominaré *dogma realista de la verdad* a aquél propio de la posición epistocrática estándar, y por otro lado, denominaré *dogma constructivista de la verdad* a aquel que resulta propio de esquemas democráticos, deliberativos y epistémicos.

Dogma constructivista de la verdad: existen parámetros normativos verdaderos internos al procedimiento democrático, a la luz de los cuales deben juzgarse las decisiones políticas.

Los calificativos de *realista* y *constructivista* tienen que ver con la dimensión ontológica de la constitución de la verdad; en el primer caso, ésta se constituye de manera independiente a cualquier procedimiento democrático; en el segundo, por el contrario, la verdad es dependiente de dicho procedimiento. Aquí,

dependiente no debe ser entendido en un sentido *populista* del término: nada pasa a ser cierto porque lo dice una mayoría circunstancial; por *dependiente del procedimiento* quiero hacer referencia, simplemente, a los mecanismos epistémicos propios de la práctica democrática que describimos más arriba. Si somos coherentes con el argumento maximalista, la versión realista del *dogma de la verdad* sería una versión subóptima en comparación con la versión constructivista del mismo.

Por último, me detendré un momento en el dogma (3). Más arriba dije que una democracia epistémica se basa en (3) o en una variante del mismo. En principio, el dogma (3) que propone Estlund para describir a la epistocracia parece compatible con el proyecto de Landemore, sobre todo si atendemos a las pretensiones maximalistas del conocimiento que venimos describiendo en esta sección. El dogma en cuestión sugiere una relación entre “mejor conocimiento” y justificación de la autoridad política, y es, justamente, esa idea de “mejor conocimiento” lo que parece dotar a la interpretación epistémica de la democracia que realiza esta autora. Landemore, como habrá quedado claro a estas alturas, sugiere que la opción óptima en términos epistémicos viene dada por los mecanismos epistémicos propios de la democracia. De esta manera, no parecería haber inconvenientes, al menos tal como lo veo, para que el planteo de Landemore aceptara una cláusula como el dogma (3) que sugiere Estlund.

Si recapitulamos nuestra interpretación de la democracia epistémica formulada por Landemore a la luz de los dogmas de la epistocracia presentados por Estlund, el resultado sería el siguiente:

1. *Dogma constructivista de la verdad*: existen parámetros normativos verdaderos internos al procedimiento democrático, a la luz de los cuales deben juzgarse las decisiones políticas.
2. *Dogma del conocimiento ampliado*: todos los participantes de algún procedimiento democrático pueden acceder a los parámetros normativos verdaderos a la luz de los cuales deben juzgarse las decisiones políticas.
3. *Dogma de la autoridad*: el conocimiento político normativo de quienes poseen un mejor conocimiento justifica que tengan autoridad política sobre otros.

Antes señalé que el punto que quería demostrar consistía en afirmar que la versión de la democracia epistémica de nuestra autora trabaja sobre dogmas

similares a los de la epistocracia, pero entendidos en una forma ampliada o democrática. Si los argumentos que presenté más arriba están en lo correcto es posible suponer que entre la perspectiva de Landemore y aquella que Estlund presenta como epistocracia existe una similitud estructural que viene dada por una cláusula autoritativa (*Dogma de la autoridad*) que justifica el ejercicio del poder a quien esté en posesión del mejor conocimiento. En el caso de Landemore ese conocimiento viene representado en la figura de los ciudadanos entendidos como los portadores del mejor conocimiento posible (*Dogma del conocimiento ampliado*) y ese conocimiento, a su vez, se constituye de manera interna al mismo procedimiento (*Dogma constructivista de la verdad*).

Esta discusión que planteamos nos lleva a reconsiderar cuáles son los elementos propios de la epistocracia, cuáles son sus aspectos necesarios y cuáles los contingentes. Estlund consideraba que la epistocracia es necesariamente autoritaria y que para refutarla habría que atacar el *dogma de la autoridad*. Tal como intenté mostrar más arriba el elemento autoritario o, cabría mejor decir, elitista, viene dado por el dogma del conocimiento y sus pretensiones de exclusividad en términos de capacidades epistémicas: sólo unos pocos podrán acceder al conocimiento de los principios normativos. Por lo tanto, *el dogma de la autoridad* no alcanza por sí sólo para determinar una epistocracia. Lo determinante en una epistocracia no viene dado por la justificación política del conocimiento, ni por la cantidad de personas que están en posesión de ese conocimiento y, por lo tanto, autorizadas a ejercer la influencia política, sino por el carácter del conocimiento en juego en la política. *Considero epistocrático a todo ensayo político que vincule poder y conocimiento, siendo este último entendido como el mejor conocimiento posible*. Es justamente este tipo de conocimiento el que pueden aportar los expertos en el caso de la epistocracia de Estlund, y es este tipo de conocimiento el que producirían los mecanismos epistémicos de la democracia en el caso de Landemore.

5. Implicancias de una concepción maximalista del conocimiento aplicado a la política

Llegados a este punto podemos preguntarnos si el caso de Landemore es indicativo de todos los intentos de proveer una interpretación epistémica de la

democracia. En otras palabras, ¿está toda democracia con pretensiones epistémicas condenada a ser una forma de la epistocracia? Creo que la respuesta es negativa. Es, precisamente, el elemento maximalista el que permite pensar esa asimilación con el modelo epistocrático. Una concepción epistémica de la democracia que no apele a ese costado maximalista no corre el riesgo de una recaída epistocrática. Sin embargo, cuando efectivamente esta relación entre conocimiento y poder tiene lugar, es posible percibir algunos problemas específicos a esta configuración. Aquí me centraré en uno de estos problemas que considero importante tratar: la cuestión de la motivación.

Imaginemos una situación tal como la describe el modelo de Landemore: mediante distintos procedimientos democráticos el conjunto de los ciudadanos puede dar con la mejor respuesta frente a un problema que deben resolver. En función de ese conocimiento resulta razonable que los ciudadanos en cuestión actúen de acuerdo con ese conocimiento. Ahora bien, la pregunta que podríamos hacernos es, ¿resulta razonable en todos los casos actuar de acuerdo con un tipo conocimiento como el que propone la concepción epistémica de la democracia? En otras palabras, ¿es siempre razonable actuar de acuerdo con el conocimiento? Todo parece indicar que sí; de hecho, ese es el objetivo de la concepción misma de la democracia epistémica. Sin embargo, creo que esto no resulta tan razonable como parece. En este apartado sostendré una posición que, apelando a cierta terminología propia de algunos planteos en metaética, denominaré como *externalista* y que aboga por una concepción amplia del conocimiento que debe ser incorporado a la democracia.

Al principio de este trabajo dijimos que la perspectiva epistémica podía contribuir a la toma de mejores decisiones. Lo cual implica suponer que las distintas decisiones conllevan un grado variable de *perfectibilidad* en función de diversos factores. Sin dudas, el conocimiento cumple un rol importante en esa tarea y es un elemento que puede contribuir a tomar mejores decisiones. El conocimiento preciso del efecto benéfico en grandes porciones de la población de nuevas vacunas bien puede estar en la base de las decisiones que establecen la ampliación de vacunas requeridas. Esta decisión puede ser considerada como *mejor* a la luz de la disposición previa que no incluía tantas. Sin embargo, este conocimiento específico no parece ser suficiente para mejorar todas las decisiones; asumir esta posición implicaría que algunas decisiones de carácter

moral podrían ser reducidas a un tipo conocimiento objetivo o científico. ¿Alcanza el conocimiento objetivo sobre determinados fenómenos de la realidad para determinar situaciones que implican valores morales? ¿Es posible calcular esas implicancias morales de la misma manera que mensuramos los alcances y los efectos del conocimiento objetivo al que apelamos para mejorar nuestras decisiones? En este caso, la respuesta parecer ser negativa.

Pensemos en un ejemplo. Aplicar tratamientos experimentales con buenas perspectivas de mejorar graves enfermedades puede no ser una buena opción en función de criterios morales: más allá de los buenos pronósticos, puede haber riesgos todavía desconocidos para los pacientes que se sometan a esos tratamientos. En este sentido, el conocimiento objetivo no alcanzaría para tomar una decisión apropiada en virtud de los riesgos que ello conllevaría. Esto podría valer también para casos de decisiones colectivas. La idea que quiero plantear es que la dimensión del conocimiento no parece ser suficiente por sí misma para calificar como mejor una decisión, y esta parece ser la intuición que subyace a los planteos epistocráticos y aquellos epistémicos maximalistas. Estas propuestas parecen considerar al conocimiento como una condición, a un tiempo, necesaria y suficiente, para la toma de decisiones cuando, lo más razonable sería considerarlo como una condición necesaria que debe complementarse con valores morales que rijan esa decisión. El conocimiento objetivo que postulan las perspectivas epistémicas debe ser evaluado con juicios morales.

Alguien podría afirmar que esto no es nada nuevo, que la democracia siempre tuvo que ver con juicios morales que evalúen las decisiones.¹ Sin embargo, esta situación parece no estar lo suficientemente atendida en algunos planteos epistémicos fuertes como los que estamos analizando aquí. Esto nos lleva a tratar un problema que creemos pertinente en este escenario, y es el problema de la motivación para tomar una decisión. En este sentido, creo pertinente proponer una forma de entender la motivación que podría caber a los modelos epistémicos de democracia y que antes denominé, basándome libremente en algunas categorías metaéticas, como *externalista*. Explicitar mi posición llevará un pequeño rodeo por la discusión en torno a la motivación, pero creo que servirá para entender por qué el conocimiento por sí sólo no puede ser el único factor a

tener en cuenta al momento de tomar decisiones (colectivas en este caso) y para considerarlas mejores.

En el debate sobre la motivación existen diversas posturas diferentes que intenta explicar el por qué nos decidimos a realizar algunos actos que realizamos. Una oposición tradicional en este debate es la que implican las categorías de *internalismo* y *externalismo*. Estas dos posiciones plantean actitudes contrarias con respecto a la relación entre el reconocimiento de un juicio moral y la motivación a actuar de acuerdo con ese juicio. El *internalismo* sugiere que entre estas dos instancias hay una relación necesaria. Reconocer la verdad de un juicio moral implica estar necesariamente motivado a actuar de acuerdo con ese juicio; de esta manera, un internalista diría que quien reconoce que el juicio "Robar está mal" es verdadero se verá, entonces, motivado a actuar de acuerdo con ese juicio y, por lo tanto, no robará. El *externalismo*, por el contrario, sostiene que esa conexión entre un juicio y la motivación a actuar no es necesaria, sino contingente; el reconocimiento de la verdad de un juicio no es un elemento suficiente para actuar de acuerdo con éste. Alguien, dirá un externalista, puede reconocer la verdad del juicio "Robar está mal" y, sin embargo, no verse plenamente motivado a actuar conforme a eso.

Si prescindimos por el momento del componente del juicio moral que caracteriza a la formulación original de estas posturas metaéticas, la estructura de las dos posiciones puede ayudar a clarificar la dimensión de la motivación para los casos de los planteos epistémicos. La posición epistocrática o epistémica maximalista, como la de Landemore, parece reproducir en esencia la tesis internalista adaptándola a la dimensión del conocimiento. Para estas interpretaciones de la dimensión epistémica, estar en posesión de un conocimiento es una condición necesaria y suficiente para actuar de acuerdo con éste. La tesis externalista aplicada a la dimensión del conocimiento cuestionaría esta relación necesaria e implicaría que el conocimiento no es una condición necesaria y suficiente para la motivación, sino que sería sólo necesaria. De acuerdo con las implicancias de las decisiones democráticas tal como destacamos más arriba, resulta necesario reconocer la incorporación de elementos como la dimensión moral para pensar la motivación.

En este sentido, una decisión podría ser considerada como *mejor* que otra decisión posible si no sólo considera la dimensión epistémica como un elemento

determinante en la producción de determinados efectos, sino que esa incorporación es, al mismo tiempo, evaluada de acuerdo con determinados parámetros morales que la vuelven aceptable y razonable como decisión democrática. En esto, justamente, se basa la posición que denomino externalista que considero como la más apropiada para los planteos epistémicos que evitan recaídas epistocráticas o epistémicas de corte maximalista. No habría una relación necesaria y directa entre el conocimiento y la motivación a actuar de acuerdo con él, sino que la decisión debería a su vez ser evaluada desde un parámetro externo al conocimiento, como es el caso de un parámetro moral. Esta concepción externalista que propongo podría ser preferible, en la medida en que supone requisitos de normatividad más alto, lo cual podría perfeccionar una concepción de legitimidad democrática.

6. Conclusión

La democracia epistémica plantea una relación delicada e inestable entre conocimiento y poder. Como vimos en este trabajo, el riesgo de una caída epistocrática es una posibilidad latente que depende sólo de la preponderancia que ocupe el conocimiento en esa ecuación. El caso de Landemore tiene, a mi juicio, el germen de una perspectiva epistocrática, aunque de distinto cuño a lo que considera la literatura especializada. Esto nos lleva no sólo a evaluar el lugar del conocimiento, sino también a precisar nuestras definiciones de lo que es un gobierno de expertos. Eso intenté realizar en lo anterior.

Por último, esta discusión nos lleva a considerar un aspecto no siempre atendido en estas discusiones: el rol de la motivación y la influencia del conocimiento. ¿Alcanza el conocimiento para determinar una decisión democrática? Intenté destacar los riesgos y peligros que tendría una decisión tomada exclusivamente en esos términos. La idea central de la interpretación epistémica de la democracia consiste en tratar de dar con decisiones mejores mediante la incorporación del conocimiento como una variable importante; sin embargo, esta tarea no está exenta de dificultades de las que sólo he señalado algunas.

Nota

1. Esta situación nos coloca, nuevamente, cara a cara con el realismo político al que nos referimos al principio de este trabajo. Un realista considera que las nociones morales nada tienen que hacer en política; sin embargo, esta afirmación resulta exagerada y lleva al realista a una posición difícil de sostener. Ciertamente las posiciones morales a las que podríamos denominar como densas no tienen lugar en el planteo democrático. Resulta del todo inaceptable exigirle a los ciudadanos que adhieran a códigos éticos sustantivos como, por ejemplo, la ética kantiana o incluso la cristiana. Sin embargo, ¿es ésta la única forma de pensar la moralidad en política? Creo que no. Las nociones de legitimidad, justicia o igualdad, entre otras, implican valores morales que conllevan, en tanto tales, una carga de normatividad que intenta aplicarse a las decisiones colectivas. Estas nociones pueden, sin dudas, categorizarse como morales, pero no en un sentido denso o sustantivo de la expresión como supone el realista. De esta manera, esa escisión que propone el realista entre moralidad y política no se sostiene bajo esta nueva mirada, a no ser que el realista en cuestión persista en su intención y descrea también de esta versión de la moralidad no sustantiva; en tal caso, su concepción de la política debería prescindir de nociones como las de legitimidad, justicia o igualdad, entre otras, lo cual resulta absurdo.

Referencias

- Estlund, D. (2011), *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Landemore, H. (2013), *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton Univ. Press, Princeton y Oxford.
- List, C.; Goodin, R. (2001), "Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem", *The Journal of Political Philosophy*, 9: 3, 277-306.
- Mansbridge, J. et al. (2010), "The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy", *The Journal of Political Philosophy*, 18: 1, 64-100.
- Nino, C. (2003), *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona.
- Peter, F. (2009), *Democratic Legitimacy*, Routledge, Nueva York.
- Platón (2007), *Critón*, en *Platón, Diálogos I*, trad. J. Calonge Ruiz et al., Gredos, Barcelona.
- Waldron, J. (1995), "The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics", *Political Theory*, 23: 4, 563-584.

ESTADO, CONSTITUCIÓN COSMOPOLITA Y GOBERNANZA GLOBAL

Jorge R. De Miguel

e-mail: jrdemiguel51@gmail.com

Resumen

¿Cuáles son las vías teóricas para pensar una gobernanza global en un contexto post-hegemónico? A este interrogante general trata de responder el trabajo en referencia a una de las estrategias desarrolladas en los últimos años: la desconexión conceptual entre constitución y Estado. Se parte de la interpretación constitucional del Derecho internacional, basada en los avances normativos que tuvieron lugar a partir de la segunda posguerra y, además, del entorno post-hegemónico del orden global de nuestros días. Ambos aspectos son entendidos como un proceso hacia el Derecho cosmopolita para una sociedad multicultural, en el cual, los actores globales sean capaces de someter sus acciones y pretensiones a condiciones legales vinculantes. Aunque se reconocen dificultades y retrocesos en ciertas acciones prácticas de actores poderosos, dicha juridización es evaluada como una alternativa moralmente superadora de la visión realista de las relaciones internacionales.

Palabras clave: gobernanza global, filosofía del derecho internacional, derecho cosmopolita, ética de las relaciones internacionales.

Abstract

What are the theoretical ways to think about the global governance in a post-hegemonic context? This is the main question the paper considers with reference to the conceptual disconnection between constitution and state, applying the constitutional interpretation of international law and the conception of a post-hegemonic contemporary world order. Both aspects are understood as a process to cosmopolitan law for a multicultural society where global actors are able to submit their actions and claims to binding legal conditions. Although some

difficulties and deviations due to powerful actors' actions are recognized, that legalization process is assessed as a morally superior alternative than the realist vision of international relations.

Key words: global governance, philosophy of international law, cosmopolitan law, ethics of international relations.

Zusammenfassung

Welche sind die theoretischen Denkwege zur Global Governance in einem posthegemonialen Kontext? Die vorliegende Arbeit beantwortet diese allgemeine Frage in Bezug auf eine der in den letzten Jahren entwickelten Strategien: die begriffliche Trennung von Verfassung und Staat. Sie geht aus von der verfassungsrechtlichen Interpretation des Völkerrechts, die auf den normativen Fortschritten seit der Nachkriegszeit und darüber hinaus auf dem posthegemonialen Umfeld der Weltordnung unserer Zeit gründet. Beide Aspekte werden als ein Prozess hin zu einem kosmopolitischen Recht für eine multikulturelle Gesellschaft verstanden, in dem die globalen Akteure dazu fähig sein sollen, ihre Handlungen und Ansprüche verbindlichen rechtlichen Bedingungen zu unterwerfen. Obwohl Schwierigkeiten und Rückschläge in bestimmten praktischen Handlungen mächtiger Akteure anerkannt werden müssen, wird eine solche Verrechtlichung als die moralisch überlegene Alternative zur realistischen Vision der internationalen Beziehungen bewertet.

Schlüsselwörter: Global Governance, Philosophie des Völkerrechts, kosmopolitisches Recht, Ethik der internationalen Beziehungen

Original recibido: Junio de 2018

aceptado: julio de 2018

Jorge R. De Miguel, es Doctor en Filosofía (Univ. Católica de Santa Fe, 2009), Diploma Superior en Ciencias Sociales, con Mención en Ciencia Política (FLACSO, 1991), Lic. en Relaciones Internacionales (UNR, 1982), Lic. en Ciencia Política (UNR, 1976), Profesor Titular (Univ. Nacionales de Rosario y del Litoral), Investigador Independiente del Consejo de Investigaciones de la Univ. Nacional de Rosario. Autor de *Visiones filosóficas de la democracia* (Rosario, AADIE, 2000) y de numerosos artículos y capítulos de libros publicados sobre filosofía política contemporánea, teoría democrática, ética de las relaciones internacionales, cultura política y pensamiento político argentino. Miembro de la Fundación ICALA, de la Red Internacional de Ética del Discurso y del Comité de Ética de la Investigación de la Univ. Nacional de Rosario.

Este trabajo busca presentar críticamente algunas líneas fundamentales de la discusión teórica actual en torno a la gobernanza global en un contexto post-hegemónico, teniendo en cuenta el grado de transformación que está sufriendo la soberanía estatal y las condiciones de un constitucionalismo cosmopolita. Los criterios que lo animan pretenden superar la habitual impugnación del Derecho como una “letra fría” que debe ser llenada por acciones políticas concretas, o sea, de una cierta sustancia devenida de la búsqueda de intereses estratégicos e ideológicos de los actores en lucha. En definitiva, los supuestamente insondables misterios del uso y abuso del poder político impondrían sus reglas a quienes pretenden domesticarlo con normas éticas y jurídicas. Un similar extremo, aunque de signo idealista, supondría exigir un código de conducta a los actores internacionales que desconozca sin más que la política tiene una ineludible dimensión práctica. Dichos actores, particularmente, los Estados constitucionales modernos, son responsables ante una multitud de ciudadanos, cuyas necesidades e intereses materiales condicionan a sus gobernantes. En ese tipo de Estados, el “príncipe” clásico va desapareciendo, sumido en el previsible curso político-legal que estrecha su margen de acción. Sin embargo, algo de aquel liderazgo a espaldas de los ciudadanos todavía sobrevive en la esfera global, aunque con limitaciones cada vez más severas. La idea que subyace en las siguientes reflexiones es que el supuesto debilitamiento de los actores tradicionales de la política internacional frente a la globalización económica, impuesta presuntivamente por Estados y organizaciones mundiales poderosas, es el correlato de la transformación democrática de los Estados nacionales y el crecimiento de la conciencia de defensa de los derechos humanos a nivel global desde la segunda posguerra. Este proceso histórico hace posible la vigencia legítima de una normativa legal, basada en principios éticos, que restringe la voluntad de los Estados en ambos órdenes, doméstico y global.

Por tanto, no se trata de sostener una mirada ingenua sobre las relaciones globales, como si la pugna de intereses estratégicos, las luchas políticas, las guerras y tantas otras calamidades no continuaran estando presentes en muchos rincones del planeta, sino, antes bien, de admitir que esas crudas

realidades se enfrentan hoy con límites éticos inevitables, pues el propio orden legal al que están sometidos ya los reconoce. Dichos límites no devienen de la imposición de un conjunto de principios morales y jurídicos ajenos a la política global, como si ella pudiera pensarse y practicarse con total prescindencia de aquéllos. Es alguna combinación entre las demandas de los procesos fácticos y las propuestas normativas lo que sustenta y permite comprender toda política. También, en el orden doméstico, el Estado constitucional moderno está sostenido por un nexo entre política y Derecho. Es lo que Hegel ya ponía de manifiesto en la Alemania de principios del siglo XIX, cuando se pronunciaba contra los defensores del Derecho feudal medieval y la legitimidad de la tradición -y, por tanto, de las prácticas políticas vigentes por entonces-, quienes rechazaban los avances en ese país del constitucionalismo basado en los principios racionales del Derecho de 1789. (Hegel, 1987, [1817]: 42-44) Vale decir, entonces, que lo que ya demuestra estar reconocido normativamente señala el camino. Una imagen algo más avanzada que aquélla criticada por Hegel proyecta la comunidad global actual, inmersa en una transición, en la que siempre podrán verse elementos sobrevivientes del pasado y nuevos principios poco efectivos todavía. Con palabras de Hauke Brunkhorst, el régimen legal posnacional se caracteriza por “la desproporción entre las declaraciones jurídicas de derechos igualitarios y democracia y su implementación legal por el Derecho constitucional internacional de controles y balances que, en muchos casos, es antidemocrático”. (Brunkhorst, 2008: 499) Que ese desfasaje sea innegable, no desacredita el rumbo de sometimiento de las relaciones globales a normas legales. Antes bien, orienta la reflexión hacia cómo acentuarlo, superar sus desviaciones y dotarlo de una mayor legitimidad democrática. Sostendré, pues, que están dadas las condiciones históricas efectivas para plantear una reforma democratizadora de las prácticas e instituciones influyentes en la gobernanza global. En particular, consideraré si las características estatales habituales son necesarias en el constitucionalismo global.

Globalización y post-hegemonía

Desde fines del siglo pasado, aún desde antes del colapso de la Unión Soviética, ha venido creciendo la convicción entre los teóricos y filósofos de la

política internacional acerca de la declinación de la hegemonía norteamericana y, por tanto, sobre el advenimiento de un estado más complejo de las relaciones globales. Entre los defensores y críticos de las doctrinas realistas, a partir de los años '70, ya se venían debatiendo las nuevas condiciones de un mundo más interdependiente que el que emergió de la Segunda Guerra Mundial.¹ Los politólogos estadounidenses Robert Keohane y Joseph Nye (h.), en *Power and Interdependence* (1977), buscaron superar el modelo realista de comprensión de las relaciones interestatales como un campo fuerzas que luchan por el poder, al plantear que dicha visión debía ser complementada por una teoría de la interdependencia, pues son las “dos caras de una misma moneda”. (Keohane; Nye, h., 1977; 1987: 728-30) Frente a corrientes que renovaban la apuesta por un orden global hegemónico, como la “teoría de la estabilidad hegemónica” de Robert Gilpin (1981) y la tesis de Charles Kindleberger (1981: 252-53) acerca de que era indispensable el liderazgo de dos o más países para evitar la recaída en un sistema inestable, Keohane y Nye proponían la “interdependencia compleja”, un tipo ideal que restaba relevancia al poder militar y a los Estados dominantes excluyentes en lo político y económico, en la función de estabilizadores necesarios de las relaciones internacionales.² Pero la obra que hoy se considera paradigmática por su tono anticipatorio fue *After Hegemony* (1984), de Keohane. Orientada a replantear la sustentabilidad de la economía internacional, que el realismo centraba en la relación riqueza y poder, su autor rechazaba la tesis de que el orden político y económico mundial requería de un poder hegemónico fuerte, al estilo de los tiempos de la *Pax Britannica* y la *Pax Americana*. En cambio, sostenía que un régimen de cooperación entre Estados capitalistas avanzados es posible en una era post-hegemónica. Aun cuando hegemonía y cooperación pueden alimentarse mutuamente, Keohane afirmaba que “en circunstancias particulares, la dominación de un gran poder único puede contribuir a ordenar la política mundial, pero no es una condición suficiente y hay escasas razones para creer que es necesaria”. (Keohane, 1984: 31-32, 43, 46)³

Avanzado el siglo XXI, va quedando claro que el orden global construido en la segunda posguerra sobre la base del predominio de Estados Unidos como gran superpotencia está llegando a su fin. Todavía, para algunos autores, como Ane-Marie Slaughter, ello es de lamentar y podría suponer “el retorno a la anarquía básica del dominio internacional hasta que otro gran poder o grupo de

poderes asuma la tarea de crear e imponer nuevas reglas". (Slaughter, 2017) Entre el pesimismo sombrío, la nostalgia o las utopías ingenuas que este estado de situación genera, voces moderadas se animan a pensar de otro modo el porvenir de las relaciones globales. Simon Reich y Richard Ned Lebow afirman que el concepto de hegemonía, sustentado en la noción de poder material, ya no resulta útil para pensar el mundo posterior a la Guerra Fría. En su reemplazo, postulan la "influencia" y el uso de herramientas persuasivas como más acordes con una era post-hegemónica. (Reich, Lebow, 2014: 4-9, 171ss.) A su vez, en un artículo reciente, Amitav Acharya se propone desmitificar el orden liberal norteamericano de la segunda mitad del siglo XX. En línea con las ideas de Keohane, Reich y Lebow, Acharya cree que un mundo carente de un poder hegemónico no es, necesariamente, caótico ni inestable. A su entender, el orden posterior a 1945, que se creía estable y pacífico por el predominio de una superpotencia, no era verdaderamente global en su alcance, ni su legitimidad estaba basada en el consenso. Su declinación abre paso a lo que denomina un orden "multiplex", en el cual se reconoce una interdependencia más global entre los actores, diferente de la que sólo tenía lugar entre las potencias colonialistas europeas con anterioridad a la Primera Guerra Mundial, asentada, principalmente, en el comercio internacional. (Acharya, 2017: 271, 276-77; Acharya, Read-Brown, 2017: 6-9)

Ello conduce a introducirnos en el contexto global más preciso del siglo XXI, un respaldo interpretativo de procesos fácticos necesarios para la reflexión filosófica. No cabe, por supuesto, diseñar el curso de los acontecimientos futuros, sino, tan solo, a la manera hegeliana, desentrañar en lo que *ya está presente*, los conceptos que lo animan. Es forzoso, sin embargo, a la altura de la evolución crítica de la razón, proceder a ello sin invocar una perspectiva privilegiada para el acceso a la verdad, ni una "sustancia ética" que se independiza de las acciones humanas. Debe reconocerse, no obstante, que una operación así es siempre riesgosa, pues se expone a simples refutaciones empíricas. El contraste con ciertos procesos fácticos del mundo globalizado, plagado de excesos en el uso del poder de parte de algunas potencias en nombre de la soberanía que les asiste para perseguir sus intereses, o de violencia de grupos armados, en nombre de la pureza de sus creencias religiosas, además de la pobreza y miseria de vastas regiones del planeta, entre otros, alimentan en abundancia los

argumentos escépticos respecto de la efectiva vigencia de una juridización del orden global. Pero, que éste ya no pueda ser pensado como un “estado de naturaleza” hobbesiano, que la guerra internacional sea cada vez más difícil de justificar y, por ende, de llevar a cabo, que las desigualdades extremas y la exclusión social y económica de muchas regiones del globo no puedan ser atribuidas tan fácilmente, como otrora, a la exclusiva responsabilidad de las políticas internas de los Estados, son síntomas de una evolución conceptual difícil ya de ser contrarrestada, aunque todavía puede ser obstaculizada de muchos modos.

En otras palabras, a mi entender, un mundo crecientemente post-hegemónico es propicio para que progresen reformas democráticas, en la medida en que estimula la disminución de la desigualdad de poder entre los Estados y la consolidación de organizaciones regionales y transnacionales. Además, el orden global asiste a un proceso de constitucionalización en marcha desde la primera posguerra, de modo tal que ya cuenta con las instituciones y las normas legales necesarias para enmarcar las prácticas políticas en una comunidad inclusiva de pueblos y ciudadanos del mundo.

Estado nacional y constitucionalismo global

El proceso de constitucionalización global mencionado supone un avance hacia el Derecho cosmopolita de raíz kantiana, más allá de las diferencias teóricas y prácticas que hoy pueden plantearse respecto del contexto internacional de finales del siglo XVIII. La interpretación constitucionalista de los desarrollos normativos del Derecho internacional del siglo pasado conduce, en gran medida, a sustentar la comprensión de la política global como un orden coordinado de prácticas legalmente vinculadas sin Estado o gobierno mundial. Corrientes críticas de esta perspectiva la impugnan bajo premisas tales como que no es posible constituir un régimen legal coactivo sin el monopolio de la fuerza que supone el Estado, o bien, que más allá de éste no puede pensarse un orden democrático.

A mi juicio, este debate refleja la necesidad de volver a configurar teóricamente la autoridad política y legal, esta vez, a escala global. Al hacerlo, aspectos admitidos como los únicos válidos para justificar el Estado nacional

deben ser revisados en su alcance y, si se quiere, “desnaturalizados”, como la dimensión coactiva del Derecho basada en la centralización de la fuerza. En un modo similar, cuando irrumpió el Estado moderno, se hicieron patentes la fragmentación del orden político medieval y el carácter privado de las relaciones entre sus actores, aunque para el pensamiento de la época parecían inmodificables.

La primera de las posiciones antes mencionadas, el cosmopolitismo constitucional, parte de una distinción entre *Estado* y *constitución*, común a Brunkhorst y Habermas. Para el primero, tal distinción abrevia en los argumentos de Kant sobre la constitucionalización del Derecho internacional, cuyos principios no se oponen a la existencia de una constitución sin Estado: el Estado kantiano, que todavía es asimilado a la sociedad civil, no es más que la “condición legal positiva”, una asociación humana unida, no por sus lazos culturales comunitarios, sino por leyes jurídicas *a priori*, que derivan de “los conceptos del derecho externo en general”. Es decisivo en los argumentos del filósofo de Königsberg, como sostiene Brunkhorst, distinguir entre el Derecho constitucional internacional y la constitución de un Estado mundial, siendo el primero “la perspectiva de la constitución *democrática* de la sociedad civil, sea una sociedad de ciudadanos, o una sociedad de Estados republicanos y ciudadanos del mundo”. (Brunkhorst, 2004: 517; Kant, 1989: ## 43 y 45, 139-42) Habermas, por su parte, presenta al Estado como “un complejo de roles jerárquicamente organizados disponibles para el ejercicio del poder político o la implementación de programas políticos”. Una constitución, en cambio, “define una asociación horizontal de ciudadanos estableciendo los derechos fundamentales que ellos, como miembros fundadores libres e iguales, se garantizan mutuamente”. (Habermas, 2006: 131)

Lo que se busca demostrar es que la transición a un Derecho cosmopolita no debe ser pensada como la salida de un “estado de naturaleza” pre-jurídico, ni como un desarrollo análogo al que culminó en el Estado-nación, de modo que se requiera de un poder estatal global para que rija el Derecho. La juridización de la política internacional constituye un proceso “complementario”, antes que una mera continuación del que condujo al Estado constitucional moderno. En este último, como hace ver Habermas, el Derecho racionalizó el poder político sustantivo pre-estatal y disolvió su núcleo irracional en los procedimientos

democráticos. En la arena internacional, en cambio, los Estados continúan siendo agentes soberanos, y los individuos, ciudadanos que ya gozan de los derechos y libertades garantizados constitucionalmente. (Habermas, 2006: 129-32) Sin embargo, en ese ámbito, falta la “fuerza vinculante de las obligaciones legales recíprocas”, a las que sólo se puede llegar con restricciones voluntarias de los Estados a su soberanía. Por lo tanto, a diferencia del modo en que el Derecho nacional “domesticó” al poder estatal, el Derecho cosmopolita opera desde una asociación horizontal de actores hacia la constitución acordada de instituciones y organismos supranacionales inclusivos, con funciones más restringidas que las del Estado nacional. (Habermas, 2006: 133-35)

Queda claro, entonces, que no se trata de someter las relaciones internacionales a códigos morales, sino de *legalizar* el orden global y limitar *jurídicamente* la guerra, un proceso que tuvo su inicio en el siglo XVII, con la Paz de Westfalia, y que, en el siglo XX, particularmente en su segunda mitad, desembocó en lo que Brunkhorst llama una verdadera “revolución constitucional”, que revistió al Derecho internacional de un sentido igualitario, legalista e individualizador. Una consecuencia de ello, a su juicio, es la transformación del Derecho imperial de otrora en un Derecho hegemónico, que obliga al *hegemon* a llevar adelante sus intereses en un contexto normativo igualitario y según los métodos legítimos de creación de derecho. (Brunkhorst, 2004: 519) Pero, como queda dicho, ya debemos considerar un paso más y concebir la legitimidad de un mundo post-hegemónico. Las actuales dificultades para percibir y construir un campo de dominación excluyente alrededor de una potencia, o una alianza de ellas, bien podrían ser el anticipo fáctico de un Derecho global post-hegemónico, la constitución más acorde a una sociedad mundial multipolar y multicultural.

Desde una corriente adversa a este constitucionalismo global sin Estado mundial, William Scheuerman ha sostenido que la distinción entre constitución y Estado que desarrollan Habermas y Brunkhorst oscurece indebidamente la necesaria relación entre el Estado moderno y el régimen democrático. Un orden global más igualitario y democrático, por tanto, exige que sea dotado de características estatales, entre otras razones, porque la participación y deliberación democráticas sólo tienen sentido si es posible lograr efectos vinculantes en la acción de los otros ciudadanos. Los avances normativos del

Estado nacional, que aseguran una concepción robusta de la soberanía popular, quedarían en riesgo al ser discontinuados en el contexto posnacional. (Scheuerman, 2008a: 486-88; 2008b: 146-48) Para otros autores, como Fine y Smith, el Derecho cosmopolita en el que piensa Habermas subestima, y hasta ignora, las tensiones y contradicciones entre libertad y restricción, universalidad y particularidad, propias de toda forma de Derecho, desde la propiedad privada al Estado moderno, como quedó patente en la crítica hegeliana a Kant. (Fine, Smith, 2003: 483-84) Otras perspectivas descreen del proceso mismo de constitucionalización aludido y del consiguiente debilitamiento de las soberanías nacionales. Antes bien, interpretan estos fenómenos como originados en un orden normativo internacional que continúa siendo fragmentario, no democrático y carente de la suficiente fuerza legal para imponerse. Es decir, en general, la ausencia de poder político en las instituciones globales, capaz de hacer cumplir las normas internacionales, es interpretada como un impedimento insuperable para alcanzar la mentada constitucionalización. Cabría agregar a ello, además, las diversidades culturales, políticas y económicas del mundo, que tornarían ilegítimo un orden legal común como el que se postula, ya que sería percibido como una lisa y llana imposición de un grupo poderoso sobre los demás.⁴ En esta línea, Martti Koskenniemi afirma que el Derecho internacional no es un orden legal opuesto a toda hegemonía, sino que es, en sí mismo, una técnica hegemónica. Sus reglas son invocadas en función de los intereses de los actores en pugna, una suerte de disfraz de las luchas políticas hegemónicas, en las cuales, los objetivos de los contendientes es hacer que sus visiones parciales se transformen en la “preferencia universal”. Sobre el orden global son proyectadas las obsesiones del “Gran Poder”, al decir de Koskenniemi, y así, la seguridad nacional y el uso de la fuerza se convierten en problemas internacionales, marginando las cuestiones económicas y sociales que afectan a la mayoría de las regiones del mundo. Aunque reconoce los avances legales del Derecho internacional, esta última crítica descrea de que ellos impliquen una constitucionalización o un acercamiento al Estado de Derecho global. (Koskenniemi, 2004: 198-99, 215)

Según mi parecer, la posición reseñada es tributaria de una concepción del Derecho como ocultamiento de disputas de poder o como expresión normativa de los intereses más poderosos. De allí que no pueda desprenderse de la

sospecha de que el ámbito internacional siga siendo “en sus aspectos relevantes, todavía el dominio de lo excepcional y, en consecuencia, un dominio apropiado, no para la aplicación de reglas, sino para el hombre de Estado”. La alternativa no sería otra que el fortalecimiento legal de la “comunidad política” mundial, como opuesta al *hegemon*, la que se constituye por los derechos y obligaciones universalizados legalmente. (Koskenniemi, 2004: 217) Pero, así como el Derecho consagra derechos y obligaciones como pertenecientes legalmente a todos, también domestica al poder político fáctico sobre algunos al transformarlo en poder legal sobre todos. Es en este último aspecto, justamente, donde el Derecho internacional registra avances constatables y ha logrado encauzar la política entre los Estados y demás actores no por el camino de la excepcionalidad y la imposición de intereses unilaterales, sino por el sometimiento de todos ellos a un curso normativo irreversible. De modo que no se trataría de postular una imposible e indeseable neutralidad política del orden jurídico, sino en considerar a éste tan evolucionado históricamente como para que pueda ser asumido como el resultado de una deliberación cada vez más amplia, equitativa e inclusiva de los intereses de todos los actores globales, desde los Estados a los ciudadanos. Esa capacidad de ser legitimado democráticamente, en un camino progresivo, está implícito en el Derecho cosmopolita constituido en el siglo XX, restrictivo y condicionante de las guerras y consagradorio de los derechos humanos.

Reflexiones finales

En la medida en que ya no es posible retroceder a una fundamentación jusnaturalista, ni siquiera bajo la forma utilizada por Kant, ni tampoco, a mi entender, hacer descansar el orden legal global en las decisiones soberanas de los actores estatales y no estatales, sólo cabe dotar a las instituciones y procedimientos globales de una cada vez mayor legitimidad democrática. El escepticismo de la perspectiva realista respecto de esto último es, hoy por hoy, la última defensa del antiguo régimen internacional, en particular, si reivindica la política como una “materia oscura” en la constelación de nuestros comportamientos sociales, que, en todo caso, debe ser reconocida jurídicamente, pero sin que ello suponga una domesticación. El resultado de esta

suerte de “encantamiento” de la confrontación política es, pues, que sus secretos sólo son accesibles para algunos elegidos, intérpretes privilegiados de los intereses más elevados de pueblos y regiones del mundo, y, por tanto, sus más legítimos gobernantes.

Es cierto, por otra parte, que la evolución hacia una constitución global no ha completado aún todas las dimensiones legales propias del orden normativo de los Estados constitucionales modernos que permiten atribuir una ciudadanía plena. Se ha asegurado legalmente, con palabras de Brunkhorst, la autonomía privada, la libertad como independencia de cada uno respecto de una voluntad arbitraria, pero, tanto la constitución global, como los tratados de organizaciones regionales, no reconocen todavía una plena autonomía pública, que haga que los destinatarios del Derecho se transformen, al mismo tiempo, en los autores de sus normas. (Brunkhorst, 2002: 688)

Es discutible el modo en que debe organizarse la gobernanza global que corresponde a un Derecho cosmopolita de ciudadanos, Estados, organismos gubernamentales y no gubernamentales, movimientos sociales globales y actores no estatales, entre otros. El modelo moderno del Estado-nación fue una notable innovación ante el colapso del orden político y jurídico jerárquico del Medioevo, pero es una manera histórica de organizar el poder legal soberano, limitado territorialmente. Sus funciones están insertas ahora en una red de relaciones globales más complejas y abarcadoras. Es así que la restricción de su soberanía queda compensada por el mayor peso que los Estados más débiles pueden alcanzar en las uniones regionales, si éstas no son pensadas como la mera extensión territorial de sus miembros, sino como la constitución de actores globales responsables en la adopción de políticas que tomen en cuenta los intereses de todos los posibles afectados. La democracia que ha llegado hasta nosotros, a su vez, es también un tipo de gobierno derivado de la república de los modernos, que convirtió la forma directa de la Antigüedad en un régimen representativo. La extensión a un contexto transnacional supone lo que Alessandro Ferrara llama la “segunda transformación de la democracia”, a la cual hay que entender liberada del “nacionalismo metodológico”. (Ferrara, 2013: pos. 4225 a 4294) Desenganchar el constitucionalismo del nexo moderno con el Estado-nación es una de las tantas estrategias posibles para teorizar la legitimidad de la gobernanza global, reconociendo sus diferencias con el modo

en que fue plasmada en las sociedades domésticas. Sin embargo, en tales condiciones, aunque no está exento de defensores, un Estado mundial, con todas las características que ha alcanzado en el nivel constitucional interno, sigue siendo, a mi juicio, impracticable por las razones kantianas, por la imposibilidad de constituir un pueblo del mundo como voluntad unida de la que emana el Derecho al cual ese pueblo se somete.

No obstante, la solución que entrevió Kant para abolir la guerra en el largo plazo mantiene plena vigencia hoy. Las cruzadas morales o los principios de justicia invocados unilateralmente no poseen ya la fuerza para legalizar actos contrarios al Derecho internacional positivo. A pesar de las innegables recaídas en actos que rememoran la “razón de Estado” y las conquistas imperiales, el Derecho cosmopolita se viene conformando, como afirma Brunkhorst, desde la perspectiva kantiana de aquéllos que están sujetos a él, y no, sobre la coordinación y el equilibrio de los intereses prudenciales de los actores estatales. Ello implica que el concepto de Derecho no puede admitir las guerras de agresión ni la exclusión de vastas regiones y poblaciones del mundo. (Brunkhorst, 2004: 516) De esto último, son ejemplo las nuevas voces de movimientos sociales críticos de la globalización, testimonio de una emergente sociedad civil internacional, cuyas posibilidades legales de limitar los sistemas globales de poder apuntan en la dirección de un orden cosmopolita más responsable. (Held, 2002: 38-39)

Ante las dificultades conceptuales y prácticas para hacer efectiva una más legítima y democrática gobernanza global, la creciente juridización de las relaciones globales provee una alternativa moralmente superadora de la mera continuidad en la lucha de soberanos nacionales y grupos armados no estatales por imponer su fuerza y sus razones, desconociendo, si es necesario, sus obligaciones legales.

Notas

1. Un análisis exhaustivo acerca de cómo se piensa el poder en las principales corrientes teóricas de las relaciones internacionales de las últimas décadas del siglo XX, puede consultarse en M. Colacrai, 2001, 27 y ss.

2. Keohane y Nye (h.), en un artículo de finales del siglo pasado, concluían que la revolución informática ha potenciado algunos aspectos de la “interdependencia compleja” al aumentar las herramientas persuasivas de los distintos agentes, sean Estados u ONGs. Los primeros, aunque continuarán siendo los constructores políticos, “se apoyarán menos en recursos materiales y más en su habilidad de ser creíbles para un público con crecientes y diversas fuentes de información”. (1998: 83 y 94.)

3. En los años siguientes a la publicación de *After Hegemony*, se suscitaron numerosas críticas al llamado “mito de la hegemonía perdida” norteamericana, las cuales señalaron debilidades en las pruebas empíricas y en la consistencia analítica de la teoría de Gilpin y otros. Isabelle Grunberg afirmaba, incluso, que la idea de un *hegemon* benevolente provenía de una mezcla de mitos de la Edad Dorada y del mundo cristiano, que promueven una fascinación por el liderazgo y explican, en cierto modo, la persistencia de tales enfoques teóricos. (Grunberg, 1990: 433 y 476; cf. también, Strange, 1987: 551 y ss.)

4. Una reseña de algunas de estas posiciones críticas del constitucionalismo global puede verse en Anne Peters, 2015: 2-3.

Referencias

- Acharya, A. (2017), “After Liberal Hegemony: The Advent of a Multiplex World Order”, *Ethics & International Affairs*, 31: 3, 271-285.
- Acharya, A.; Read-Brown, A. (2017), “Interview with Amitav Acharya on the Multiplex World Order”, <https://www.ethicsandinternationalaffairs.org/?s=Amitav>, 1-10, acc. oct. 2017.
- Brunkhorst, H. (2002), “Globalising Democracy Without a State: Weak Public, Strong Public, Global Constitutionalism”, *Millenium. J. of International Studies*, 31: 3, 675-690.
- Brunkhorst, H. (2004), “The Right to War: Hegemonial Geopolitics or Civic Constitutionalism?”, *Constellations*, 11: 4, 512-526.
- Brunkhorst, H. (2008), “State and Constitution. A Reply to Scheuerman”, *Constellations*, 15: 4, 493-501.
- Colacrai, M. (2001), “Discusiones teóricas en torno al poder en las relaciones internacionales. ¿Ropaje nuevo o cambio de esencia?”, en M. Colacrai, comp., *Relaciones internacionales. Viejos temas, nuevos debates*, Rosario, CERIR, 17-49.

- Ferrara, A. (2013), *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*, trad. A. Martínez Riu, Barcelona, Herder.
- Fine, R.; Smith, W. (2003), "Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism", *Constellations*, 10: 4, 469-487.
- Gilpin, R. (1981), *War and Change in World Politics*, New York, Cambridge Univ. Press.
- Grunberg, I. (1990), "Exploring the 'Myth' of Hegemonic Stability", *International Organization*, 44: 4, 431-477.
- Habermas, J. (2006), "Does the Constitutionalization of International Law Still Have a Chance?", en *The Divided West*, trad. C. Cronin, Cambridge, Polity Press, 115-193.
- Hegel, G. (1987) [1817], "[Examen crítico de las] Actas de la Asamblea de Estamentos del Reino de Würtemberg en los años 1815 y 1816", en *Dos Escritos Políticos*, trad. K. Sauerteig, Puebla, Univ. Autónoma de Puebla, 9-109.
- Held, D. (2002), "Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty", *Legal Theory*, 8: 1, 1-44.
- Kant, I. (1989) [1797], *La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts, J. Conill Sancho, Barcelona, Altaya.
- Keohane, R. (1984), *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton, Princeton Univ. Press.
- Keohane, R.; Nye, J. (h.) (1977), *Power and Interdependence*, Boston, Little Brown.
- Keohane, R.; Nye, J. (h.) (1987), "Power and Interdependence revisited", *International Organization*, 41: 4, 725-753.
- Keohane, R.; Nye, J. (h.) (1998), "Power and Interdependence in the Information Age", *Foreign Affairs*, 77: 5, 81-94.
- Kindleberger, C. (1981), "Dominance and Leadership in the International Economy: Exploitation, Public Goods, and Free Rides", *International Studies Quart.*, 25: 2, 242-254.
- Koskenniemi, M. (2004), "International Law and Hegemony. A Reconfiguration", *Cambridge Rev. of International Affairs*, 17: 2, 197-218.
- Peters, A. (2015), "Global Constitutionalism", en M. Gibbons, ed., *The Encyclopedia of Political Thought*, Wiley & Sons, 1-4.
- Reich, S.; Lebow, R. (2014), *Good-Bye Hegemony! Power and Influence in the Global System*, Princeton, Princeton Univ. Press.
- Scheuerman, W. (2008a), "'All Power to the (State-less?) General Assembly!'", *Constellations*, 15: 4, 485-492.
- Scheuerman, W. (2008b), "Global Governance without Global Government? Habermas on Postnational Democracy" (Review Essay), *Political Theory*, 36: 1, 133-151.

- Slaughter, A. (2017), "The Return of Anarchy?", *Journal of International Affairs*, 15/3/17, <https://jia.sipa.columbia.edu/return-anarchy>, acc. oct. 2017.
- Strange, S. (1987), "The Persistent Myth of Lost Hegemony", *International Organization*, 41: 4, 551-574.

¿HACEMOS UN TRATO?

Hume y el desafío a la autoridad política y legal del contractualismo

Augusto Dolfo

e-mail: augusto.n.dolfo@gmail.com

Resumen

En lo que sigue voy a esclarecer algunas cuestiones centrales de las críticas de David Hume a la teoría contractualista. En la primera parte, si bien presentaré parte de las críticas humeanas, voy a hacer un particular énfasis en una de ellas. Luego, voy a trazar una serie de distinciones sobre las nociones de “obedecer al derecho” y “deber obedecer al derecho” para esclarecer los conceptos de autoridad política y legal con las que se maneja la teoría contractual clásica (1). En la segunda parte de este trabajo, me voy a concentrar en una de las críticas de David Hume a la teoría del contractualismo clásico, y por último voy a observar por qué sus objeciones funcionan mejor contra la teoría del contrato de John Locke que sobre la teoría contractual de Thomas Hobbes (2).

Palabras clave: David Hume, contractualismo, obligación política, obligación legal.

Abstract

In the following paper I will clarify some central issues of David Hume's criticism of contract theory. In the first part, although I will present part of the Humean criticism, I will place particular emphasis on one of them. Then, I will draw a series of distinctions on the notions of “obey the law” and “must obey the law” to clarify the concepts of political and legal authority with which classical contractual theory is handled (1). In the second part of this paper, I'm going to concentrate on one of David Hume's criticisms of the classical contractualism theory, and finally I will

see why his objections work better against John Locke's contract theory than on the contractual theory of Thomas Hobbes (2).

Key words: David Hume, contractualism, political obligation, legal obligation.

Zusammenfassung

Im Folgenden werde ich einige der zentralen Fragen der Kritik von David Hume an der Vertragstheorie klären. Im ersten Teil gehe ich auf eine Reihe von Kritikpunkten Humes ein, werde aber im Besonderen einen von ihnen hervorheben. Dann werde ich eine Reihe von Unterscheidungen zwischen den Begriffen "dem Gesetz gehorchen" und "dem Gesetz gehorchen sollen" treffen, mit dem Ziel, die Ideen der politischen und rechtlichen Autorität zu klären, mit denen die klassische Vertragstheorie umgeht (1). Im zweiten Teil dieses Beitrags werde ich mich auf eine der Kritiken David Humes an der klassischen Vertragstheorie konzentrieren und schließlich zeigen, warum seine Einwände besser gegen die Vertragstheorie John Lockes als gegen die von Thomas Hobbes anwendbar sind (2).

Schlüsselwörter: David Hume, Kontraktualismus, politische Verpflichtung, rechtliche Verpflichtung.

Original recibido: mayo de 2018

aceptado: junio de 2018

Augusto Dolfo, es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Sus principales áreas de estudio son, la teoría política moderna y contemporánea desde un punto de vista histórico-conceptual. Sus investigaciones giran en torno a la teoría de la autoridad y la obligación política, con un particular interés por la tesis de la autonomía de lo político y su proyección en el pensamiento de Carl Schmitt y Nicolás Maquiavelo.

“Who sees not, that all these institutions arise merely from the necessities of human society?”¹

1. Introducción

Debido a que me concentraré en las críticas de Hume a la tesis del contrato social, en particular una de ellas, para explicarlas de modo más adecuado, en la primera parte del artículo me serviré de la distinción entre “obedecer” y “deber obedecer” al derecho. A continuación, observaré cómo funciona dicha distinción sobre las posiciones a las que Hume se enfrenta, para luego pasar a las teorías contractualistas voluntaristas de Locke y Hobbes. Finalmente, extraeré algunas conclusiones sobre el alcance de las críticas de Hume a dichas posiciones.

1.1 Vamos aclarando el panorama

Uno de los asuntos más importantes que viene incluido en la teoría contractual es si la cuestión de que estamos o no constreñidos a obedecer el derecho es de naturaleza jurídica o moral. Ahora bien, cuando se suele tratar la cuestión de la obediencia al derecho, lo que en realidad se intenta explicar es si el derecho debe ser considerado o no una *razón independiente para la acción*. Asunto que además incluye en la agenda la cuestión de si el derecho y la moral, en alguna medida, o bien tienen una relación necesaria, o bien no la tienen (Alexy, 2003: 3-16).

El mercado de la teoría del derecho nos ofrece dos grandes posibilidades. Si el derecho es una razón independiente para la acción, los mandatos normativos del derecho deberían ser suficientes para explicar y justificar por qué un individuo X debería llevar adelante una acción Y con independencia de razones morales, i.e. con independencia de un deber moral a obedecer al derecho. Sin embargo, si la respuesta fuera que el derecho no es una razón independiente para la acción, entonces, además del mandato normativo del derecho, deberían existir razones de naturaleza moral que soporten y expliquen por qué un individuo X

debería llevar adelante una acción Y. Esto llevaría a prestar atención al contenido de la norma a obedecer, y a juzgar si se debe obedecer o no, mediante una reflexión moral sobre el contenido normativo. Dado este panorama, para salir de esta encrucijada y poder apreciar mejor si la teoría contractualista se levanta sobre bases sólidas, como se suele decir en inglés, *es mejor encender la luz que maldecir la oscuridad*.

Entonces, por lo que sabemos se trata de saber si: (1) el comportamiento moralmente debido es aquél establecido por el derecho, por la sencilla razón de que éste lo ordena, o (2) si esa *razón independiente* tiene un carácter general o no, si afecta a todos los sujetos destinatarios de su mandato normativo y a todas las normas jurídicas que pueden ser obedecidas. En pocas palabras, si existen excepciones expresadas en términos de razones morales que dejen suficiente espacio para desobedecer la autoridad del derecho o la autoridad política (2), o si solo basta con el derecho para contar con suficientes razones para obedecer los mandatos del derecho o de la autoridad política (1).

A decir verdad, estas cuestiones han sido tratadas por dos grandes ramas de la teoría política y legal, que han intentado responder afirmativamente a la pregunta de si estamos obligados a obedecer al derecho. A su vez, dichas teorías se pueden presentar esquemáticamente mediante dos grandes modelos, a saber: (1) las teorías de corte voluntarista y (2) las teorías de corte teleológico y deontológico.

Mientras que la tesis central de las teorías voluntaristas establece que los individuos pueden limitar su libertad de acción únicamente a través de actos voluntarios -tácitos o expresos-, además y justamente por esta razón sostienen que los individuos deberían acatar la restricción impuesta por el derecho sólo en los casos en los que los agentes hayan consentido². En palabras de David Hume, aquella teoría que “al fundar el gobierno conjuntamente en el consentimiento del *pueblo*, supone que existe una especie de *contrato original*, por el cual los súbditos se han reservado el poder de resistir a su soberano, cada vez que se sientan perjudicados por esa autoridad, a la que voluntariamente confiaron, por ciertos propósitos” (Hume, 1994a: 186).

Para las teorías de corte teleológico o deontológico la tesis de base establece que realizar o no ciertas conductas ordenadas por el derecho no depende exclusivamente de la voluntad del destinatario, sino también del

contenido de las acciones que exige el derecho. En efecto, para este modelo, los individuos deberán obedecer el derecho sólo si el contenido que es ordenado por él se adecua a ciertas pautas éticas o deberes morales que son aceptados por los individuos.

Como se podrá apreciar, una cuestión central para ambos modelos son los límites de la obligación política y de la autoridad del derecho, el espacio que resta para la desobediencia política, que viene a atenuar la autoridad del derecho y la acción de la autoridad política, ya sea por razones morales, prácticas o sencillamente prudenciales. Asimismo, la pregunta por la obligación de obedecer al derecho puede plantearse además en términos políticos, es decir, en los términos de la obediencia de autoridades políticas legítimas (Raz, 1999: 166). En efecto, si quien goza de autoridad pretende que sus mandatos sean obedecidos, quien está en la situación de una autoridad política legítima también puede pretender que sus mandatos sean obedecidos (Wolff, 1971: 4). Se aprecia con claridad que, en realidad, estos dos modelos explotan la distinción propuesta por H. L. A. Hart entre “obligación” y “deber” (Hart, 1955).

1.1.1 El método humeano

Fuera de duda, dicha distinción es relevante para diferenciar en los términos argumentativos cómo los principios teóricos explican las pretensiones de legitimidad y acción legal del soberano. Además, pueden ser sumamente útiles para revelar las consecuencias que se siguen del principio de la obediencia y de autoridad política y legal de las posiciones a las que Hume se enfrenta. Es decir, las distinciones de Hart, aclaran considerablemente el panorama teórico. Sin embargo, no lo son todo. Por ello, para entrar más en detalle en el debate humeano contra la tesis contractualista, pongamos las cosas en contexto, ya que la historia también puede ayudarnos considerablemente a comprender mejor las razones de Hume contra las opciones políticas de su tiempo.

Por ello, a todo lo que hemos dicho hasta aquí, tenemos que sumarle una cuestión que no puede pasar desapercibida, y ella es que, “ningún partido (...) puede mantenerse a sí mismo sin un sistema filosófico o especulativo de principios, anexo a su sistema político o práctico”. Con lo cual, el punto de vista metodológico de Hume supone que en gran medida “las obras más abstractas de la teoría política nunca están encima de la batalla; sino que siempre son parte

de la batalla misma” (Skinner, 2008: xvi, Skinner, 2002: 6). En efecto, la estrategia de Hume se hace aún más clara al poner *vis-à-vis* las opciones políticas de su propia época, i.e. “el partido de la corte” (*court party*) y “el partido del país” (*country party*) (Hume, 1994b: 40-46), a partir de “los principios especulativos de ambos partidos” y las “consecuencias que de ellos se siguen” (Hume, 1994a: 186). Tal es así, que una excelente estrategia, que a decir verdad parece estar hecha a medida del punto de vista humeano, consiste en distinguir históricamente a “quién deben ser referidos *in concreto*” (Schmitt, 1979: 31) los argumentos y conceptos que respaldan teóricamente a cada partido. En efecto, es útil para distinguir los propósitos de los dos grandes protagonistas del debate, a saber, por una parte, el partido Whig, i.e. aquéllos que apoyaron la “Revolución Gloriosa” de 1688, abogaron por una reforma constitucional y creían que el pueblo gobernaba a través del contrato social, y, por la otra, el partido Tory, i.e. aquellos que no se sentían a gusto con dicha revolución, abogaban por la estabilidad constitucional y creían que los reyes gobernaban por derecho divino.

Sin embargo, es ciertamente controversial la posición política que pudo haber asumido Hume. Tal es así que algunos sostienen que, en realidad, Hume se inclinó por el partido Tory. Según Hill, Thomas Jefferson afirmaba que “la *History of England* de Hume había minado los principios del gobierno inglés libre y extendido ‘el torismo universal sobre la tierra’”, mientras otros creían que “[a Hume] le resultaba ofensiva la negativa tory de sacrificar la verdad histórica a ‘los molestos prejuicios del *whigginismo*’” (Hill, 1987: 554). En efecto, Hume pensaba que “[los Whigs] estaban determinados a no aceptar que se dijese ninguna verdad en Gran Bretaña” (Campbell Moosner, 1970: 310; Hill, 1987, 554). Ahora bien, en realidad, cierta simpatía por los Estuardos justificaba esta visión de su posición como Tory. De allí que, además, Hume fuera considerado un jacobita³, acusación peligrosa para la época, ya que costaba la vida. Sin embargo, dichas acusaciones no tuvieron efectos, fundamentalmente, porque eran absurdas.

A tal punto la controversia que giraba a su alrededor afectó tanto a Hume, que llegó a sospechar que una de las razones por las que fracasó la primera edición de la *Historia de Inglaterra*⁴ era cierto disgusto con la misma entre el público whig. Ahora bien, es bastante discutible que el público whig se haya mostrado desfavorable al primer volumen, donde Hume se dedica a la historia de los

Estuardo (Campbell Moosner, 1970: 310). En rigor de verdad, el fracaso editorial del primer volumen de la *Historia de Inglaterra* fue que los libreros londinenses, que solían ser también editores, boicoteaban las ventas de los libros que no habían sido editados por ellos mismos. De hecho, luego de que Hume cambiara de editor por uno londinense, las ventas del segundo volumen mejoraron considerablemente.

No es de extrañar que Hume haya asociado el fracaso editorial del primer volumen con el rechazo whig. En efecto, en dicho volumen Cromwell queda bien parado, mientras que Carlos I se presenta como un héroe ajusticiado. Todo indica que, desde el punto de vista de Hume, Carlos I era un buen rey, aunque inadecuado para la época en la que le tocó vivir. Cromwell, al contrario era un oportunista, un fanático que supo aprovechar la ocasión.

La controversia sobre la afinidad política de Hume, a su vez, pone sobre la mesa que “sus contemporáneos no comprendieron el proyecto humeano” ni sus críticas “sencillamente, porque éste superaba la distinción Whig/Tory en la que la mayoría de ellos pensaba. Si no se era Whig, ya sea radical o moderado, pero Whig al fin y al cabo, entonces por defecto se era Tory, o lo que podía ser peor aún, jacobita” (Forbes, 1985: 256).

Se puede decir que la visión histórica de Hume explica su propio contexto y pone en evidencia que no puede sostenerse una visión providencial de la historia, en la que los procesos históricos estén determinados por una voluntad, buena o mala, de un grupo de individuos o de una divinidad que diseña el futuro de la humanidad a espaldas de ella. Sino que, justamente, son los individuos los protagonistas y los que constituyen los procesos históricos con sus propias decisiones. Hume vio que la historia no es meramente un conjunto de descripciones del pasado que pretenden acercarse a la verdad lo más posible, sino que, además, es susceptible de usos políticos y puede servir como un arma de batalla para la lucha política. En efecto, Hume escribe sobre historia para, además de instruir sobre el pasado, producir un impacto emocional (Sieber, 1989: 366).

En conclusión, dos cosas parecen estar fuera de toda duda. La primera es que para Hume, “[T]oda obra de filosofía política de envergadura no sólo es un conjunto de proposiciones lógicamente enlazadas acerca de teoría política, sino que, además, es en sí misma *política*; se trata de una acción por la cual se

defiende una posición en contra de un adversario con respecto a cierta cuestión en una situación política concreta, de acuerdo con una estrategia determinada” (Rosler, 2010: 9). La segunda, en palabras de Alasdair McIntyre, es que para Hume “no existen dos historias, una de la acción moral y otra de la acción política, una de la teoría moral y otra de la teoría política, porque no hubo dos pasados, uno poblado por acciones y otro por teorías. Cada acción es portadora y expresa creencias y conceptos de mayor o menor carga teórica; cada fragmento de teoría y cada expresión de creencia es una acción política y moral” (McIntyre, 2011: 74).

1.1.2 *Mind the Gap*: Obligación a obedecer y deber a obedecer

Volvamos otra vez a la división propuesta por H. L. A. Hart. Desde un punto de vista, las *obligaciones* son requerimientos que se caracterizan por, (i) originarse en actos voluntarios, tácitos o explícitos, que para ser explicados requieren de una génesis que rinda cuentas de qué modo ciertas acciones individuales especiales, destinadas a crear obligaciones políticas o legales, comprometen a los individuos con la obediencia política o legal. Al mismo tiempo, que el resultado de estas acciones provoca, tanto en el ámbito jurídico, moral como en el político, el mismo efecto, a saber, que una conducta que previamente era considerada como opcional pierda dicho carácter y se vuelva una conducta obligatoria.

En segundo lugar (ii) que dichas acciones son interpersonales, i.e. son requerimientos dirigidos a un conjunto personas determinadas, i.e. quienes se verán obligados, por otro conjunto de personas determinadas o determinables, i.e. quienes cometen una acción que crea obligaciones.

En tercer lugar (iii) que cada obligación se correlaciona o va asociada a un derecho correspondiente, el que a su vez, esta simultáneamente generado. Esto quiere decir, por un lado se crea la obligación a obedecer y por otra parte el derecho a mandar. De tal modo, obligaciones y derechos constituyen dos caras de la misma moneda.

Finalmente, (iv) las obligaciones constituyen requerimientos en la forma o manera que tienen las partes de vincularse o relacionarse, y no tienen su origen en el carácter o en el contenido de las acciones obligatorias. Esto quiere decir que dichas obligaciones y derechos quedan justificados por su carácter

exclusivamente formal. Por lo tanto, una obligación que en un (T= tiempo) T1 era justa si en un T2 se tornase en injusta, no podría ser desobedecida por razones exclusivamente de contenido, dado que no se puede apelar al contenido de dicha obligación para desobedecer, pues las razones para la acción, según este modelo, son independientes de razones morales, v.g. del contenido de la norma que genera obligación.

Ahora bien, desde el punto de vista de los *deberes*, estos pueden ser utilizados apropiadamente en tres contextos diferentes e independientes. Según el primer sentido, (i) se emplean con independencia de cualquier marco institucional que les pueda servir de referencia. Esto es, se emplean al margen de cualquier acto voluntario que les pueda originar. Es más, no guardan una conexión necesaria con prácticas sociales o con ciertas peculiaridades personales, i.e. todos los hombres por el mero hecho de serlo tienen esos *deberes*. Por citar un ejemplo que es compartido por varios autores (Walzer, 1983: 33), y que John Rawls llama “deberes naturales”⁵, v.g. el deber de ayuda mutua o el de no dañar o perjudicar a otros individuos. En palabras de Hume, “son aquellos [deberes] a los que los hombres son impulsados por un instinto natural o propensión inmediata, que opera sobre ellos, independientemente de todas las ideas de obligación y de cualquier consideración de utilidad, ya sea pública o privada. De esta naturaleza son el amor a los hijos, la gratitud hacia nuestros benefactores o la compasión por los desafortunados” (Hume, 1994a: 195). A decir verdad, Hume además ofrece una explicación psicológica del modo en que estos deberes naturales motivan nuestra acción. En efecto, “cuando la miseria presente en otro *tiene una fuerte influencia sobre mí*, la vivacidad de la concepción no se confina inmediatamente a este objeto, sino que difunde su influencia sobre todas mis ideas relacionadas con ello y produce en mí una noción vivaz de todas las circunstancias pasadas, presentes o futuras, posibles, probables o ciertas, que esta persona puede padecer. Mediante esta vivaz noción me siento interesado por aquella persona, me comunico con ella y *siento una emoción simpática en mi pecho que concuerda con lo que yo imagino que ella experimenta*. Si yo disminuyo la vivacidad de la primera concepción, con ello disminuyo la vivacidad de las ideas relacionadas (...) [Entonces] por esta disminución, destruyo la visión del futuro, que es necesaria para interesarme totalmente en la fortuna de los otros” (Hume, 1960: 386). Sin embargo, para

Hume nuestros deberes naturales no deben nublar la vista, dado que “naturalmente se alaba el hecho de dar limosna a los mendigos, porque esto parece aliviar a los indigentes y afligidos, pero cuando observamos el incentivo que de aquí surge para la pereza y la corrupción, consideramos a esta clase de caridad como una debilidad más bien que como una virtud” (Hume, 1988: 9). Es decir, que tengamos una inclinación natural hacia ciertos deberes naturales no implica que debamos guiarnos exclusivamente por ellos. Con lo cual, sin dudas, nuestros deberes morales deben estimular nuestra reflexión emotiva e incentivar nuestras acciones, pero ello no implica que debamos guiarnos exclusivamente por nuestra inclinación moral hacia ciertos deberes naturales. En otras palabras, si bien “la razón no puede dirigir nuestras acciones directamente, sin embargo, excepcionalmente, puede darnos indirectamente una idea de las relaciones causales que sugieren a nuestras pasiones cuáles serían los mejores medios para satisfacer lo que deseamos” (Russell, 2007: 29). A fin de cuentas, la razón (esclava o no) puede ayudarnos a cumplir con nuestro deber natural.

En segundo lugar (ii), el término deber se utiliza para hacer referencia a determinados requerimientos morales y jurídicos que van asociados a ciertas posiciones o funciones que un individuo puede llegar a desempeñar. Es decir, hace referencia a las acciones y omisiones que tiene que realizar de una manera no optativa quien está situado en determinada posición, v.g. los deberes de un individuo que está situado en la posición de hijo respecto de su padres, aunque se puede ampliar esta noción para aplicarla a nivel institucional y hablar del deber que tiene un individuo como funcionario del Estado hacia los miembros de una comunidad determinada.

Finalmente (iii), el término deber se emplea también para hacer referencia a los llamados *deberes de obediencia*, i.e. los deberes que surgen de normas u órdenes emanados de una autoridad competente.

Si seguimos este esquema podremos observar que las teorías voluntaristas responden al interrogante de si estamos constreñidos a obedecer al derecho en términos de *obligaciones*, mientras que las teorías de raíz teleológica y deontológica lo hacen en los términos de *deberes*.

Ahora, a las teorías voluntaristas les corresponde una teoría del consentimiento en sus versiones tácita o explícita. Mientras que a las teorías teleológicas y deontológicas, en sus diversas versiones, v.g. las teorías del

derecho natural, la teoría del juego limpio y la teoría de apoyar las instituciones justas, se corresponden con una justificación de la obediencia en los términos de deberes.

Dicho esto y aclarado el panorama de los compromisos que asumen las teorías políticas que ofrece el mercado, es un buen momento para que pasemos a observar más en detalle cómo funcionan dichas distinciones en las críticas de David Hume a la teoría del contractualismo y como pueden utilizarse sobre las propuestas de John Locke y Thomas Hobbes.

1.2 David Hume vs. John Locke y Thomas Hobbes

En su ensayo político “Of the Original Contract”, Hume despacha una robusta serie de críticas – al menos son cinco las tesis centrales – contra la teoría contractualista. Sin embargo, si bien presentaré algunas de sus críticas más importantes, consideraré a continuación la que creo que es la más destacable. En efecto, pienso que el tratamiento que Hume le da a la concepción contractualista, a partir de la idea de que somos como un individuo que es “llevado a bordo de un barco mientras estaba dormido” (Hume, 1994a: 193) y es puesto bajo la autoridad del capitán sin su consentimiento, ilustra su posición sobre el tema con notable claridad. Ahora bien, me gustaría dejar en claro que mi preferencia en esta ocasión no significa que los otros cuestionamientos deben ser dejados de lado, pues constituyen un rico y saludable *food for thought*.

1.2.1 El argumento de Hume

Hume señala el gran atractivo que presenta el consentimiento a la hora de establecer bases para las obligaciones políticas y legales. Ahora bien, que Hume “acepta, de los teóricos del contrato social, la teoría de que, en primera instancia, los gobiernos llegaron a existir mediante la promesa explícita, hecha por los súbditos, de obedecer a un magistrado” (Penelhum, 1875: 159) no es del todo correcto. Lo cierto es que Hume *concede* la posibilidad de un contrato en épocas remotas, sólo como una estrategia para refutar la validez teórica del contractualismo clásico. Sobre todo, dado que intenta demostrar que la validez de dicho contrato puede ser puesto en cuestión, como sostiene Brownsey (Brownsey, 1978: 132- 149). En afecto, para Hume, si consideramos “cuán

similares son todos los hombres (...) hasta que son cultivados por la educación; debemos admitir que nada más que su propio consentimiento podría, al principio, haberlos asociado y sometido a cualquier autoridad” (Hume, 1994a: 187). De allí que, “donde tiene lugar [el *contrato original*] (...) sin duda es lo mejor y más sagrado de todo”; sin embargo, las malas noticias son que “se da muy rara vez, y casi nunca plenamente; en consecuencia hay que admitir también otros fundamentos para el gobierno” (Hume, 1994a: 196). A decir verdad, “[L]a razón, la historia y la experiencia nos muestran que las sociedades políticas han tenido un origen menos preciso y regular, y si hubiéramos de elegir el momento en el que el consentimiento popular ha sido tenido menos en cuenta (...) [éste] sería precisamente el del establecimiento del gobierno” (Hume, 1994: 192). Incluso, sigue Hume, “[C]asi todos los gobiernos que existen hoy en día, o de los que queda algún registro en la historia, fueron originalmente fundados sobre la usurpación o la conquista, cuando no sobre ambas, sin ningún pretexto de un justo consentimiento o sometimiento voluntario del pueblo”. (Hume, 1994a: 189-190). Si prestamos atención, en realidad, el argumento de Hume no sugiere que debemos tirar por la borda el consentimiento, sino poner las cosas en su lugar. En efecto, “[M]ientras la constitución está vigente, las inclinaciones del pueblo son consultadas a menudo; pero en épocas de revoluciones, conquistas o conmociones públicas suele ser la fuerza militar o la astucia política la que decide la controversia” (Hume, 1994a: 192). Por otra parte, Hume se maneja con su propia noción de consentimiento en los términos de una convención, a saber: “Si por *convención* se entiende aquí una *promesa* – la cual es el sentido más usual de la palabra – nada puede ser más absurdo que esta posición”; “pero si por convención se entiende un sentido del interés común, que todo hombre siente (*feels*) en su propio corazón, que nota en sus semejantes, y que lo lleva junto a los demás a un plan general o sistema de acciones que tienden a la utilidad pública, debe reconocerse que, en este sentido, la justicia surge de las convicciones humanas” (Hume, 1988: 95).

En este punto, Hume pone contra las cuerdas al contractualismo. Sobre todo, dado que el argumento de Hume contra la tesis contractualista clásica estándar apunta a demostrar que no existen buenas razones para sostener la obligación política establecida en el tránsito desde un estado de naturaleza al de la sociedad civil, es decir, entre el paso de un estado de naturaleza que no posee autoridad

política al de un estado cívico en el cual se reconoce algún tipo de autoridad política y legal. En pocas palabras, para Hume el modelo contractualista adolece de un error de origen al considerar como fundamento de la autoridad política y la obediencia legal un contrato que posibilitó dicha transición y que justamente sostiene la obligación política y legal una vez formada la sociedad civil.

Es más, en realidad Hume deja bien en claro su posición al respecto, “Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, contestaría de inmediato: *porque la sociedad no podría subsistir de otra manera*; y esta respuesta es clara e inteligible para toda la humanidad (*mankind*). La respuesta que ustedes darían es: *porque debemos cumplir con nuestra palabra*. Pero, aparte de que nadie que no haya sido educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, se verán en un apuro si les pregunto: ¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?” (Hume, 1994a: 197).

El problema para Hume es que, “la obediencia y la sujeción llegan a ser tan familiares, que la mayoría de los hombres no indagan su origen o su causa” (Hume, 1994a: 189). En realidad basándose en esta idea, explica que el estado de naturaleza, muy probablemente, fue una situación que tuvo lugar, incluso el consenso también. Sin embargo, la razón de la obediencia es cierto cálculo de utilidad. Así, Hume explica: “[E]l poder que hoy impera, basado en flotas y ejércitos, es claramente político, y se deriva de la autoridad” que es un “efecto del gobierno establecido” (Hume, 1994a: 188), y dada la simetría natural de los hombres, no fue el vigor o la fuerza de los miembros lo que hizo que una multitud se sujetara a un individuo. De hecho, “[S]i recorremos el gobierno hasta su origen en los bosques y desiertos, la fuente de todo poder y jurisdicción resulta ser el pueblo, que, voluntariamente, en aras de la paz y el orden, abandonó su libertad nativa y recibió leyes de quien era su igual” (Hume, 1994a: 187). En consecuencia, “[S]ólo el consentimiento, y la conciencia de los beneficios que resultan de la paz y el orden, pudieron lograr esos efectos” (Hume, 1994a: 188). De allí que, además, “el consentimiento (...), que durante mucho tiempo fue imperfecto, no pudo servir de base para la administración regular”, sino que, en realidad, “[E]l jefe probablemente adquirió su influencia a través de un estado de guerra permanente (...) [cuando] le fue dado usar la fuerza para reducir refractarios y desobedientes” (Hume, 1994a: 187). Es claro, entonces, que el

fundamento de la sociedad civil no fue el consenso o el contrato, sino que “[C]ada acto independiente de la autoridad, (...) exigido por las circunstancias del momento” (Hume, 1994a: 188) se hizo tan evidentemente útil que “su intervención dio lugar a que cada día fuese más frecuente, y esta influencia determinó en el pueblo una aquiescencia habitual y, si se quiere, voluntaria, y, por lo tanto, precaria” (Hume, 1994a: 188). En palabras que no son de Hume, sino del actor F. M. Alexander, “las personas no eligen su futuro, eligen sus hábitos, y sus hábitos eligen su futuro”.

1.2.2 Obligación política y obligación legal

En general, la obligación política se entiende como el requisito de obedecer al derecho del país al cual pertenece un grupo determinado de individuos. Tradicionalmente, la pertenencia a un determinado territorio se ha visto como un requisito para obedecer al derecho establecido en dicho territorio, dado que, para las teorías contractualistas, las obligaciones políticas son independientes del contenido normativo. En pocas palabras, las razones para obedecer provienen de la autoridad del legislador, y no directamente del contenido de leyes particulares (Hart, 1958; 1982). Por ejemplo, para el enfoque contractualista, no podríamos argumentar que no debemos conducir imprudentemente, porque pone en peligro la vida de otras personas, en tanto dicha argumentación incluye razones morales para obedecer al derecho. Según dicha corriente, la obediencia legal y política es mucho más sencilla: no debemos conducir imprudentemente, porque es contrario a la ley establecida, que ha emanado de una autoridad competente.

Este punto de vista carga en sus espaldas con una larga y rica historia en argumentos, que se remonta, al menos, a la época de Thomas Hobbes. De hecho, según Hobbes: “El *mandato* es donde un hombre dice *haz esto o no hagas esto*, sin esperar otra razón que la voluntad del que lo dice” (Hobbes, 1991: 176). Dado que para este enfoque, los requisitos para obedecer las leyes se basan en los medios a través de los cuales se elaboran, y no en su contenido, los legisladores pueden establecer obligaciones de obedecer las leyes que rigen en su territorio y exigir su cumplimiento con prescindencia de nuestras creencias. Como ya hemos dicho, salta a la luz una de las grandes fortalezas de la teoría contractualista, cual es la de su amplitud, i.e. su capacidad para dar cuenta de

todas las obligaciones políticas existentes en un determinado territorio. Por lo demás, ello refuerza la obligación política de todos los individuos, pertenezcan o no la comunidad, es decir, se extiende también a quienes se encuentren circunstancialmente en dicho territorio.

El enfoque de Locke en este punto, como se suele decir, no hace excepción y es bastante similar al de Hobbes. En efecto, afirma que “todo hombre que posea una propiedad o usufructúe en alguna parte de los dominios de un gobierno, da con ello su consentimiento tácito y está obligado, en consecuencia, a obedecer de igual modo que cualquiera que sea súbdito de ese gobierno, a sus leyes, por el tiempo que se prolongue dicho usufructo (...) Y, a decir verdad, dicha obligación lo alcanza a uno con sólo hallarse en los dominios de ese gobierno” (Locke, 1980: 64).

En gran parte, la inclinación de la teoría contractualista por el consentimiento se basa en su relación con la promesa, que es un medio reconocido a través del cual se asumen las obligaciones políticas o legales. De hecho, en la medida en que el consentimiento sigue este modelo, se asegura una base sobre la que “nadie duda” (Locke, 1980: 63).

Así y todo, la teoría del contractual de corte hobbesiano o lockeano implica que hemos consentido en que nos regule la ley tácita o explícitamente. Pero, según Hume, el problema es que, en realidad, nadie nos ha pedido este consentimiento, ni podemos decir que tengamos la opción de abandonar nuestro país en caso de que, por alguna razón, no prestemos acuerdo al derecho establecido. El motivo es el costo que representa dejar el país en el que se habita. A diferencia de Locke y Hobbes, para Hume, siguiendo el modelo contractualista, somos como un individuo que fue “llevado a bordo de un barco mientras estaba dormido” (Hume, 1994a: 193), y puesto bajo la autoridad del capitán.

Sin dudas, el filósofo escocés presenta un gran desafío a las pretensiones de obediencia política de raíz hobbesiana y lockeana. Por ello, a continuación, vamos a explotar esta tesis en contra del contractualismo, a fin de observar qué queda en pie de aquella tradicional teoría de la obligación y la autoridad política del siglo XVII.

2. ¿Qué pretenden ustedes de mí?

Hasta aquí hemos analizado, el modo en el que el contractualismo comprende la obligación política y la autoridad legal, la manera en que Hume plantea la cuestión del surgimiento de la autoridad política y una de sus tesis en contra de la justificación contractualista de dicha autoridad y obligación. En este apartado, entonces, voy a concentrarme en un rasgo fundamental de la teoría contractualista: el consentimiento. En efecto, las posiciones de Hobbes y Locke ponen al centro de sus teorías políticas, aunque de diferente modo, el consentimiento como una forma de legitimar la autoridad política y legal, y, a su vez, respaldar la obligación legal y política. Por ello, para poder explicar adecuadamente la tesis del consentimiento contractualista de Locke y Hobbes, distinguiré entre las concepciones voluntaristas de la “tesis simple” y la “tesis compleja” del consentimiento. Finalmente, haré ver los inconvenientes que se presentan en la posición de ambos pensadores frente a la tesis de Hume.

2.1 Dos tesis sobre el consentimiento

Según una primera explicación, que vamos a denominar “tesis simple”, el consentimiento adquiere forma de una autorización. En cambio, desde la concepción de lo que vamos a llamar la “tesis compleja”, el consentimiento reviste la forma de un contrato.

Para quienes defienden el consentimiento, estar “bajo el imperio del derecho” no es impedimento para afirmar que hombre permanece libre y no renuncia a su autonomía, ya que las limitaciones a su propia libertad para actuar han sido establecidas mediante autorización o convenciones previas de las que él mismo es o ha sido parte. De tal modo, la sujeción de los ciudadanos a la ley se funda en la realización de actos voluntarios.

La teoría del consentimiento además se trata de una teoría formal, ya que hace recaer el peso de la argumentación en la forma en que las personas se obligan, sin tener en cuenta el contenido de esa obligación, los valores por ella promovidos o sus consecuencias. La tesis central de la teoría del consentimiento es que la obligación de obedecer al derecho está en función de los actos que los individuos realizaron en el pasado. Por lo tanto, un compromiso asumido en un

T1 continúa teniendo efectos en un tiempo posterior T2. Por lo tanto, para saber si una persona tiene obligación de obedecer al derecho es necesario comprobar lo que ésta persona hizo, y no si debiera o no haberlo hecho, de este modo se señala que los requerimientos morales únicamente deben ser entendidos como autolimitaciones voluntarias y no de contenido. Hume tiene cierto descontento con esta idea, y a decir verdad considera que no existen buenas razones para comprometerse con obligaciones remotas de las que ni siquiera se tienen documentos que la respalden (Cf. Hume 1994a: 188).

Ahora bien, las diferentes versiones de la teoría del consentimiento han sido formuladas, al menos, en dos niveles diferentes: (i) haciendo referencia al modo como se ha de manifestar el consentimiento (teorías del consentimiento expreso y tácito); y (ii) tomando en cuenta a los individuos que deben manifestar el consentimiento (teorías del consentimiento por unanimidad y por mayoría). A los fines de nuestra argumentación, interesa analizar las teorías del consentimiento voluntario expreso y tácito.

2.1.1 Teorías del consentimiento expreso

Según esta versión, el consentimiento por el cual el individuo genera una determinada obligación ha de manifestarse mediante un acto de indudable claridad. Además, es necesario que todos los individuos presten respeto a cada una de las acciones que puedan llegar a convertirse en obligatorias.

Partiendo de esta idea, podemos decir que un individuo autoriza o acuerda expresamente con otro la posibilidad para que éste actúe en determinadas áreas donde únicamente él tenía derecho a actuar en un momento posterior al del consentimiento, asumiendo por ello una obligación de no interferir en el ejercicio del derecho acordado.

La principal crítica es que este modelo de consenso es poco realista, ya que no es factible ni plausible exigir a todos los individuos un consentimiento expreso a todas las leyes. A su vez, se generan una serie de graves inconvenientes en sociedades complejas, muy pobladas, puesto que no se puede saber con exactitud quiénes prestan su consentimiento expreso y quiénes no.

Finalmente, esta posición debe enfrentar el problema de la unanimidad, lo cual está más cerca de la idealización que de la realización real. En pocas palabras, el modelo de la teoría del consentimiento expreso, para poder sostenerse

debidamente y sin perder legitimidad, requiere, nada más y nada menos, de un ideal de absoluta unanimidad.

2.1.2 Teorías del consentimiento tácito

Locke supo advertir los inconvenientes que debe afrontar una teoría del consentimiento expreso, por lo que se propuso introducir algunas modificaciones a la misma a fin de garantizar la validez y legitimidad de la obligación política y legal. Por ello, reformula la teoría en el sentido de que el individuo consiente tácitamente un gobierno, obligándose a obedecerle, cuando goza de los beneficios que le otorga el Estado, ya sea disfrutando de sus bienes, de parte de sus dominios territoriales, viajando por sus carreteras o, simplemente, residiendo dentro de sus límites. Según Locke, este consentimiento produce las mismas consecuencias que el consentimiento expreso, salvo en su duración. De allí que los individuos que abandonan un territorio no quedan asociados al derecho vigente en dicho territorio y pasan a la jurisdicción de un nuevo territorio. La modificación lockeana a la teoría del consentimiento implica que quien presta un consentimiento tácito se obliga de manera ininterrumpida a obedecer los mandatos estatales. Así, los individuos sólo se vinculan al Estado mientras mantengan sus propiedades, usufructúen beneficios o residan dentro de los límites territoriales.

Las críticas para esta posición tampoco se hacen esperar. En efecto, el reproche humeano se dirige a la tesis lockeana, según la cual, la mera residencia genera una obligación política y, además, correlativamente, una obligación legal, sin que exista ninguna clase de consentimiento voluntario previo. Ahora, si esto es así, todos los Estados recibirían el consentimiento de sus ciudadanos, aún en el caso de que se opusieran a él y desearan abandonarlo a pesar de que no pudieran hacerlo. Un ejemplo, que puede esquematizar los inconvenientes de esta posición, es el caso de un judío que durante el régimen nazi debería prestar obediencia al Estado a pesar de que existen buenas razones para oponerse a él, y además, deseara abandonarlo y no pudiera hacerlo.

2.2 El argumento de Locke

Tesis 1: Las personas dan su consentimiento tácito para ser parte de una sociedad política, siempre que tengan posesiones o disfruten de los beneficios que se siguen de formar parte de esa sociedad.

Conclusión: por lo tanto, estamos obligados a obedecer las leyes de nuestros gobiernos siempre y cuando habitemos un territorio determinado y usufructuemos los bienes que en él se encuentran. Ahora, recordemos las objeciones de Hume. La teoría del contrato social implica que, tácitamente, aceptamos ser gobernados, pero esto no es razonable, ya que, en el caso de que no aceptemos las leyes, estamos impedidos de abandonar el Estado. Es decir, no contamos siempre con los recursos suficientes para dejar de obedecer. Con lo cual, seguimos siendo víctimas de la obediencia política y legal sin prestarla voluntariamente.

2.3 El argumento de Hobbes

Tesis 1: Las personas están obligadas a obedecer las leyes de cualquier gobernante a quien consientan a fin de que regule o limite los deseos naturales de la gente, de modo tal de evitar un estado de guerra o conflicto.

Tesis 2: Los individuos aceptan ser gobernados sólo en la medida en que se someten a ser gobernados por la autoridad del derecho y la autoridad política.

Conclusión: por lo tanto, estamos obligados a obedecer las leyes de cualquiera que posea autoridad política y legal y, en consecuencia, aceptamos que gobierne sobre nosotros.

3. Reflexión final

La objeción de Hume, no funciona del todo contra Hobbes. En efecto, quienes se encuentren a bordo de un barco es probable que se sometan a las órdenes de un capitán, incluso en el caso en el que no lo hayan elegido voluntariamente o, lisa y llanamente, hayan sido colocados bajo el mandato del capitán del barco sin su consentimiento.

Las objeción humeana queda desarticulada frente al modelo hobbesiano por razones prudenciales o de auto-preservación, ya que desafiar al capitán representa el riesgo de provocar el naufragio del barco, y sin dudas, esto sería peor que, simplemente, someterse al gobierno del capitán o aceptar su dominio. Todo ello, por supuesto, a menos que se esté seguro de hacer un mejor trabajo que el del capitán. Con lo cual, en realidad, la tesis de Hume parece sincronizar con la tesis hobbesiana de la obediencia política y legal. En palabras que deberían recordarnos el razonamiento humeano, obedecemos porque de otro modo, muy probablemente, no subsistiríamos ni nosotros ni el resto.

Notas

1. Hume (1988), 25.

2. La idea de que las personas deben aceptar sus obligaciones para con el gobierno está respaldada por el gran peso que la teoría política liberal le otorga a los valores de libertad y autonomía. Como nos recuerda Harry Beran, los derechos a la autodeterminación deben extenderse a la autodeterminación política. Las personas deben estar bajo autoridad política solo si se someten a ella (Beran, 1987).

3. Hugh Trevor-Roper afirma: "David fue jacobita hasta 1745". (Trevor-Roper, 2009: 237).

4. Vale la pena recordar que Hume ya había pasado por el fracaso editorial del Tratado de la naturaleza humana. Cf. David Hume, "Mi vida", en Hume (2002), 58.

5. Sobre la discusión en torno a los deberes naturales, véase Klosko, 2005: 105-120.

Referencias

Alexy, R. (2003), "The Nature of Arguments about the Nature of Law" en L. H. Meyer, S. L. Paulson y T. W. Pogge (eds.), *Rights, Culture and the Law. Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz*, Oxford, Oxford Univ. Press, 3-16.

- Beran, H. (1987), *The Consent Theory of Political Obligation*, London, Croom Helm.
- Brownsey, P. F. (1978), "Hume and the Social Contract", *Philosophical Quarterly*, 28: 111, 132-149.
- Campbell Moosner, E. (1970), *The Life of David Hume*, Londres, Oxford Univ. Press.
- Forbes, D. (1985), *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Hart, H. L. A. (1955), "Are There Any Natural Rights?", *The Philosophical Review*, 64: 2, 175-191.
- Hart, H. L. A. (1958), "Legal and Moral Obligation", en A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy*, Seattle, Univ. of Washington Press, 82-107.
- Hart, H. L. A. (1982), "Commands and Authoritative Legal Reasons", en *Essays on Bentham: Jurisprudence and Political Theory*, Oxford, Oxford Univ. Press, 243-268.
- Hill, R. S. (1987), "David Hume", en L. Strauss y J. Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*, 3a. ed., Chicago, The Univ. of Chicago Press, 535-558.
- Hume, D. (1960), *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press.
- Hume, D. (1994a), "Of the original contract", en *Political Essays*, K. Haakonssen (ed.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 186-201.
- Hume, D. (1994b), "Of the parties of Great Britain", en *Political Essays*, K. Haakonssen (ed.), Cambridge, Cambridge Univ. Press, 40-45.
- Hume, D. (1988), *An Enquiry Concerning the Principles of Moral*, T. L. Beuchamp (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press.
- Hume, D. (2002), *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. A. Sánchez, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Klosko, G. (2005), *Political Obligations*, USA, Oxford Univ. Press.
- Locke, J. (1980), *Second Treatise on Civil Government*, C. B. Macpherson (ed.), Indianapolis, Hackett Publishing.
- McIntyre, A. (2011), *After Virtue*, New York, Bloomsbury.
- Penelhum, T. (1875), *Hume*, London, Macmillan.
- Raz, J. (1996), "The obligation to obey: revision and tradition", en W. Edmundson (ed.), *The Duty to Obey the Law*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 159-176.
- Rosler, A. (2010), "El enemigo de la república: Hobbes y la soberanía del Estado", en T. Hobbes, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Buenos Aires, Hydra.
- Russell, H. (2007), *David Hume Moral and Political Theorist*, USA, Oxford Univ. Press.
- Schmitt, C. (1979), *Der Begriff des Politische*, Berlin, Duncker & Humblot.

- Sieber, T. D. (1989), "The Sentimental Sublime in Hume's *History of England*", *Review of English Studies*, 40: 159.
- Skinner, Q. (2008), *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Skinner, Q. (2002), *Visions of Politics: I. Regarding Method*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Trevor-Roper, H. (2009), *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, trad. Lilia Mosconi, Buenos Aires, Katz.
- Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice*, New York, Basic Books.
- William, E. (2004), "State of the art: the duty to obey", *Legal Theory*, 10: 4, 215-259.
- Wolff, R. P. (1971), *In defense of anarchism*, New York, Harper Torchbooks.

DEBER Y MOTIVACIÓN EN LA TEORÍA PRESCRIPTIVISTA.
Reflexiones acerca del cumplimiento del deber desde los
aportes de la ética analítica

Fernanda Flores

e-mail: f.flores016@gmail.com

Resumen

El siguiente trabajo abordará el aspecto metaético del prescriptivismo universal del filósofo inglés Richard Hare, con el objetivo de explicitar cómo se configura una posición particular en torno a los juicios de deber, que se define por su fuerte vínculo con la motivación para la acción. La hipótesis que nos guía consiste en que el desarrollo teórico en el plano de la lógica y el análisis lingüístico de las oraciones en el marco de la teoría prescriptivista, tienen efectos directos en nuestro modo de entender el orden práctico, que en esta ocasión analizamos a través del concepto de deber. De este modo, para cumplir nuestro objetivo, nos proponemos analizar, en primer lugar, el prescriptivismo universal, enfocándonos en la característica de la prescriptividad; luego abordaremos el tópico de la motivación y señalaremos algunas características del internalismo de Hare; por último observaremos como estas ideas conforman el concepto y los juicios de deber.

Palabras clave: prescriptivismo universal, metaética, deber, motivación.

Abstract

The following work will address the metaethical aspect of the universal prescriptivism of English philosopher Richard Hare, with the objective of explaining how a particular position is configured around the judgments of duty, which is defined by its strong link with the motivation for action. The hypothesis that guides us is that the theoretical development in the plane of logic and the

linguistic analysis of sentences within the framework of prescriptivist theory, have direct effects on our way of understanding the practical order, which on this occasion we analyze through the concept of duty. In this way, to fulfill our objective, we propose to analyze, in the first place, universal prescriptivism, focusing on the characteristic of prescriptiveness; then we will approach the topic of motivation and point out some characteristics of Hare's internalism; finally we will observe how these ideas conform the concept and judgments of duty.

Key words: universal prescriptivism, metaethics, duty, motivation.

Zusammenfassung

Die folgende Arbeit beschäftigt sich mit dem metaethischen Aspekt des universellen Präskriptivismus des englischen Philosophen Richard Hare. Sie hat das Ziel, die Art und Weise der Gestaltung einer bestimmten Position bezüglich der Pflichturteile zu erklären, die sich durch ihre starke Beziehung zur Motivation zum Handeln auszeichnet. Die leitende Hypothese besagt, dass die theoretische Entwicklung auf der Ebene der Logik und die sprachliche Analyse von Sätzen im Rahmen der präskriptivistischen Theorie direkte Auswirkungen auf unser Verständnis der praktischen Ordnung haben, die wir hier mithilfe des Begriffs der Pflicht analysieren. Dazu wird zunächst der universelle Präskriptivismus mit dem Fokus auf dem Merkmal der Präskriptivität analysiert; dann wird das Thema der Motivation angesprochen und einige Merkmale von Hare's Internalismus aufgezeigt; schließlich wird dargelegt, wie diese Ideen den Begriff der Pflicht und der Pflichturteile prägen.

Schlüsselwörter: universeller Präskriptivismus, Metaethik, Pflicht, Motivation.

Original recibido: mayo de 2018

aceptado: junio de 2018

Fernanda Flores, es estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral. Ha obtenido becas de iniciación a la investigación con los proyectos "Motivación e Internalismo en la ética de Richard Hare" (2015-2017) y "El debate realismo - antirrealismo moral: sus fundamentos epistemológicos e implicancias en la ética" (2017-2018). También ha participado en varios grupos de investigación de la UNL y actividades de divulgación filosófica.

El prescriptivismo universal, cuyo referente principal es el filósofo inglés Richard Mervyn Hare (1919-2002), es una teoría ética que combina dos aspectos: por un lado presenta un *componente* normativo, que desemboca en una variante del utilitarismo; y por el otro contiene un aspecto metaético, que se ocupa especialmente del análisis de las palabras del discurso moral. En el presente artículo nos concentraremos en la metaética desarrollada por este filósofo contemporáneo, con el objetivo de explicitar cómo, partiendo de algunas de sus tesis, se configura una posición particular en torno a los juicios de deber, que se define por su fuerte vínculo con la motivación para la acción. La posición que Hare adopta es denominada internalista; desde este enfoque se sostiene que hay una conexión interna, conceptual y necesaria entre el juicio y la acción morales, en oposición al externalismo, que niega la necesidad de la conexión y sostiene que es contingente.

La hipótesis que nos guía consiste en que el desarrollo teórico en el plano de la lógica y el análisis lingüístico de las oraciones, en el marco de la teoría prescriptivista tienen efectos directos en nuestro modo de entender el orden práctico, que en esta ocasión analizamos a través del concepto de deber, pues éste representa un ítem ineludible tanto para la ética como para la política. De este modo, para cumplir nuestro objetivo, nos proponemos analizar, en primer lugar, el prescriptivismo universal, enfocándonos en la característica de la prescriptividad; luego abordaremos el tópico de la motivación y señalaremos algunas características del internalismo de Hare; por último observaremos cómo estas ideas conforman el concepto y los juicios de deber.

El carácter prescriptivo de los juicios

Acorde a lo dicho, nuestra presentación del prescriptivismo atenderá sobre todo a ciertas ideas vinculadas de manera directa a la filosofía del lenguaje y la lógica, que se desarrollan principalmente en la primera etapa de la obra de Hare, ya que consideramos que aquí yacen las tesis relevantes para comprender su visión de la motivación y la postura internalista. No obstante, la producción del primer período puede ser ampliada y precisada a la luz de algunos escritos posteriores, de modo que recurriremos también a ellos para ofrecer una

exposición más completa. Por lo tanto, en nuestro abordaje buscaremos articular algunas de las principales tesis que se desarrollan al comienzo de su obra (principalmente en *The Language of Morals*, 1952) con exposiciones posteriores que recogen los aspectos más importantes del prescriptivismo universal, donde remite -la mayoría de las veces explícitamente- a su producción anterior. Entre estos textos más actuales hallamos el artículo titulado "Prescriptivismo Universal" (1995) y el libro *Ordenando la Ética* (1997).

El prescriptivismo es una variante de las teorías conocidas como no-descriptivistas o, para utilizar una categoría equivalente, no-cognitivistas. Aunque este último término ha sido el preferido por los filósofos y está presente en las clasificaciones metaéticas actuales, Hare eligió abordar la disputa teniendo como eje la función descriptiva, enfatizando los elementos lógicos, lingüísticos y semánticos de los juicios (Hare, 1997). La principal crítica esgrimida contra las teorías descriptivistas (término que engloba distintas variantes del naturalismo y al intuicionismo) es que cada una, de diferente manera, está condenada a incurrir en el relativismo moral (Hare, 1995; 1997). Esto se debe a que sostienen que el significado de los enunciados morales se determina en su totalidad por su valor veritativo, es decir, por las condiciones que hacen que dichos enunciados sean verdaderos o falsos. Hare afirma que los juicios éticos no tienen como única función describir hechos morales, ya que cuentan con una característica adicional consistente en el elemento prescriptivo o evaluativo (Hare, 1995). El hecho de que se trate de un elemento *extra* supone que la dimensión descriptiva continúa presente y no implica negar que existan hechos morales, ideas que Hare aclara explícitamente (Hare, 1995; 1997) y que suelen ser pasadas por alto cuando se trata el prescriptivismo en la misma línea que el emotivismo.

Una de las ideas más básicas del prescriptivismo es que los juicios morales son, esencialmente, guía de nuestras acciones (*action-guiding*), y el lenguaje de la moral es, primariamente, un tipo de lenguaje prescriptivo. Para desarrollar mejor en qué consiste esta característica, analizaremos la prescriptividad abordándola desde dos dimensiones: la pragmática y la lógica.

La dimensión pragmática se expresa principalmente en el paradigma del significado que se asume. El prescriptivismo debe comprenderse dentro del movimiento que concibe el significado como uso (Hudson, 1974), también

denominado *significado pragmático* (García Carpintero, 1996).¹ Los principales referentes de esta corriente son Wittgenstein (en su segunda etapa) y John L. Austin. Hare se ha servido de las novedades del giro pragmático en filosofía del lenguaje impulsado por estos pensadores y es innegable que en gran medida su filosofía se gesta en el marco de estas reflexiones.² Así, palabras como “bueno”, “correcto” y “deber” deben ser explicadas de acuerdo a su uso ordinario que, según sostiene el autor de *El Lenguaje de la Moral*, siguiendo a Wittgenstein (2009), claramente difiere del uso de palabras como “rojo” o “dureza”, usadas eminentemente para describir. Por lo tanto, “bueno” no indica una simple propiedad, puesto que se define por su uso para recomendar, así como “deber” por su uso para ordenar.

De Austin (2008), Hare retoma la famosa distinción entre tipos de emisiones constatativas y realizativas. A diferencia de las primeras, el propósito principal de las segundas no es representar el mundo, sino que mediante ellas llevamos a cabo actos. Esta distinción resulta de interés, porque el modo en que el prescriptivismo concibe los juicios de deber comparte características con una subclase de emisiones realizativas, a saber, los imperativos. Las oraciones imperativas del lenguaje ordinario, al igual que los juicios de deber, exigen una acción determinada y no se satisfacen primariamente en términos de verdad o falsedad. Además, a partir de la distinción entre tres clases de actos o aspectos de las emisiones (locutivo, ilocutivo y perlocutivo), Austin introduce la noción de *fuerza*, que se desprende del acto ilocutivo.³ La fuerza ilocutiva representa el aspecto esencialmente pragmático del lenguaje (García Carpintero, 1996), o es lo mismo, su dimensión práctica, y no se puede reducir a términos proposicionales. Este es un punto crucial dentro del paradigma que venimos analizando. Hare comparte la idea de imposibilidad de reducción de la fuerza de las órdenes (que llama “fuerza evaluativa”) a términos proposicionales. Reconocer este elemento pragmático equivale a sostener que las órdenes, al no ser puramente proposicionales, no mantienen una relación primariamente descriptiva con el mundo.⁴ Hare les atribuye fuerza evaluativa a los juicios morales de modo que la pregunta por el deber —“¿qué debo hacer?” (*What shall I do?*)—, presente en toda elección entre distintos cursos de acción (a veces, implícitamente)⁵, sólo puede ser una orden que guía nuestra conducta, jamás un enunciado descriptivo (Hare, 1952: 46).

En este marco, el primer paso hacia un análisis lingüístico de los juicios morales consiste en indagar el lenguaje prescriptivo corriente, ya que son las oraciones imperativas ordinarias las que constituyen la forma más simple de dicho lenguaje. Hare considera que a partir de tales oraciones podrá proceder luego a explicar los imperativos universales o principios (Hare, 1952: 2). Para ilustrar en qué consiste este punto de partida, Hare señala los siguientes ejemplos de imperativos simples: órdenes militares, instrucciones de cocina, instrucciones para utilizar un electrodoméstico, especificaciones para construir un edificio, consejos, etc. Todas estas oraciones tienen como principal función ordenar. Pero se caracterizan por ser singulares, lo cual no quiere decir que están dirigidas a un individuo solamente por ser singular, sino que refieren a personas particulares. La diferencia con los juicios prescriptivos —muy importante a los fines de establecer una teoría universalista— radica en que los imperativos simples no pueden ampliar su alcance universalmente y con necesidad lógica; en cambio las prescripciones morales no pueden carecer de alcance universal, y este debe ser un condicionamiento impuesto por su propia lógica. Siguiendo esta convicción de una ética universal, uno de los proyectos de Hare consistió en establecer una lógica mediante la cual pudieran deducirse órdenes particulares de los juicios de deber universales.

A esta fuerza evaluativa que se les atribuye a los juicios morales, en tanto guía de nuestras acciones, podemos sumar otro elemento que configura, en buena medida, el aspecto pragmático de los juicios, a saber, el carácter recomendatorio (*commendatory*) del término “bueno”.⁶ Esto, en oposición a lo que sostienen las teorías naturalistas, indica que dicho término no se define por un significado descriptivo, sino que su principal función es recomendar, indicando a su vez aprobación y/o una actitud favorable hacia algo.

Luego de la dimensión pragmática, debemos considerar la otra área importante, relacionada a la lógica, más específicamente, a su notación. Las reflexiones de Hare en esta materia se ofrecen con relación al carácter deductivo de los razonamientos morales. El signo sobre el que nos centraremos se denomina *signo de suscripción* o *neústico*. Su formulación se desarrolla en la etapa más temprana del prescriptivismo, y se mantiene luego, aunque con algunas modificaciones. En un artículo de 1949 (“Imperative Sentences”), Hare expresaba su preocupación por establecer una lógica deductiva que tuviera

como objeto oraciones imperativas entre las cuales se establecieran relaciones análogas a las de las oraciones indicativas.⁷ Con esta misma finalidad, en *LM*, los elementos que presenta son dos: frástico y neústico.⁸ Nuestra atención estará puesta principalmente en la segunda partícula, ya que es la que nos remite al plano de la acción, pero antes señalaremos en qué consiste la primera. Brevemente, el frástico es lo que tienen en común oraciones que tienen el mismo contenido pero pertenecen a distintos modos. Etimológicamente, significa “señalar o indicar” (Hare, 1952: 18). Citamos los ejemplos de Hare:

- a) “Vas a cerrar la puerta.” (Indicativa)
- b) “Cierra la puerta, por favor.” (Imperativa)

Aquí, según el análisis de Hare, el frástico puede ser enunciado como “tu acción de cerrar la puerta en el futuro inmediato” y es un contenido que corresponde a las dos oraciones. Por otra parte, el neústico o signo de suscripción es un elemento que difiere entre indicativos e imperativos. Podemos resumir su funcionamiento básico de la siguiente manera: con él se indica que quien realiza un acto de habla sincero: a) asiente –o, es lo mismo, *suscribe*- de distinta manera según se trate de un indicativo o imperativo; b) asiente o suscribe sinceramente a la oración y no meramente la menciona o cita. Este concepto tiene su raíz en el signo de aserción de Frege y también ha sido utilizado en los sistemas lógicos de Russell y Whitehead (Hudson, 1974). Para hacer un paralelo con la teoría de Austin, podemos afirmar que el signo de suscripción indica la fuerza ilocutiva de la oración, es decir, determina cuáles son sus condiciones de cumplimiento y con ello de qué clase de oración se trata. En sintonía, Hare se concentra en las diferencias entre la fuerza de los enunciados (indicativos) y la fuerza de los imperativos y halla que el principal elemento distintivo consiste en la manera en que las oraciones son asentidas o afirmadas. En las siguientes frases, podemos ver ejemplos de expresiones, propuestas por Hare, que funcionan como signos de suscripción, basados en el lenguaje ordinario (señalados en cursivas):

- a) Vas a cerrar la puerta, *sí*.
- b) Cierra la puerta, *por favor*.

Si bien este pensador basa su reflexión en el uso ordinario, es consciente de que los signos de suscripción no se reflejan siempre explícitamente en palabras o frases, ya que en el lenguaje cotidiano la función de la suscripción de expresar

un modo de asentimiento aparece en el modo gramatical. No obstante, la idea fundamental consiste en que podemos acordar que “sí” en el ejemplo (a) es un signo de suscripción de oraciones indicativas, porque a través de “sí” el hablante señala que está enunciando que tal es el caso de un estado de cosas.; y por otra parte “por favor” corresponde a oraciones imperativas, indica “hazlo”.⁹

Es importante aclarar que el agente que decimos que suscribe, no es sólo aquél a quien es dirigido el enunciado o mandato (excepto en el caso de las oraciones en primera persona), sino que, en primer lugar, decimos que suscribe quien emite la oración. Por ejemplo, si A ordena a B “cierra la puerta, por favor”, decimos que es A quien antes suscribe al imperativo, porque a través de su acto de habla realiza una acción (en el sentido de un acto realizativo) expresando la intención de que su orden sea cumplida a través de otra acción, a saber, la acción de B. Luego, si hacemos un análisis de la respuesta de este agente a quien se dirige la orden, se plantea la posibilidad de un signo equivalente que exprese el acuerdo con la orden que se le ha dirigido (Hare, 1952: 19). Por ejemplo, responder “sí” a una orden es una señal de asentimiento. Este acuerdo lo compromete a realizar la acción, siempre que no se trate de un uso “entre comillas” (tema al que referiremos luego) o esté debidamente indicado por una convención, sean las comillas u otra.

Así, el signo de suscripción nos permite distinguir indicativos o imperativos reales o genuinos de otros que no lo son. Expresa Hare en el artículo “Some Subatomic Particles of Logic”: “Digo ‘aserción como opuesta a la mera suposición, entretenimiento y demás’.” (Hare, 1989b: 30). Además, el signo puede ser tanto de suscripción como de no suscripción. No es preciso que haya signos de suscripción entretanto haya alguno que indique la no-suscripción y cumpla el mismo rol (Hare, 1989b: 30). Tal es la función de las comillas o entrecorillado (*inverted commas*), que Hare aplica al análisis de los juicios prescriptivos. Las comillas representan el ejemplo más claro de signo de no suscripción en nuestro lenguaje, mediante ellas el hablante manifiesta que su afirmación constituye una “mera mención” o “mera cita”, en oposición al asentimiento genuino.¹⁰

Dicho todo esto, creemos que es importante aclarar que la suscripción no implica un tipo de aprobación psicológica. No se trata de un acto psicológico o mental, sino que es un acto realizativo (Hare, 1989b: 32). En más de una ocasión

Hare ilustra esta idea haciendo una analogía con la firma de un cheque: "...estoy usando 'suscribir' como una palabra [para indicar] no un acto o estado mental, sino la realización de un acto de habla o acto de comunicación. Obviamente la firma de un cheque no es un acto mental, y no necesita ir acompañada de tal para indicar mi suscripción." (Hare, 1989b: 32).

Por lo tanto, si bien la suscripción no garantiza la existencia de un acto mental, nos ofrece una garantía *lingüística, realizativa*: "Conuerdo con que la presencia del signo [de suscripción] nunca podría ser *confiada con seguridad* por parte de la audiencia como indicación segura de que el emisor tuvo la intención de suscribir (como vimos, los estados mentales no vienen a colación en el asunto, además, los emisores pueden fingir estados mentales que no tienen; y la intención es, supongo, un estado mental). Pero no es esto lo que se quiere decir en este contexto con 'garantía'. Lo que quiere decir es que el emisor, *al* usar el signo, e independientemente de cualquier acto mental que pueda estar o no llevando a cabo, da *su* garantía de que está emitiendo las palabras *suscriptivamente* [*suscriptively*, cursiva nuestra]" (Hare, 1989b: 32).

Antes de pasar al siguiente punto, destacaremos algunas ideas que nos servirán para conectar lo dicho hasta aquí con el análisis del deber. El modo en que se conciben los juicios morales se ve determinado por el rechazo del descriptivismo y la adhesión al paradigma del significado como uso; desde este punto de vista "deber" tendrá que ser analizado por su uso cotidiano, al menos en su punto de partida, ya que difiere de las órdenes comunes por el alcance universal que lo distingue. Así, la respuesta a la pregunta por el deber es siempre una orden. Lo que es evidente en el análisis precedente es que este tipo de emisión constituye un acto realizativo cuya fuerza (la llamada fuerza evaluativa) se caracteriza por exigir una acción y/o llevarla a cabo. De allí que los juicios de deber suponen un asentimiento en términos de acción o predisposición para la acción, indicando "hazlo", y no un asentimiento como el que refiere a una creencia, más cercano a un estado cognitivo. Esta característica de los juicios está ligada al fenómeno de la motivación porque nos permite explicar que la emisión de un juicio o la expresión de nuestra adhesión, implica la intención de llevar a cabo una acción determinada, que luego puede ser efectivamente realizada. Por lo tanto, podemos afirmar que existe un motivo o una serie de motivos para realizar el acto. Por ejemplo, si asiento sinceramente al juicio "debo

cumplir mis promesas” significa que estoy dispuesto/a cumplir con ello. Como vio Hare -adscribiendo al paradigma antimentalista de Wittgenstein y Austin- aun cuando el acto no sea sincero en tanto fenómeno psicológico, al tratarse de un acto realizativo nos compromete a realizarlo. El rechazo del descriptivismo, además, conlleva la idea de que no son los hechos morales los que nos motivan, mediante la adecuación de nuestro juicio con ellos.

Luego, la notación lógica refleja aquello que se concibe en la dimensión pragmática. Hare propone utilizar el signo de suscripción, para que no haya ambigüedades a la hora de determinar de qué tipo de asentimiento se trata, es decir, si afirmo un estado de cosas o indico un compromiso con una acción. Y además, para indicar el asentimiento sincero, en contraposición a la mera mención o cita. A partir de este recurso, Hare sostendrá que no hay una inconsistencia grave si alguien no hace lo que juzgó correcto, porque esto puede ser explicado alegando que puede que no haya suscripto a su juicio, tratándose de un juicio “entre comillas”. Esta idea, que continúa siendo desarrollada en trabajos posteriores a *LM*, será determinante para enfrentar una de las principales objeciones al prescriptivismo universal, a saber, la negación de la debilidad de voluntad.

El fenómeno de la motivación y la posición internalista respecto a los juicios de deber

a) Motivación

Un punto que debemos señalar es que Hare no trata de forma particular el tema de la motivación, aunque circunscribe explícitamente la cuestión del internalismo a los motivos y no a las razones morales entendidas como razones justificatorias de nuestra acción, pues este tipo de internalismo le parece inaceptable (Hare, 1999: 97). Teniendo en cuenta esto y los principios en que basa su teoría, creemos que su posición respecto a la motivación se expresa, especialmente, en el modo de concebir la relación entre los juicios morales y la acción, vínculo que ahora podemos proceder a explicar de modo más acabado teniendo en cuenta las características del componente prescriptivo de los juicios que hemos desarrollado.

Esta relación constituye un aspecto que, según Hare, una teoría ética sólida no debe desatender. Así, coloca esta característica, denominada *practicidad* o *practicalidad* (*practicality*), como uno de los seis requisitos que una teoría ética adecuada debe cumplir (Hare, 1997: 46). Señala: "...ninguna teoría ética servirá de nada en la práctica si tan solo conduce a conclusiones morales del tipo que yo llamaré «Pero, ¿y qué?». Con esto quiero decir que si al final de la discusión moral, uno de los disputantes se ve forzado a estar de acuerdo con una conclusión moral, pero luego puede decir «Sí, hacer eso sería incorrecto; pero, ¿y qué?», entonces el sistema de argumentación moral es un fraude." (Hare, 1997: 132).

De modo que si se acepta la practicidad como un rasgo esencial de la moralidad, un juicio moral debe motivarnos a actuar. Para Hare, esta función es intrínseca a tales juicios; eso es lo que sostiene cuando afirma que "un juicio no es moral si no provee, sin más premisas imperativas, una razón para hacer algo" (Hare, 1952: 31). En otras palabras, podríamos afirmar en términos de Brink que las creencias morales o juicios morales proveen al evaluador de motivación o razones para la acción, en virtud del concepto mismo de moralidad (Brink, 1989: 40). En el prescriptivismo, acorde a lo que hemos visto en el punto anterior, la practicidad se da como consecuencia del modo en que se conciben los juicios morales, como una especie de orden (*command*) y como guía de nuestra conducta (*action-guiding*). De esta manera, podemos afirmar que la motivación se manifiesta en el elemento propiamente prescriptivo. Hare incluso llegó a afirmar que ambos elementos son lo mismo: "Los prescriptivistas (...) afirman que los juicios morales comprometen al hablante a motivaciones y a acciones, pero los hechos morales por sí mismos no pueden hacerlo. Por ello, el juicio moral introduce un nuevo elemento en el pensamiento (el elemento *prescriptivo* o *motivacional*) que no se encuentra en la desnuda descripción de los hechos." (Hare, 1995: 616, cursiva nuestra)¹¹

Esta afirmación, sin embargo, debe ser matizada: la relación entre la propiedad prescriptiva y la motivacional debe ser comprendida teniendo en cuenta las ideas que se expresan recurrentemente en su crítica al emotivismo, ya que este autor califica de irracional dicha teoría por circunscribir la prescripción al ámbito de los sentimientos y deseos. Así, mientras que para los emotivistas un juicio moral es una expresión de un sentimiento de aprobación o

desaprobación, incapaz de ser analizado lógicamente, para Hare, contiene propiedades tanto descriptivas como extra descriptivas que permiten su racionalización y universalización. Además, por un lado, como hemos visto, para que un juicio moral sea válido, no es preciso que esté respaldado por un estado subjetivo de aprobación o desaprobación a modo de garantía. Y por el otro lado, Hare mismo advierte sobre los peligros del abuso de la analogía entre el *querer* (*wanting*) y la realización de juicios de valor, indicando que querer es asentir a un imperativo singular –dirigido a un individuo particular–, y en cambio asentir a un juicio moral implica someterse a la aplicación universal del principio que se acepta (Hare, 1965: 71-72). De modo que la característica de la prescriptividad, asociada a la racionalidad y la universalidad, no puede ser identificada absolutamente con un elemento propio del ámbito conativo como es la motivación.

Tomando aquellas afirmaciones de nuestro autor con precaución, la asociación entre prescriptividad y motivación hecha luz sobre el importante lugar que ocupa la motivación en el prescriptivismo. La idea básica es que no se puede aceptar un juicio moral independientemente de las propias motivaciones. En otras palabras, como Hare mismo señala, no es posible decir sin incongruencia pragmática «yo debo, pero no tengo absolutamente ninguna inclinación a» (Hare, 1995: 614).¹² Además, la respuesta a la pregunta “¿qué debo hacer?”, no requiere ser expresada en palabras; el agente sólo actúa (Hare, 1965: 55). Aun así, metalingüísticamente, señala, el asentimiento en primera persona guarda la forma “permíteme hacer X” (“*let me do X*”, siendo X una acción) y “haré X”. Aquí, al pertenecer ambas oraciones al mismo agente, se identifican, ya que “es lógicamente imposible para un hombre disentir de lo que él mismo ha afirmado (aunque por supuesto pudo no haber sido sincero al afirmarlo)”. Dicho esto y teniendo en cuenta lo visto hasta aquí, podemos observar el comienzo de *LM* como un pasaje clave:

“Si fuéramos a preguntar a una persona ‘¿cuáles son sus principios morales?’ la forma en la que podríamos estar más seguros de tener una respuesta verdadera sería estudiando lo que *hizo*. Él podría, seguramente, afirmar en su conversación todo tipo de principios, que en su acción ignoró completamente. Pero sería cuando, conociendo todos los hechos relevantes de una situación, se enfrentó a las elecciones o decisiones entre cursos de acción alternativos, entre

respuestas alternativas a la pregunta ‘¿Qué debo hacer?’, cuando revelaría en qué principios de conducta realmente creyó. La razón por la cual las acciones son, en una forma peculiar, reveladoras de nuestros principios morales, es por la función de los principios morales de guiar nuestra conducta. El lenguaje de la moral es un tipo de lenguaje prescriptivo.” (Hare, 1952: 1).

Aquí Hare no sólo afirma que los juicios morales, entendidos como principios, implican una acción sino que va más allá y sostiene que los principios están implícitos en la acción misma. En otras palabras, los juicios evaluativos de una persona son *infalliblemente revelados* por sus acciones y elecciones (Stroud, 2014, cursiva nuestra).

Coherente con esta idea, Hare sostiene que si se asiente a un juicio moral, la motivación es, podríamos decir, plena. En uno de sus trabajos más maduros (*Moral Thinking*, 1981), esta característica se traduce en un tercer elemento de los juicios morales, que se agrega a la prescriptividad y la universalizabilidad, esto es, la sobrepasabilidad (*overridingness*). Que un juicio sobrepase a otro quiere decir que uno se impone y anula al que es sobrepasado. Así, si se concibe que los juicios éticos sobrepasan otros tipos de juicios, como sostiene (Hare, 1981), los deberes morales estarán siempre por encima de otro tipo de consideraciones no morales, incluso al punto de que se considera que pueden imponerse sobre intereses personales. En otras palabras, lo que se afirma es que la motivación expresada en el asentimiento de los juicios morales es de carácter *invencible* o *irrevocable* (*indefeasible*), aunque, veremos luego, no pueden ser ignoradas ciertas condiciones. Esta característica de los juicios indica que el grado de motivación es fuerte, lo que determina que se trate de un internalismo “extremo”. Cabe destacar que esta cuestión se complejiza –y de cierto modo se matiza– al introducir los niveles del pensamiento moral (Hare, 1981), lo cual será un recurso importante a la hora de afrontar las críticas. Volveremos sobre la cuestión del grado de motivación en el siguiente punto, al considerar el grado de adhesión a los juicios morales.

b) Internalismo

De modo general el internalismo puede ser definido como la posición que sostiene que hay una conexión conceptual y necesaria,¹³ y por lo tanto interna, entre las razones morales o motivacionales y la acción o sus fuentes. Estas

variables determinan el tipo de internalismo del que se trata. Como hemos dicho anteriormente, el internalismo que Hare sostiene refiere a las razones motivacionales o motivos (Hare, 1989a: 97), de modo que se clasifica como un tipo de *internalismo motivacional*. En su abordaje más desarrollado sobre este tema, a saber, el artículo “Internalism and Externalism in Ethics” (1989a), define al internalista como alguien que cree que una persona no puede hacer un juicio moral sinceramente, sin estar motivado de cierta manera a realizar las acciones que concuerdan con dicho juicio (Hare, 1989a: 96). En contraste, el externalista cree que uno puede hacer un juicio moral sinceramente sin tener *ninguna* motivación para actuar acorde a él. Al unir los motivos exclusivamente con los juicios y no con los contenidos de éstos, se clasifica como una forma del denominado *internalismo del juicio*, en oposición al *internalismo de existencia*, que describe Darwall (1983: 54).

Para un análisis más fino de la teoría de Hare, debemos tener en cuenta una aclaración clave. El internalismo, nos dice, puede ser formulado como el punto de vista que sostiene que si alguien tiene el deber de hacer algo, debe estar motivado a ello. Esto debe ser cuidadosamente distinguido del punto de vista correcto –a juicio de Hare– que sostiene que si alguien *piensa* o *dice* sinceramente que debe hacer algo, debe estar motivado a hacerlo (Hare, 1999: 97, cursivas nuestras). El peligro que subyace en la primera formulación es que si se considera que un agente carece de motivación, puede anularse la obligación que implica el cumplimiento del deber, haciendo depender éste de un tipo de condición subjetiva e incurriendo en el subjetivismo (Hare, 1995: 614).¹⁴ El posible razonamiento que advierte este filósofo moral aquí puede graficarse en el siguiente ejemplo: es un deber comúnmente aceptado en las sociedades actuales que los padres tienen que ocuparse de sus hijos; a su vez, a diario, podemos ver que hay padres y/o madres que no se sienten motivados a hacerlo, aun estando al tanto de esta norma social, de modo que sería evidente que no hay una conexión necesaria –ni siquiera fuerte– entre el deber y la motivación. Hare, que busca evitar este tipo de conclusiones, no defenderá esa forma de internalismo. Sostiene, en cambio, que la conexión conceptual se establece entre *pensar* que uno debe hacer algo y estar motivado a hacerlo, y entre *pensar* que alguien debe hacer algo y querer que lo haga (Hare, 1989a: 98, cursivas del autor). El concepto de *pensar*, podemos afirmar, está asociado al asentimiento

sincero que, según vimos, no debe ser considerado un mero estado psicológico de aprobación, sino que debe suponer la disposición a actuar o, dirigiéndonos hacia otros, debe implicar la exigencia de una acción. Ese es el punto de vista con el que, según afirma él, están comprometidos los prescriptivistas (Hare, 1989a: 98).

A esta comprensión del internalismo debemos agregar una especie de cláusula acerca de las condiciones en que se establece la conexión entre el deber y la motivación. La relación necesaria se da sólo en circunstancias más o menos óptimas de racionalidad –las condiciones “más o menos ideales” que señala Darwall (1983: 52)–, en oposición a las dificultades suscitadas por la debilidad moral (*moral weakness*) que impide que un agente aprehenda el significado eminentemente prescriptivo del juicio moral y con ello su alcance universal, colocándose a sí mismo como excepción (Hare, 1965)¹⁵. Esta idea figura ya en *LM* cuando su autor señala la importancia del poder físico y psicológico para poder llevar a cabo la acción que exige la prescripción (Hare, 1952: 19).¹⁶ Podemos agregar que, como interpreta Frankena, en el prescriptivismo universal, el poder y la autoridad parecen ser lo mismo, o al menos siempre van juntos (Frankena, 1988: 781). A partir de este principio, apelando al concepto de poder entendido como capacidad, Hare intenta dar respuesta a una gran cuestión: qué sucede cuando un agente expresa sinceramente su aceptación de una prescripción, pero no actúa acorde a ello (el fenómeno de la *acrasia* o debilidad de voluntad). Así, busca conciliar el internalismo fuerte (recordemos la sobrepasabilidad y el carácter invencible de los juicios) con los casos en los que los agentes actúan acráticamente.

Volviendo al tipo de conexión entre el deber (que según aclaramos, refiere a lo que un agente *piensa* que debe hacer) y la acción, retomamos la idea de que se trata de una conexión conceptual. Esto significa que se establece por el significado mismo del concepto de “deber” (*ought*) que, como vimos, se determina por la función de los juicios morales de guiar nuestra conducta. Podemos observar cómo se refleja esto en la lógica de los razonamientos morales que intentó desarrollar Hare, según vimos, desde sus primeras reflexiones, allí se proponía establecer un signo (de suscripción) que indique, libre de ambigüedades, la exigencia de una acción en los juicios morales y el carácter sincero del asentimiento. Además, tengamos en cuenta que, según esta

misma lógica, los juicios evaluativos implican imperativos en primera persona (Hare, 1952: 192), esto es, si se acepta un principio como “es un deber cumplir las promesas”, debe poder derivarse de allí un imperativo en primera persona, en este caso, “debo cumplir mis promesas”. Siguiendo esta idea de Hare (1952: 172), sintetiza Stroud: “Ahora en general, si el juicio J_1 implica el juicio J_2 , entonces asentir a J_1 debe implicar asentir a J_2 : de alguien que profesó asentir a J_1 pero negó J_2 , se sostendría que no ha hablado correctamente cuando sostuvo asentir a J_1 . Así, el asentimiento a un juicio evaluativo como «debo hacer a » implica el asentimiento a la orden en primera persona «permíteme hacer a »”. (Stroud, 2014) En el caso de la segunda persona, si asentimos sinceramente a una orden dirigida hacia nosotros, decimos que estamos siendo sinceros sí y sólo sí hacemos o decidimos hacer lo que el hablante nos ha dicho.

Además de los juicios de “debo”, según afirmamos anteriormente, los principios que nos motivan pueden apreciarse en lo que el agente evalúa como bueno y como lo mejor entre un abanico de opciones. Ahora podemos agregar que también en esos casos hay una necesidad conceptual entre lo que se considera como lo bueno o mejor y el estar motivado. Uno no puede pensar que algo es bueno sin estar motivado *ceteris paribus*. En este sentido, no puede haber un uso no prescriptivo de “bueno” (Hare, 1999: 100).

También podemos señalar que, en cualquier instancia, si pensamos llevar a cabo la acción y, luego, cuando se presenta la oportunidad cambiamos de opinión y resolvemos no hacerlo, podemos decir que ya no nos encontramos *adheridos* (*sticking*) a lo que habíamos expresado previamente (Hare, 1952: 19). Para observar esto, contamos con el análisis de Hare acerca de la presunta “soltura” u “holgura” (*looseness*) de los juicios respecto a los hechos. Sostener que los principios que guían nuestra conducta son “holgados” en relación a nuestras acciones, equivale a sostener que no nos motivan con fuerza suficiente para actuar. Hare considera que esto es peligroso, pues advierte que la persona común creerá con naturalidad que por ser holgados no necesita atender a ellos todo el tiempo, siempre y cuando cumpla lo suficiente para mantener las apariencias (Hare, 1952: 52). Además, contrariamente a lo que podría suponerse, interpreta que el hecho de que haya excepciones a los principios no implica que estos sean más holgados, por ejemplo: “Supongamos que comenzamos con un principio ‘nunca decir algo falso’, pero consideremos este

principio como provisional, y reconocemos que puede haber excepciones. Supongamos, entonces, que decidimos hacer una excepción en el caso de decir mentiras durante la guerra, para engañar al enemigo. La regla ahora se ha convertido en 'nunca decir algo falso, excepto durante la guerra para engañar al enemigo' (...) Este principio no es más holgado que antes, sino más ajustado (*tighter*)" (Hare, 1952: 52-53).

Por lo tanto: "...nuestros principios de conducta (...) no son para nada holgados. El hecho de que se hagan algunas excepciones no es signo de alguna holgura esencial, sino de nuestro deseo de hacerlos tan rigurosos como podamos. Lo que hacemos al permitir clases de excepciones no es hacer el principio más holgado, sino más riguroso" (Hare, 1952: 52).

La modificación de nuestros principios, que se realiza en el caso de que sean permitidas las excepciones, debe ser formulada sin dejar lugar a duda para reconocer los casos a los que se extiende (Hare, 1952: 53). En todas las instancias, el principio sufre una alteración en relación a las condiciones de aplicación, es decir, en relación a su significado descriptivo, pero reteniendo el significado evaluativo.

Consideraciones finales

El objetivo principal que ha guiado el desarrollo de la presente investigación, consistía en explicitar cómo partiendo de ciertas tesis y argumentos vinculados a la lógica y la lingüística, se configura una posición particular en torno a los juicios de deber, que se define por su fuerte vínculo con la motivación para la acción. En esta instancia retomaremos resumidamente lo analizado con el fin de ofrecer una síntesis que muestre cómo se articulan los tópicos analizados.

Para brindar un análisis detallado y unificado de los temas que en los textos de Hare se tratan por separado, en nuestra lectura hemos partido de la propiedad de la prescriptividad, abordada desde sus dimensiones lógica y pragmática, puesto que consideramos que es el elemento más relevante para comprender cómo se arriba al internalismo. Si bien, hablando en términos generales, se puede llegar a ser internalista por distintos caminos, en su caso este filósofo adopta dicha posición por considerar que los juicios morales son guía de nuestra conducta, y esto da lugar al tipo de internalismo con características singulares

que hemos desarrollado. Esquemáticamente, podemos resumir sus ideas de la siguiente manera:

1. Los juicios morales, entre ellos los juicios de deber, tienen carácter prescriptivo. Esto quiere decir que tienen como principal función guiar nuestra conducta.
2. Por esta misma propiedad, si un agente asiente a uno de estos juicios, exige o realiza una acción. Del mismo modo, una acción revela los principios a los que asintió el agente.
3. Esta implicancia mutua entre juicio y acción se expresa en la conexión conceptual (y por lo tanto, para Hare, necesaria) entre ambas partes (internalismo).

Así, creemos que podemos dar cuenta de cómo se deriva la posición internalista respecto a la conexión deber-motivación, confirmando nuestra hipótesis general, consistente en la afirmación de que los argumentos lógicos y pragmáticos, inciden de forma directa en el modo de concebir cuestiones prácticas como el cumplimiento de los juicios de deber. Además, lo que concluimos con respecto a los juicios morales es posible extenderlo a otros juicios que también implican algún grado de normatividad, como los juicios propios del Derecho o los que emanan de la autoridad política. Aunque en estos casos el carácter vinculante es diferente a los juicios morales, la dimensión de la convicción y de la motivación por parte del agente no está completamente exenta y es posible suponer una interpretación internalista de éstos.

En torno a la motivación hemos visto que, a pesar de ser un tópico que no es tratado por separado, constituye uno de los ejes más importantes del prescriptivismo universal. El concepto clave, en donde se ve implicado este fenómeno, es en el de acción, ya que desde el punto de vista de Hare, que como vimos asume ideas de la filosofía del lenguaje pragmática, podemos afirmar que la intención de la acción se refleja en los actos, en consonancia con una concepción del significado antimentalista y antipsicologista. Además, en las escasas referencias explícitas a la motivación, hemos podido observar una idea importante: la identificación con la prescriptividad. Esta referencia es esclarecedora sólo teniendo en cuenta que no son conceptos totalmente equivalentes, principalmente, porque uno es un elemento subjetivo y el otro racional. No obstante, en el marco de esta teoría, la conexión entre

prescriptividad y motivación es inevitable. Esto es llevado al punto de sostener que en la acción se manifiestan, de modo infalible, los principios morales que guían nuestras elecciones, por lo cual se interpreta que estos nos motivan intrínsecamente. Por último, señalamos que la propiedad de la sobrepasabilidad es una de las más polémicas y se complementa con la idea del ajuste de los juicios morales, que también configura el internalismo fuerte.

A partir de estas características, como dijimos, podemos inferir un tipo de internalismo particular. Teniendo en cuenta los distintos ejes según los cuales es posible clasificar el internalismo (de razones o motivos, de juicio o de existencia, etc.), que se complementan entre sí, el internalismo de Hare puede ser calificado como un tipo de *internalismo del juicio motivacional*. Así, llegamos a una de las distinciones más importantes en lo que refiere a los juicios y al concepto de deber, sobre el que nos hemos propuesto indagar. Este filósofo advierte dos modos de comprender la relación entre el deber y la motivación:

- (i) si a alguien se le impone un deber, debe estar motivado a cumplir con ello;
- (ii) si alguien *piensa* que debe hacer algo, debe estar motivado a cumplir con ello.

Contrario a lo que podría parecer a primera vista, Hare afirma que comprender la conexión como (i), implica incurrir en el subjetivismo, haciendo depender la obligación de condiciones subjetivas. Por el contrario, si se sostiene (ii), a su juicio, se mantiene la objetividad de la obligación y la motivación se concibe como un fenómeno que, aunque toma una dimensión intersubjetiva (pragmática), descansa sobre creencias y/o sentimientos del agente. La objetividad se salvaguarda mediante cierta apreciación subjetiva del deber –lo que el individuo *piensa* que debe hacer–, pues para poder sostener consistentemente que una obligación puede seguir considerándose objetiva aunque no se cumpla, se pone la responsabilidad sobre el individuo.

Además el tipo de conexión entre el deber y la motivación, es conceptual. Desde el prescriptivismo universal, el deber se define por la función de guiar nuestra conducta. Este rasgo, indicado en la propiedad de la prescriptividad que analizamos en la primera parte, vimos que consta de una lógica propia. A ello debemos agregar la cláusula acerca de la racionalidad que, a pesar de que es un punto que no es muy tenido en cuenta en las revisiones del prescriptivismo de Hare, debe ser comprendido en consonancia con su proyecto racionalista y

atendiendo al problema de la debilidad moral, al cual el autor busca dar respuesta mediante distintos recursos. Además, esta idea representa un punto de contacto con algunas teorías internalistas contemporáneas (como la de Michael Smith), que ponen énfasis en las condiciones de racionalidad del agente.

También señalamos la cuestión acerca de la adhesión a un juicio. Acorde de la lectura estándar del internalismo de Hare como fuerte o extremo, el autor indica que cierto tipo de excepciones no ponen en jaque el carácter prescriptivo de los juicios, sino que los hacen menos generales aunque continúan siendo universales. Esta distinción entre general y universal es una aguda observación en torno a la naturaleza de los juicios morales, clave para pensar la aplicación del prescriptivismo. Todas estas características delinean un tipo particular de internalismo, que podemos afirmar que es igual de complejo como la teoría de la cual se deriva.

En cuanto al desarrollo de su producción en lo referente a estos temas, creemos que ha sido esclarecedor realizar un enfoque abarcador de los distintos períodos de la obra de Hare, ya que las tesis principales, desarrolladas tempranamente, se sostienen y se remite a ellas desde las obras más tardías, teniendo en cuenta algunas modificaciones, como las referidas a la notación lógica.

Por último, destacamos que, teniendo en cuenta que todo deber se erige bajo un criterio de corrección –que en el prescriptivismo se expresa en el principio de universalizabilidad (*universalizability*) y, en última instancia, en la tesis utilitarista– no es difícil comprender de qué modo esta teoría contiene elementos relevantes para la ética normativa. Además, podemos afirmar, como una observación que se deriva de nuestra experiencia como agentes insertos en una sociedad, que el concepto de deber presentado, al igual que otros que hemos vinculado con éste, puede jugar un rol relevante en distintos niveles: en nuestras relaciones interpersonales, o en relación a un orden colectivo. Es en este segundo nivel donde nuestro análisis converge con otros más aplicados que nos permiten examinar distintos fenómenos de la dimensión política. En este sentido, cabe destacar como ejemplo, que el deber tal como lo comprende Hare engloba el concepto de obligación política, ya que, desde el prescriptivismo, este tipo de obligación se comprende dentro del grupo más amplio de las obligaciones morales, y se caracterizan por ser atribuidas a los agentes en calidad de

ciudadanos. Por lo demás, se pone énfasis en aquéllas que exige una sociedad democrática. Así, las obligaciones son susceptibles de ser analizadas bajo el paradigma de los juicios de deber generales, aunque con la particularidad de que comprometen a los agentes con mayor fuerza, imponiéndose sobre otro tipo de intereses.

Notas

1. A grandes rasgos, quienes adhieren a esta visión:

- atienden a la variedad de usos del lenguaje en el habla cotidiana;
- conciben el lenguaje como “entretejido”, utilizando el término de Wittgenstein (2009) con otras actividades;
- analizan los lenguajes específicos (por ejemplo, el lenguaje de la moral) teniendo en cuenta su uso y aplicación;
- se oponen a la concepción mentalista de significado.

2. En este punto seguimos a Hudson (1974), quien vincula algunas ideas del pensamiento temprano de Hare a las teorías de J. L. Austin y Wittgenstein.

3. Como resume Longworth (2012), intérprete de Austin: “*El acto ilocutivo*: un acto clasificable no sólo por su contenido –como sucede con el acto locutivo– sino también por su *fuerza* (enunciación, advertencia, promesa, etc.). Si *prometo* que estaré en casa para la cena y luego *enuncio* que estaré en casa para la cena, mis acciones son instancias de un mismo acto locutivo: ambas acciones suponen el contenido de que estaré en casa para la cena. Sin embargo, mis acciones son instancias de diferentes actos ilocucionarios: uno tiene la fuerza de una promesa, mientras el otro tiene la fuerza de un enunciado.” (Austin, 2008, ed. 1962: 98–101.) Para Hare, es el acto ilocutivo lo que determina el significado, distanciándose así del mismo Austin (que apuesta a un significado locutivo) y de los emotivistas (que sostienen que lo determinante es el acto perlocutivo). Así, Hare extiende el concepto de significado de manera que incluya la fuerza ilocutiva, incluso llegando a equiparar el significado a esta última (Hudson, 1974: 67).

4. En la obra de Hare, esta idea se manifiesta principalmente en la crítica a los intentos de reducción de los imperativos a indicativos, procedimiento que han intentado llevar a cabo otras teorías como las naturalistas, intuicionistas y la verificacionista, utilizando distintas estrategias; pero todas han coincidido en alegar la superioridad de las oraciones indicativas sobre las imperativas (Hare, 1952).

5. Hare indica “Elegir es responder a una pregunta de la forma “¿qué debo hacer?” (“*To choose is to answer a question of the form ‘What shall I do?’*”) (Hare, 1952: 102.)

6. Uno de los argumentos más famosos en torno a esta idea es el de los “misioneros y caníbales” (cfr. Hare, 1952: 148); allí Hare, mediante un experimento mental referido a dos comunidades con diferentes lenguajes, concluye que el término “bueno”, o cualquier equivalente en otro idioma, se define por su uso para recomendar y no por predicar una propiedad particular.

7. Seguimos en la línea de lo que Hare ha trabajado en *The Language of Morals*, pero debemos introducir algunas aclaraciones. Este tema ya había sido expuesto con algunas diferencias en un artículo anterior a *LM*, titulado “Imperative sentences” (Hare, 1949: 21-39). Posteriormente a 1952, Hare se arrepintió de las modificaciones realizadas en *LM* respecto a aquel artículo más temprano de donde tomó algunas ideas para este libro; más precisamente, se arrepintió de haber reducido a dos las tres partículas lógicas que inicialmente conformaban la lógica de los imperativos. Es por ello que, en obras posteriores, vuelve a presentar tres elementos, a los que además se suma un cuarto, y señala el error cometido en *LM*. Por este motivo, al tratar nuevamente el tema más tardíamente expresa: “Presento esta discusión en compensación por haber fallado en hacer claras las distinciones necesarias en mi primer libro; a pesar de estar, al menos parcialmente, consciente de ello en el momento” (Hare, 1949: 28). Su exposición en *LM* le había valido distintas objeciones que sostuvo que fueron por su falta de claridad. Frente a esto, para ampliar lo expuesto en *LM* consideramos aquí uno de sus últimos artículos sobre este tema: “Some subatomic particles of logic” (Hare, 1989b: 28-42), para hacer una relectura de *LM* a la luz de las aclaraciones posteriores.

8. En “Some subatomic particles of logic”, se agregan el trópico y el clístico. El trópico es el signo del modo: indicativo o imperativo, que en *LM* lo había contemplado en un solo signo junto al neústico. El clístico es el símbolo de completud, indica el cierre de una oración, por ejemplo, el punto de las oraciones comunes.

9. En palabras de Hare: “La emisión de una oración que contiene frástico y neústico puede ser dramatizada como sigue: (1) el hablante señala o indica lo que va a *enunciar* que es el caso, u *ordenar* que sea el caso; (2) él asiente como diciendo ‘tal es el caso’, o ‘hazlo’. Él, de cualquier manera, deberá asentir de forma diferente, según quiera decir una u otra cosa de éstas” (Hare, 1952: 18, agregamos cursiva nuestra).

10. “[El asentimiento] Es algo que es llevado a cabo por cualquiera que usa una oración en serio, y no meramente la menciona o la cita entre comillas; algo

esencial al *decir* (y significar) algo. La ausencia de comillas en el lenguaje escrito simboliza el elemento del significado del cual estoy hablando [entiéndase el neústico]; escribir una oración sin comillas es como firmar un cheque; escribirla entre comillas es como extender un cheque sin firmarlo, por ejemplo, al mostrar a alguien cómo extender cheques” (Hare, 1952: 19).

11. En el artículo “Internalism and Externalism in Ethics” se expresa una idea similar: “Soy un internalista en este sentido, como los prescriptivistas tienen que ser, porque prescribir es expresar un deseo (en el mismo sentido amplio), el cual es un tipo de motivación” (Hare, 1989a: 97).

12. “Se entiende por «incongruencia pragmática» el fallo lógico que todos encontramos en el enunciado «él ya ha estado aquí, pero no lo creo»” (Hare, 1995: 614).

13. Como indica Van Roojen, la mayoría de los teóricos de la metaética que sostienen que el internalismo se establece como una conexión conceptual, también postulan que en virtud de ello dicha conexión es necesaria. Sin embargo, advierte este filósofo, otro tipo de teorías, como algunas referidas a los contenidos mentales, niegan que toda verdad conceptual sea necesaria (Van Roojen, 2015: 56).

14. “El prescriptivismo pertenece así a la clase de teorías éticas conocidas como «internalistas»: las que afirman que aceptar cierto juicio moral es estar *eo ipso* motivado de determinada manera. No ha de confundirse ésta con la tesis de que para que un juicio moral sea verdadero, alguien ha de estar motivado de alguna manera; esta sería una forma de subjetivismo en el sentido antes mencionado” (Hare, 1995: 614).

15. “Cuando digo ‘debo pero no puedo’, estoy prescribiendo en general para casos como el mío; ciertamente, pienso que un hombre en mi situación debe, *si puede*, realizar el acto en cuestión; pero la prescripción falla al aplicarse en mi caso por la imposibilidad de actuar acorde a ella. Es como si dijera ‘si yo fuera capaz, sería el caso que yo debo (fuerza total); pero, ya que no soy capaz, eso me deja fuera (*lets me out*)” (Hare, 1965: 53).

16. “Es una tautología decir que no podemos asentir sinceramente a una orden en segunda persona dirigida a nosotros y *al mismo tiempo* no realizarla, si ahora es la ocasión de realizarla y está en nuestro poder (físico y psicológico) hacerlo” (Hare, 1952: 19).

Referencias

- Austin, J. L. (2008), *Cómo hacer cosas con palabras*, J.O. Urmson (comp.), Buenos Aires: Paidós.
- Brink, D. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Darwall, S. (1983), *Impartial Reason*, Ithaca, New York: Cornell Univ. Press.
- Frankena, W. (1988), "Hare on Moral Weakness and the Definition of Morality", *Ethics*, 98: 4, 779-792.
- García Carpintero, M. (1996), *Las palabras, las ideas y las cosas*, Barcelona: Ariel.
- Hare, R. M. (1949), "Imperative Sentences" *Mind*, New Series, 58: 229, 21-39.
- Hare, R. M. (1952), *The Language of Morals*, New York: Oxford Univ. Press.
- Hare, R. M. (1965), *Freedom and Reason*, New York: Oxford Univ. Press.
- Hare, R. M. (1981), *Moral Thinking, its Levels, Method and Point*, New York: Oxford Univ. Press.
- Hare, R. M. (1989a), "Internalism and Externalism in Ethics", en *Objective Prescriptions and other essays*, New York: Oxford Univ. Press, 96-108.
- Hare, R. M. (1989b), "Some Subatomic Particles of Logic", en *Objective Prescriptions and other essays*, New York: Oxford Univ. Press, 28-42.
- Hare, R. M. (1995), "El prescriptivismo universal" en P. Singer (ed.) *Compendio de Ética*, trad. Jorge Vigil Rubio, Madrid: Alianza Editorial, 605-620.
- Hare, R. M. (1997), *Ordenando la Ética*, Barcelona: Ariel.
- Hudson, W. D. (1974), *La filosofía moral contemporánea*, Madrid: Alianza Editorial.
- Longworth, G. (2012), "John Langshaw Austin", en Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/austin-jl/>.
- Stroud, S. (2014), "Weakness of Will", en Edward Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/weakness-will/>.
- Van Roojen, M. (2015), *Metaethics, a Contemporary Introduction*, New York: Routledge.
- Wittgenstein, L. (2009), *Investigaciones Filosóficas*, Madrid: Gredos.

¿A LA POLÍTICA DEBE IMPORTARLE LA VERDAD MORAL?

Guillermo Lariguet

e-mail: gclariguet@gmail.com

Resumen

En este trabajo me pregunto si a la política debe importarle la verdad moral. Mi respuesta es afirmativa. Defiendo que la verdad moral solo puede entenderse adecuadamente en el marco del realismo moral. Reconstruyo la naturaleza del realismo moral e intento contestar a las objeciones clásicas que recibe. En la segunda parte del trabajo planteo tres cuestiones a resolver: la escisión personal a la que conduce el liberalismo político, el alcance de la discontinuidad entre ética y política propuesta por Rawls y la idea según la cual el realismo moral conduce a la intolerancia. Una tesis del trabajo es que el liberalismo ético necesita un compromiso fuerte con la verdad moral que debe entenderse en términos del realismo moral.

Palabras clave: verdad moral, realismo moral, liberalismo.

Abstract

In this paper I wonder if politics should care about moral truth. My answer is affirmative. I defend that moral truth can only be properly understood within the framework of moral realism. I reconstruct the nature of moral realism and try to answer the classical objections this doctrine receives. In the second part of the paper, I pose three questions to be resolved: the personal split implied within political liberalism, the scope of the discontinuity between ethics and politics proposed by Rawls, and the idea that moral realism leads to intolerance. A central thesis of my work is that ethical liberalism needs a strong commitment to moral truth that must be understood in terms of moral realism.

Key words: moral truth, moral realism, liberalism.

Zusammenfassung

In diesem Artikel gehe ich der Frage nach, ob die Politik sich um die moralische Wahrheit kümmern sollte. Meine Antwort ist ja. Ich behaupte, dass moralische Wahrheit nur im Rahmen des moralischen Realismus richtig verstanden werden kann. Ich rekonstruiere die Natur des moralischen Realismus und versuche, die klassischen Einwände gegen ihn zu beantworten. Im zweiten Teil der Arbeit gehe ich auf drei offene Fragen ein: die persönliche Spaltung, zu der der politische Liberalismus führt, das Ausmaß der von Rawls vorgeschlagenen Diskontinuität zwischen Ethik und Politik und die Vorstellung, dass moralischer Realismus zu Intoleranz führt. Eine These des Artikels ist, dass der ethische Liberalismus ein starkes Bekenntnis zur moralischen Wahrheit benötigt, die im Sinne des moralischen Realismus verstanden werden muss.

Schlüsselwörter: moralische Wahrheit, moralischer Realismus, Liberalismus.

Original recibido: abril de 2018

aceptado: mayo de 2018

Guillermo Lariguet, es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales (mención en Filosofía del Derecho) por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Investigador Independiente del Conicet. Premio Konex al mérito en Ética. Miembro del Programa de Ética y Teoría Política de la Universidad Nacional de Córdoba. Vice-Director del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales: unidad ejecutora de doble dependencia (CONICET-UNC).

1. Introducción

Estoy agradecido al Profesor Jorge R. De Miguel por haberme invitado a participar de este volumen dedicado a temáticas de filosofía política. En el presente trabajo quiero retomar -aunque de modo fragmentario- algunas de las tesis que he defendido con relación a la filosofía moral y política en mi reciente libro *Dilemas en la moral, la política y el derecho* (2017a).¹

Con lo anterior en mente, quiero centrarme en la pregunta formulada en el título de este trabajo. Debo decir, antes que nada, que la pregunta no obedece en mi caso a motivaciones retóricas. Y ello por definición. De hecho, la pregunta admite dos respuestas: sí o no. Y tanto dentro del “sí” como del “no” hay numerosas variaciones que se pueden explorar.

Como respuesta a la pregunta defenderé un “sí”. A la política “debe” importarle la verdad moral. El verbo entrecomillado indica que la respuesta que daré es *normativa* y no *meramente descriptiva* de alguna práctica política determinada. Ahora bien, antes de avanzar podría surgir esta pregunta: ¿cuál es la “fuente” de tal debe? Mi respuesta es la siguiente: a la política debe importarle la verdad moral, una vez que hacemos ciertas asunciones metaéticas y de ética normativa. Todo el trabajo se destinará a sugerir, *aunque no probar*, que tales asunciones son *necesarias analíticamente*². Dicho de otro modo: la importancia de la verdad moral no es algo *opcional*. La necesidad analítica es un *signo* de que mis asunciones metaéticas podrían considerarse *plausibles*. Si logro articular tal plausibilidad, ello debiera traducirse en el deber conceptual de todo filósofo político honesto de admitir que, tarde o temprano, la verdad moral debe importarle a la política. Esto porque, dadas las asunciones axiomáticas de las que se parte, los corolarios lógicos deben traducirse en una aceptación práctica de los mismos. La plausibilidad se define como la existencia de una posición que, miradas todas las cosas, un agente guiado por la razón debería admitir.

De todas maneras, decir que sí debe importarle a la política la verdad moral no implica dejar a un lado (algunos de) los obstáculos importantes que existen para tal afirmación. Llegar al lugar del sí es un camino sinuoso y espinoso. No

perderse en un laberinto o no pincharse gravemente con espinas es una tarea que exige precaución en el análisis conceptual. En orden a ello, en la sección 2, y sus respectivas sub-secciones, voy a detenerme en cómo entender la noción de verdad moral. Para ello, defenderé una visión de realismo moral. Argüiré a favor de su posibilidad y necesidad, y para ello contestaré algunas de las críticas que la versión realista puede esperar. En la sección 3, y sus respectivas sub-secciones, aislaré una crítica puntual que puede recibir, y que de hecho recibe, la admisión de que la verdad moral es importante para la política. Esta crítica tiene tres dimensiones, naturalmente conectadas. Estas son el problema de la intolerancia política en primer lugar. Si creo que *x* es la verdad moral parece que ello me autoriza a llevar una antorcha incendiaria e imponer a fuego esa verdad. La segunda dimensión es la escisión que se produce en los sujetos en los casos en que la verdad moral se deja librada a la ética privada y se cancela para la ética pública. Esto lleva a la tercera dimensión que es la que subyace a la conocida tesis de la discontinuidad entre ética y política. Un liberalismo político, no ético, rechaza conceptualmente la introducción de la verdad moral, por lo menos, y en forma aparentemente clara, para la versión realista de verdad moral. Intentaré examinar las tres dimensiones para evaluar qué es lo que queda finalmente de mi respuesta según la cual la verdad moral *sí* debe ser importante para la política. En la sección 4 ofreceré (algunas) consideraciones que me permitan finalizar el trabajo y que, también, sirvan a modo de *coda*.

2. Realismo y verdad moral

Debo comenzar por esclarecer el sentido que doy al sintagma “verdad moral”. Comprometido con tal tarea no quiero suscitar apariencias de que estoy meramente *estipulando*. Cuando hacemos filosofía, debemos evitar la fácil seducción de liquidar los problemas genuinos por estipulación. Y la pregunta que da título a este trabajo es genuina. No es un asunto de meras palabras o confusiones terminológicas. Pues bien. La verdad moral, tal como la entiendo, presupone asunciones “realistas”. Quiero defender que, rectamente entendido un juicio moral, *debemos* presuponer asunciones realistas que nos permitan saber si su contenido es verdadero o falso. De modo que decir, por ejemplo, que torturar es incorrecto, o que es incorrecto esterilizar mujeres contra su voluntad,

o violar personas, o no actuar de ninguna manera para reducir la pobreza, etc., son juicios cuya verdad o falsedad dependen de “hechos” que, a su vez, son moralmente reprobables.

Defiendo una forma de ser “realista moral”. Ser un realista moral es comprometerse, por lo menos, con tres asunciones: a) los juicios morales son verdaderos o falsos (no meramente correctos, objetivos o válidos); b) existen hechos morales que ofician de piedras de toque de la verdad-falsedad de los juicios morales y c) agentes morales en condiciones ideales deberían ser capaces de reconocer tales hechos.

Afirmar en forma lógicamente conjuntiva a), b) y c) es extensible a, cuando menos, postular las condiciones necesarias, y posiblemente suficientes, de lo que, como ya dije, es la mejor comprensión metaética de la moral. La *maldad o incorrección* de la esterilización compulsiva de campesinas, de la violación, de la pobreza, etc., no son simples “perspectivas” sobre el mundo, o “interpretaciones”, tal como vindicaría, por caso, un nietzscheano (Blackburn, 2005: capítulo IV). No son, tampoco, “relatos” que nos contamos de manera más o menos entusiasta o patética entre “partners”, como argumentaría un rortyano (Rorty, 1996). Tampoco son meras expresiones de preferencias de una clase social con sentimientos de culpa como sostendría alguna (trasnochada o muy local) reconstrucción emotivista. Cuando sostengo que los juicios morales *no son*, no quiero implicar la idea de que en la práctica, a veces, no hablemos así o no sustentemos esas ideas. Lo que quiero dar a inferir es, más bien, que tales ideas son “erróneas” respecto de la mejor concepción posible de la moral como dimensión crítica o evaluativa de nuestra vida moral. Por definición (no mera estipulación), la moral no puede ser eso.

La maldad o incorrección de la esterilización, de la pobreza extrema, de la violación, son hechos morales. Los juicios sobre tales hechos pueden ser verdaderos o falsos, dado que los hechos morales son piedras de toque de tales juicios. Además, a la larga, *agentes morales bien formados*,³ *tendrían que coincidir* en condenar las mencionadas situaciones. No se trata de hechos puros y duros. Sino de hechos “morales”, es decir, con relevancia o incidencia moral. Son morales porque, dadas esas condiciones, ideales o no, *reconocemos* que las propiedades moralmente evaluativas de tales hechos son independientes en alguna medida de nuestros deseos y creencias. ‘Independientes’ significa, en

parte, que *no son opcionales* para nosotros. Pues, si lo fueran, obraríamos como agentes *prudenciales*, más no como *agentes morales*.

Cuando se dice que tales hechos son independientes de nosotros no quiero implicar que los mismos son fabricados por un universo que prescinde – completamente- de nosotros en la descripción o explicación del mundo. Nadie, salvo un platónico duro, negaría que los hechos morales son *parte nuestra*. Empero, cuando ya están en el mundo, por decirlo de un modo metafórico, *ya están ahí*, lo creamos o no, lo queramos o no.

Los hechos morales están a la vista de los que *pueden y quieren ver*.⁴ No son hechos “crudos” o “naturales puros”. No son hechos del estilo “el agua está compuesta por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno” o los “tigres son felinos con rayas” o los “volcanes erupcionan dadas ciertas condiciones físico-geológicas”, etc. Son hechos con una “cualificación”, porque se trata de hechos morales.

Decir hechos “morales” no supone una explicación *per impossibile*. La afirmación o juicio sobre la moralidad o inmoralidad de ciertas conductas, puede ser verdadera o falsa porque hay ciertos hechos que cuentan, mejor todavía, que *deben contar*⁵ para la evaluación moral. Tal evaluación es variada: alabanzas, censuras, reproches, justificaciones, etc.

Las evaluaciones morales no cuelgan del cielo. Como ya se puntualizó, no son perspectivistas en el sentido nietzscheano, ni relatos o narrativas en el sentido rortyano, ni puñetazos sobre la mesa, ni proyección de meras propiedades emocionales sostenidas exclusivamente en “primera persona”. Son propiedades “supervenientes” en un sentido análogo a cómo en filosofía de la mente se sostiene que las propiedades mentales (por ejemplo tener una intención) son supervenientes de propiedades físicas.

En efecto, los hechos que sirven de “base” a la moralidad no son *queer* como sostendrían los seguidores de Mackie. Son “hechos” y, como tales, pueden reunir un conjunto diverso de propiedades “naturales” (Devitt, 2004: 185-206) que, de últimas, se pueden reconducir, en muchas ocasiones pertinentes, a la física.⁶

Y voy entonces ahora a una definición muy básica de hecho moral en la que prescindiré de complejidades o distinción de tipos ontológicos de hechos morales. Mi definición quedará clara, espero, con este ejemplo: el hecho de torturar a un gato, es un hecho físico desde un punto de vista. Pero para la ética

no es un “hecho sin más”. Tiene que ser *analíticamente* posible que existan criterios (evaluaciones o principios) que existen de manera no opcional para nosotros. Que son por tanto independientes nuestros “en cierto sentido”. Y dada la existencia verdadera de tales evaluaciones un juicio que afirma “torturar al gato es incorrecto”, puede ser verdadero o falso. Tales evaluaciones, a su vez, son supervenientes del hecho –en este caso físico- de torturar al gato.

La superveniencia implica desde el punto de vista lógico que: a) dadas las mismas condiciones naturales – o, para evitar mayores discusiones, digamos “condiciones a secas”, deben instanciarse en todos los mundos las mismas propiedades morales y b) que un conjunto de agentes morales *ideales* deberían llegar a las mismas conclusiones morales sobre la bondad o maldad, corrección o incorrección de comportamientos humanos. Es decir, aquí asumiré, a título si se quiere argumentativo, que para el realista moral, a la larga, a) y b) deberían coincidir. O, con otras palabras, que la dimensión ontológica (existen hechos morales) debiera, a la larga, coincidir con la dimensión epistemológica (la de los agentes ideales que reconocen la verdad moral).

2.1 Algunas objeciones contra el realismo moral

La defensa realista de la verdad moral ha sido objetada y rechazada, apuntando a diversos problemas que la aquejarían. Voy a mencionar ahora una objeción específica que es la siguiente: los juicios morales pueden ser *válidos* o *inválidos*, esto es, tienen pretensiones de *corrección*, pero no de verdad. La pretensión de verdad es para juicios científicos o de tipo asertórico. Pero no para juicios prácticos como los juicios morales. Otra manera de formular la crítica es sosteniendo que los juicios morales son “del más allá”, porque presuponen “deberes”, mientras que los juicios científicos son “del más acá”, porque presuponen hechos. El “mundo” de los científicos son los hechos, pero el mundo de los éticos no son hechos sino deberes.⁷

Los hechos morales, aunque diferenciados de otros hechos, digamos crudos, no están más allá. Están “más acá”, dado su carácter factual, por ejemplo dado el carácter físico implicado en la acción de torturar al gato. Pero este carácter “factual” de la moral no disuelve, como la crítica supone, su carácter normativo, esto es, de deber ser. Las evaluaciones morales, no opcionales,

permiten determinar, en forma superveniente, que el juicio “torturar al gato es incorrecto” es un juicio verdadero.

Tenemos, por otro lado, la separación humeana que establece como verdad lógica la imposibilidad de *inferir* propiedades morales de propiedades naturales, so pena de cometer la célebre falacia. En rigor, el realismo moral que defiendo no cae en el pesado saco que Hume quiere sacarse de encima. La superveniencia no supone identidad o reducción de lo moral a lo natural *u otra clase de condiciones fácticas*. Por ejemplo, no es un realismo moral simplista del tipo “la moral consiste solamente en preferencias placenteras”, como sostendría alguna variante del utilitarismo. Por lo tanto, mi realismo moral es compatible con la “*open question*” mooreana.

Vayamos ahora a la otra idea subyacente al argumento vinculado a la objeción planteada líneas atrás. Según esta objeción los juicios morales son *válidos e inválidos*. Esto es, que los juicios morales *envuelven* pretensiones de *corrección*, pero no de verdad. Creo que los éticos del discurso, o algunos de ellos, han propagado esta idea. Por caso, Habermas (1985: 86) ha pensado que la fundamentación discursiva de la ética no tiene carácter “cognitivo” en el sentido en que sí lo tiene la fundamentación teórica de juicios científicos. La fundamentación práctica se consigue si se demuestra argumentativamente que la asunción de ciertos principios morales y políticos “va en el interés de todos los afectados”. Que tales principios, cualesquiera sean, vayan en el interés de todos los afectados supone instaurar el principio de universalizabilidad (U) de la ética. Tal universalizabilidad se puede conseguir de manera *discursiva*. Esto significa que la ética es sensible a la *argumentación racional*. Esto porque universalizar intereses requiere dar las mejores razones, tanto desde el punto de vista lógico (por caso que las premisas empíricas sean verdaderas y las normativas consistentes), como desde el punto de vista argumentativo (por caso que las pretensiones de los actores políticos o morales sean *razonables*).

Esta manera de ver las cosas no parece solamente patrimonio de los éticos del discurso. Los rawlsianos postulan que los principios, por caso de justicia, con que diseñaremos las instituciones políticas, surgen de una posición original donde los actores que debatan se encuentran tras un “velo de ignorancia” (Rawls, 1979: capítulo 3). El velo es un recurso que posibilitaría “objetividad”, es decir, partir de un punto cero sin la carga de sesgos inadmisibles. En

consecuencia, tales actores, entonces, deben despojarse de su nóumeno moral, deben saber muy poco sobre sí mismos, y más bien deben enfocarse en dar argumentos que los otros, y ellos mismos, deban y puedan aceptar. Las pretensiones de los actores rawlsianos, así, deben ser “razonables”.

Tampoco los dworkinianos son amigos de los hechos morales. Para Ronald Dworkin, los hechos morales son “morones”⁸, entidades abstrusas que hacen imposible la discusión moral (Dworkin, 2016: 356). Tal discusión es *interpretativista y argumentativista*. Se discute sobre diversas concepciones y es la mejor interpretación de la práctica como un todo la que debe desvelar cuáles son las “respuestas correctas” a las cuestiones prácticas que se planteen.

2.2 Verdad moral y constructivismo

Al parecer, posiciones como las recién expuestas abonan la idea de que la ética abraza una noción *constructivista* de verdad, no una versión realista. Sin embargo, lo que hay que preguntarse es lo siguiente: ¿qué es lo que *construyen*? La respuesta la da un *constructivista* conspicuo como Carlos Nino. En su obra *El Constructivismo Ético*, el filósofo argentino habla, curiosamente, de los “hechos morales” que figuran *dentro* de un esquema *constructivista* (Nino, 1989: capítulo III). Es decir, y en otras palabras, los constructivistas como Nino parecen asumir que lo que se construye son “hechos morales”. La prueba lógica de la existencia de tales hechos es la enunciación de juicios *contrafácticos* del siguiente estilo: en condiciones *ideales* un conjunto S de sujetos morales o políticos *deberían* llegar a la misma conclusión. Es sugestivo a este punto, como Nino reconoce, que la existencia de la moral depende de hechos *que no existen*. En efecto, los hechos articulados por los juicios *contrafácticos*, por definición, no existen. Sin embargo, Nino sostiene luego que los hechos apoyados por *contrafácticos*, por ejemplo los hechos que atestiguan que a los pobres se los trata de manera injusta e inmoral (Singer, 2011: 135-148), son hechos respecto de los cuales puede haber pruebas *empíricas*. Esto es tanto como decir que los hechos, apoyados por *contrafácticos*, son hechos después de todo (Nino, 1989: 69). Esto es, ¡existen!

Creo que una manera diferente, y mejor, de enfocar los presupuestos metaéticos de Nino es esta: el esquema constructivo *no establece la existencia*

de los hechos morales, más bien marca una manera fiable de acceder a los mismos, mediante el expediente de una democracia en la que podamos deliberar racionalmente. Pero, como sea, esta otra versión tampoco repugna de los hechos morales, más bien marca una vía de acceso diferente a la mera percepción individual de tipo, presumiblemente, monológico (Nino, 1989: 110, capítulo V).

En el caso de autores como Habermas, recordado párrafos atrás, Cristina Lafont (2002: 115-129) ha realizado un elegante y agudo estudio de los aspectos realistas y antirrealistas de la ética del discurso y de la ética kantiana sobre la que los éticos del discurso se apoyan, y en el que efectúa algunas correcciones con referencia a la crítica al enfoque monológico de la ética.⁹

Recordemos que un conjunto de normas morales se encuentra fundamentado si, efectivamente, tal conjunto satisface el principio U del discurso. Tal satisfacción es equivalente lógicamente a que un conjunto de normas o principios morales “están en el interés de todos”. Pero, como Lafont apunta en forma decisiva, *tiene que aceptarse* una asunción que Habermas combate, a saber: que tiene que ser verdad, desde el punto de vista *cognitivo*, que los juicios morales que afirman la existencia de tal interés, sean verdaderos; de últimas, esto tendría que ser equivalente a que existen normas que, *realmente*, van en interés de todos.¹⁰ De otro modo, dice Lafont, carecería de sentido la *deliberación política* (Lafont, 2002: 121). Si no hay nada que haga verdadero un juicio sobre la corrección o incorrección de una respuesta x a una pregunta práctica, entonces, se vuelve retórica o peligrosamente ornamental la deliberación.

La deliberación no es ornamental. La deliberación no puede, al estilo de un Rey Midas, *convertir en verdad*, mediante un proceso constructivo, que una norma satisface el interés de todos. Tiene que ser, para ello, verdadero el juicio que sostenga que la norma N va, realmente, en el interés de todos.¹¹

El metaético David Enoch (2011: capítulo 3) ha dicho algo parecido a lo que acabo de indicar arriba, cuando he sostenido que los hechos morales son *indispensables normativamente* para la deliberación práctica, por ejemplo para la deliberación política. La deliberación es un método de *descubrimiento*, no de *creación por un deus ex machina, de la verdad moral*.

Lo anteriormente cavilado por Enoch (y en forma semejante por Lafont) viene a querer decir lo que ya anuncié líneas atrás: que la deliberación política –o la

moral- *no son opcionales* en el sentido en que lo es escoger preferencias subjetivas. Por ejemplo, no es lo mismo que resolver la pregunta de si me quedo a jugar a las cartas con un par de amigos o si voy a tomar una copa de vino a la casa del Profesor David. Como ha sostenido José Moreso (2015: 205), cuando deliberamos nos comprometemos con la decisión, creemos que es la mejor decisión. Por tanto, se trata de creencias normativas fuertes en el sentido de que eliminan alternativas y buscan, en el proceso deliberativo, eliminar o minimizar errores, sesgos o cargas del juicio.

Creo que hay un problema en algunos filósofos, por ejemplo es el caso en el mundo latino de Manuel Atienza (2017: 200 a 205), cuando creen que es innecesario defender la existencia de hechos morales. No estoy seguro de si este filósofo también sustenta la tesis, más fuerte, de que no existe *ninguna* clase de hecho moral. Y digo esto porque él, en contra del realismo moral, defiende una tesitura apodada con el sugestivo nombre de “objetivismo mínimo”. Digo sugestivo, porque en ningún lugar la palabra “mínimo” excluye conceptualmente “máximos”. Su versión de tal objetividad moral es semejante a las variantes constructivistas ya reseñadas. Los juicios morales elevan pretensiones de corrección y no de verdad. Son “objetivos”, no verdaderos.

El rechazo a la verdad, y la consiguiente propuesta de objetividad, incluso mínima, es frecuente todavía en cierta literatura teórica y creo que enfrenta problemas. En primer lugar olvida cuál es el “impulso” que está detrás de la verdad. La verdad nos asegura que nuestros juicios no orbitan sobre el vacío, no cuelgan del cielo, como ya he dicho. Incluso, en un plano más general, el de la discusión filosófica, diría que nuestros debates, nuestra búsqueda de mejoría argumental, etc. son sinónimos de una búsqueda, en el fondo, de verdad.

En segundo lugar, es posible afirmar, por ejemplo, que un enunciado subjetivo (por ser proferido o creído por un sujeto, o por una comunidad) sea moralmente verdadero y que un enunciado sea objetivo (por ser afirmado de manera no sesgada por individuos o por una comunidad) sea moralmente falso.

En tercer lugar, la objetividad no *exhaustiviza* las posibilidades lógicas de investigación acerca del estatus de nuestros juicios morales. Podemos ir más allá, podemos buscar la verdad.

La objetividad, que algunos prefieren por vacilación llamar “intersubjetividad”, no es necesariamente una cualidad de un juicio sino que apunta a la

“perspectiva” que hay que adoptar para analizar la existencia o inexistencia de ciertos hechos morales. Esta perspectiva debe ser “no sesgada”, tal como se ha dicho líneas atrás. Para ser objetivo, se podría decir, es preciso purificarse de lo que Bacon llamaba los “ídola”¹². Esta purificación es posible merced a un juego combinatorio de auto inspección (cuando la reflexión moral es personal) y de argumentación reflexiva cooperativa (cuando la decisión es colectiva).¹³

Por su parte, la “corrección” tampoco es exhaustiva respecto de nuestra evaluación de los juicios morales. Es usual que hablemos de corrección, por caso, con relación a los “razonamientos prácticos”. Un razonamiento práctico se entiende, por lo menos de manera estándar, como la conjugación de una premisa mayor (norma), una menor (hechos) y una conclusión práctica del tipo “debo hacer x” o “no debo hacer x”. La asunción analítica es que el razonamiento, así delineado, debe ser un razonamiento *correcto*.¹⁴

Un razonamiento es correcto desde dos grandes puntos de vista: uno lógico, por ejemplo las premisas son consistentes (no hay falacias en las inferencias). El otro punto de vista, argumentativo, apunta a que las premisas, como pensaba Toulmin, se introduzcan en el razonamiento con un buen “back”, buenas razones, sean estas normativas, empíricas o conceptuales. Se entiende, de manera adicional, que un signo -y una aspiración argumentativa- es que las premisas resulten *razonables* en el ámbito público. “Razonables” en el sentido básico de que las mismas, por su formulación, puedan ser aceptadas de manera generalizada o, al menos, suscitar la aprobación de los *moderados*. La famosa “pretensión de corrección” (suscripta por filósofos como Atienza o Habermas, o también Robert Alexy) apuntaría, en parte, a que las razones sean, argumentativamente, no sólo racionales (desde el punto de vista lógico) sino razonables. La razonabilidad como signo, *peircianamente* hablando, y como aspiración, sería, para estos filósofos, *todo* lo que hace falta pedir desde el punto de vista moral. Se supone que tal razonabilidad surge de un contrafáctico: en condiciones ideales, todos, o la mayoría, o los “moderados”, deberíamos converger en nuestros juicios prácticos. Sin embargo, lo que no se explica completamente es porqué convergemos. ¿Esa convergencia se da solamente porque usamos el mismo *procedimiento*? ¿Las *mismas* razones? En el fondo, las preguntas ponen al descubierto lo que se pretende “eludir”: convergemos, y en el mejor de los casos logramos juicios con apariencia “universal”, porque de

hecho así son las cosas. De hecho nos percatamos que el hambre en el mundo debe combatirse cuando no genera un sacrificio significativo comparable, que la violación a las mujeres es intrínsecamente mala, que el abuso sexual de menores es una forma de depravación, etc. En otras palabras, el término “condiciones ideales” no logra sustituir a la verdad, ni como predicado, y ni siquiera como problema filosófico. Términos como el que se acaba de apuntar, a lo sumo, *deflacionan* nuestras aspiraciones. Pero el concepto de verdad sigue vivo y coleando.

En el medio de lo que acabo de puntualizar, una crítica usual al realismo moral tiene que ver con algo que mantuve varios párrafos atrás: la moral no es asunto de hechos, aunque se cualifiquen de morales. Es un asunto de “principios” y por tanto de “fundamentación”. Nuevamente, creo que la crítica yerra su blanco. Hablar de principios morales no es lógicamente contradictorio con afirmar una postura sobre la verdad moral. Lo que ocurre es que los principios constituyen “paquetes de propiedades morales”, de “evaluaciones” (lo que superviene a...), que obtienen, a su tiempo, un alto grado de abstracción o generalización.¹⁵

Los principios son esquematizaciones, precisamente, de la “realidad moral”, de los hechos morales. El tema de su fundamentación, empero, es harina de otro costal. Si “fundamentar” significa tener que asumir el “fundacionismo”, ése es un tema que habrá que discutir aparte. Los principios, se podría decir, pueden verse de manera no lineal sino holística. Algo parecido a cómo Rawls o Goodman pensaban el “equilibrio reflexivo”.

Como quiera que sea, y como dice el dicho, “lo cortés no quita lo valiente”. Que los razonamientos prácticos sean correctos, tengan por ende “pretensión de corrección”, no habilita a filósofos como Habermas a inferir que la pretensión “cognitiva” *debilita* la fundamentación discursiva.¹⁶ Todo lo contrario. Tampoco autorizan a pensar que los procedimientos constructivos actúen como “invención” de la verdad. La verdad no se inventa. Se descubre. A lo sumo, los procedimientos constructivos, enhebrados a enfoques democrático-racionales de la deliberación, son formas de garantizar un “mejor acceso” a la verdad moral,¹⁷ pero no una manera de idearla. Recuérdese a este respecto que las condiciones b) y c) de realismo moral. Dadas varias páginas atrás, son que existen hechos morales y que en condiciones ideales agentes morales pueden descubrirla.

2.3 Hechos morales, prácticas sociales y conceptos

He dicho, hasta ahora, que afirmar que hay hechos morales no nos compromete con el absurdo. No se trata de explicaciones *per impossibile*. Y me temo que tampoco *per obscurius*. La pobreza extrema, el exterminio de poblaciones debido a su identidad étnica, la desigualdad de recursos, la violación de mujeres *son hechos* que, a la postre, y por superveniencia, pueden *ser evaluados moralmente de manera verdadera*. Por tanto, el mobiliario del mundo, al incluir hechos morales, no pierde parsimonia, ni poder explicativo. Tampoco exige que nuestra metafísica sea indigerible. La presuposición de hechos, además, no se presupone al estilo de una “apuesta pascaliana” o adoptando un estilo “*you would better believe it*”.

Ahora bien, un argumento que se suele blandir contra mi tesis es que los hechos morales no existen “con independencia” de los sujetos evaluadores. A esta observación habría que contestarle coloquialmente con un ¡chocolate por la noticia! En *The practice of value*, Joseph Raz (2001: 113-150) ha sostenido que los “valores”, por caso morales, reposan en “prácticas que le sirven de sostén” (Raz, 2001: 116). Estas prácticas, de carácter social, o institucional, o político-jurídico, sin embargo, como dice también Raz, *no conducen al relativismo*, uno de los candidatos frecuentes a batallar contra el realismo moral que defiendo.

Las prácticas a las que alude el filósofo oxoniense *constituyen*, afirma él, *parcialmente* la existencia de estos valores. La riqueza semántica del verbo *constituir* debería ser evidente. Entre otros aspectos, permite destacar el rol de los conceptos evaluativos en la estratificación de la ontología moral. Así las cosas, un argumento que suele blandirse contra el realismo moral, precisamente, es el que los hechos ya están *conceptualizados previamente* por conceptos. Éste sería el sentido del verbo *constituir*. No es, sin embargo, cristalino del todo qué quiere implicar esta aseveración.

En efecto, ningún realista moral tiene que asumir que nos enfrentamos a los hechos “desnudos” de conceptos. Así como en el terreno de la filosofía de la ciencia de los 50 se hablaba de “carga teórica” de la observación científica, nada impide hablar de carga conceptual para aproximarse a los hechos morales. En parte a esto alude, como se ha dicho, el carácter “constitutivo” de los hechos o valores a los que refiere Joseph Raz. Sin embargo, como también se ha

señalado ya, el aspecto constitutivo de la práctica (la tesis de la dependencia social) no es igual a relativismo para este filósofo. Raz no es el Nelson Goodman de “Fabricando mundos”. Tampoco parece ser el “realista interno” de Hilary Putnam.¹⁸ Veamos eso ahora.

Raz (2001: 121) sostiene, en rigor, que las prácticas sociales constitutivas son solamente “condiciones necesarias” pero no suficientes de la *existencia* de tales valores. La idea según la cual la práctica social juega un rol “constitutivo” significa que no hay hechos morales, o valores como dice el filósofo, *si no hay evaluadores* (Raz, *ibidem*: 123ss.). Pero esto no es sinónimo de perspectivismo nietzscheano. Lo único que quiere significar es que carece de sentido un mundo poblado de hechos que *nadie* puede evaluar, apreciar, reconocer, cumplir, etc. Hacen falta sujetos, agentes, actores, que, además, *realicen* tales valores. Y tales valores tienen, continúa Raz, “instancias” de aplicación, de realización, de cumplimiento o incumplimiento. No cuelgan del vacío a tal punto que los “valores falsos” son aquellos que no cuentan con ninguna instancia apreciable dentro de la práctica.

En contra de la verdad moral, en vena realista, se ha insistido, también, en la idea de que los valores (morales) tienen una fuente *convencional*. Sin embargo, esta idea, desgraciadamente, ha venido a convertirse en una suerte de muletilla dogmática. El propio Raz, ya lo he dicho, mantiene que la práctica es solamente condición necesaria de los valores. Hacen falta sujetos que los aprecien, reconozcan. No existe un “*no man’s land* de los hechos morales”. No están ahí, como las montañas, *aunque nosotros no estemos*. Son independientes de nosotros, están ahí “afuera” pero necesitan ser “parte nuestra”, necesitan que los reconozcamos, realicemos, etc.

Raz también señala que los valores no *se reducen a lo convencional*. Las propiedades evaluativas, en tanto normativas, son relativamente independientes de lo convencional. No son opciones para nosotros, sino indispensables normativas. Si no lo fueran, no habría posibilidad de “pregunta abierta” mooreana, no habría, en consecuencia, posibilidad de “interpelar” las prácticas mismas.

La reducción fenomenológica de las propiedades evaluativas a lo convencional podría tener un aire de familia con la idea de que las razones morales se extraen

de una “cultura pública compartida” como ha sostenido Rawls (1996: 173) en *Liberalismo Político*.

Sin embargo, *compartir una cultura pública* solamente puede ser una base *parcial* de juicios morales. Los juicios morales, después de todo, y desde su comprensión analítica, son universales e inmutables. No tiene ningún caso decir que hoy la esclavitud es inmoral pero alguna vez fue moral. En todo caso, esto hay que decirlo de otra manera. La colocación de sub-índices temporales a las evaluaciones morales tiene sentido dentro de una visión descriptiva, histórica y sociológica de la moral. Pero no en términos de ética en sentido *crítico*.¹⁹

2.4 Los peligros del realismo moral

Frente a todo lo ya expuesto, pueden surgir una gran cantidad de cuestionamientos. No es consuelo señalar que no hay posición filosófica que no valga la pena que se encuentre completamente fuera del asedio de alguna crítica. Una de las críticas de las que quiero ocuparme prontamente es la que sostiene que la introducción de la verdad moral a un ámbito como el político es peligrosa en sus consecuencias prácticas. Esto porque puede introducir la “intolerancia” en un mundo *plural* como el nuestro. Si un sujeto está plenamente convencido de que su postura sobre, por ejemplo, el aborto, o la eutanasia activa, es la verdadera, tendrá la motivación, al menos *prima facie*, para imponérsela a otros. Pero el señalado no es el único aspecto de la crítica que acabo de esbozar. El otro aspecto es que la introducción de la verdad moral hace *imposible* la política (Lariguet, 2017 (1): capítulo XXIV). En la política necesitamos contar con criterios para diseñar nuestras sociedades de tal modo que podamos decir que nuestras instituciones son legítimas. Como ha dicho Thomas Nagel (2006: 181), si se parte de visiones sobre el valor radicalmente beligerantes, la legitimidad política se hace imposible.

Hay, también, una tercera dimensión de la crítica apuntada en el párrafo anterior. Debido al *factum del pluralismo de visiones morales, metafísicas, etc.* es preciso que la esfera *pública* restrinja qué argumentos podemos y no podemos darnos. Hay argumentos que no podemos darnos porque nos comprometen con versiones que Rawls (1996: 12) llamaría “comprehensivas”. Así, nuestras visiones de la vida *buena* deberían quedar para *foro privado*. En la

esfera pública, nuestros argumentos deben ser de “justicia”, no de vida buena. Por tanto, la alegación de hechos morales, como piedras de toque de los juicios morales, debería ser una cuestión de *ética privada*, no de ética pública.

La visión anterior es prácticamente la que han propagado los filósofos de tintes rawlsianos. Tal visión adquiere el nombre técnico de “tesis de la discontinuidad”. Conforme esta tesis, la ética privada debe quedar separada de la ética pública. Es por este motivo principalmente que Rawls llama “político”, y no ético, a su liberalismo político. El Estado de Derecho no debe propagar ninguna visión densa sobre el valor o el bien. Debe ser neutral a fin de posibilitar que los sujetos desarrollen sus planes de vida de la forma que consideren valiosa. A continuación, en la sección que sigue a esta, quiero detenerme en las tres dimensiones o críticas apuntadas a la introducción de la verdad moral al ámbito político.

3. Realismo moral: intolerancia, escisión personal y discontinuidad versus continuidad

Señalaba en la sección anterior que la introducción de la verdad moral al ámbito político puede provocar reluctancia. A lo sumo, los filósofos políticos o morales se contentan con una versión “constructivista” o “discursivista” de verdad.

Los constructivistas, también los discursivistas, suelen apelar a la noción normativa de *democracia deliberativa*. La deliberación política se erige en un sucedáneo de la deliberación moral. Un modo *epistémico*, si se quiere, de encontrar verdades morales; modo equivalente a la detección de una respuesta correcta a cuestiones prácticas variadas como, por ejemplo, las siguientes: ¿debemos imponer tasas a la renta financiera y redireccionar esos fondos para sectores desaventajados? ¿Debemos permitir el aborto para los tres primeros meses de embarazo? ¿Debemos prohibir la enseñanza privada o simplemente desalentarla?

Se supone que el esquema deliberativista, de tipo epistémico y constructivo, está en condiciones de atajar el tipo de crítica y sus dimensiones, planteada en la sección precedente. Dado que es una “democracia”, no hay expertos morales privilegiados. Es una epistocracia, si se quiere, pero con sujetos al mismo nivel

de revelación moral. La verdad moral se descubre dialógicamente y no a solas, o repantigado en un sillón.

He sostenido ya que la versión que acabo de presentar en forma comprimida en el párrafo anterior, no elimina la verdad moral en sentido real. *Detrás* de la deliberación, que es la condición “c” que utilicé para definir en parte al realismo moral, la verdad moral es un requisito *indispensable* para que la propia deliberación guarde sentido. La existencia de hechos, la condición “b” de definición de realismo moral, no se inventa. La deliberación racional es un modo de volver más fiable el acceso a la verdad moral.

La deliberación, por cierto, como alguien podría endilgarme, no es superflua. Es necesaria. Nadie en su sano juicio postula el realismo moral para negar la necesidad de nuestras capacidades para el juicio, para la argumentación final, e incluso para la reflexión con otros o para el “monólogo” interior. No hay hechos sin sujetos morales. Eso ya se ha dicho y lo repito una vez más. Pero la corrección práctica no es el único desiderata que guía el razonamiento práctico. Las premisas deben respetar leyes lógicas y argumentales, e incluso psicológicas, deben ser razonables también. Pero esto sólo es condición necesaria del juicio *válido*. No obstante, los juicios pueden ser algo más que juicios válidos. Queremos que sean *sólidos*. Y eso hace que la versión realista de la verdad sea indispensable.

3.1 Realismo moral e intolerancia

Ahora bien, se ha dicho muchas veces que la introducción de la verdad moral es la llave de todas las guerras. Lleva a la intolerancia. Si un sujeto S cree tener la verdad moral esto le hace contraer una “deuda de honor”: debe llevar esa verdad más allá de su vida personal. En un debate sobre el aborto, o el suicidio asistido, no puede aceptar que dicha verdad quede confinada al ámbito exclusivamente personal. Empero, es un dato del mundo el que las sociedades, sobre todo las occidentales, son o pretenden ser pluralistas. Sostenemos, así, distintas concepciones sobre lo bueno. Si permitimos que la verdad moral importe a la política habremos desatado una consecuencia práctica peligrosa y destructiva: la intolerancia. Esto ha hecho creer a mucha gente que la “tolerancia” es un valor compatible con el *relativismo moral*. Tal supuesta compatibilidad se

traduce en los discursos ordinarios cuando tú dices: “esta es tu verdad”, “y esta es la mía”. Tal forma de encarar el asunto tiene dos problemas también conocidos. Primero hace imposible la existencia de *genuinos desacuerdos morales*. Si esta es tu verdad, y esta es la mía, entonces no hay desacuerdo genuino sino choques de meras preferencias subjetivas. Sin embargo, sabemos de sobremanera que no cualquier preferencia es apta para formar parte de un interés políticamente protegido o de una norma constitucional. El otro problema es que sostener que todas las verdades morales son relativas es una forma de auto-contradicción lógica. Para que sea cierto que todo es relativo, el mismo enunciado no puede ser relativo.

Como sostengo en mi libro *Dilemas...*, la tolerancia no compromete con el relativismo sino todo lo contrario. La tolerancia orbita siempre, por definición, sobre un trasfondo de valores verdaderos. Tolerar, de últimas, es una actitud, disposición o incluso virtud cívica que permite que, sin cancelar mi creencia moral, no te persiga por la tuya (Lariguet, 2017b: 273-279). Pero para ello es preciso que tales valores sean un criterio indispensable, e intocable, para la práctica política. “Valores no negociables” los ha llamado el filósofo argentino Ernesto Garzón Valdés (1989: 209-213).

3.2 Verdad moral y escisión personal

La segunda dimensión que estaba implícita en la crítica a la verdad moral es que la misma se respeta si queda confinada en la ciudadela privada de cada quien. Pero esta estrategia quirúrgica, que haría posible la política como ámbito no obstaculizado por la verdad moral de sujetos que disienten, supone una cirugía cruenta. Los sujetos son escindidos. Portan consciencias morales fracturadas. Una cosa se sostiene en la vida privada y otra en la pública. El problema, con todo, es más grave de lo que podamos pensar inicialmente. Thomas Nagel (2006: capítulo 2), con aguda claridad, ha sostenido que uno de los grandes problemas que debe enfrentar la filosofía política es la tensión entre “dos puntos de vista”. El punto de vista basado en el interés “personal” y el punto de vista basado en el “interés imparcial”. En nuestra vida privada, por lo general, adoptamos un punto de vista personal. Somos “parciales” sin demasiada o con

ninguna culpa. Por ejemplo, asignamos beneficios a nuestros hijos antes que a los niños desnutridos de África.

El problema, la tensión se hace evidente, cuando cambiamos de posición, deslizándonos hacia la esfera pública. Aquí no podemos adoptar puntos de vista parciales. Estamos obligados a tomar el punto de vista imparcial. No simplemente porque todos valgamos igual en términos de un cálculo combinatorio de magnitudes de utilidad. En términos del liberalismo, valemos lo mismo, más bien, en términos de igual consideración y respeto. Y para esto, la parcialidad debe ser desterrada. Es decir, debemos amputar (parte significativa de) nuestra subjetividad y abrazar el punto de vista “objetivo”, algo así como un símil con la posición “desde ningún lugar”. Posición que vindica, por caso, que hasta cierto punto nos olvidemos de quiénes somos *qua* individuos o *qua* comunidad.

La tensión entre los mencionados puntos de vista ha estado detrás de muchos debates de filosofía política contemporáneos. Por ejemplo, detrás del debate entre liberales (que abogan por el punto de vista imparcial) y comunitaristas (que abogan por atender a cierta idea densa de identidad).

El liberalismo político rawlsiano, creo, ha sido una estrategia que puede pensarse, en parte, como una técnica terapéutica de “relajación”. Una forma de relajar la tensión se genera mediante el expediente de la tesis de la “discontinuidad” entre ética y política, a la que hecho alusión en la sección anterior. La ética, para decirlo de un modo un tanto exagerado, es asunto privado, la política es un asunto público.

Empero, la mentada estrategia de relajación no ha convencido a todos los liberales. Por ejemplo, no lo ha hecho con Ronald Dworkin (1993) quien, en su obra *Ética Privada e Igualitarismo Político* defiende un liberalismo “ético” y no exclusivamente “político”.

En rigor, Dworkin opone a la tesis de la discontinuidad una tesis de la “continuidad” entre ética y política. Tal tesis debería ser compatible con el hecho de que nuestras concepciones éticas personales también cuentan en el dominio político, es decir, en el ámbito público. Así las cosas, para Dworkin, se trata de fundar un *liberalismo ético* y no un exclusivo y fallido liberalismo político.

Si la propuesta del filósofo americano funcionara es porque presumiblemente tiene una ventaja sobre el modelo rawlsiano. Esta ventaja consiste en curar la

“escisión”. En efecto, Ronald Dworkin habla de sujetos morales “íntegros” en oposición a sujetos “escindidos”. Esta maniobra, que parece tener un tufillo aristotélico y pre-moderno,²⁰ sin embargo, es compatible, sostiene el filósofo, con el liberalismo. Pues la “integridad” no supone que la ética privada es errática o singular. La ética de los sujetos dworkinianos es una *ética liberal*. En esta ética es importante que el Estado de Derecho garantice que “todos” “por igual” “tengamos la misma consideración y respeto” a la hora de entender cómo llevar adelante una vida que, en el mejor de los casos, tenga significado. Ese significado, que hace valiosa la vida de los sujetos, no es un significado o valor, sin embargo, *subjetivo*.²¹ Aquí Dworkin no había escrito todavía *Justicia para Erizos*. Los realistas morales no eran idiotas aún, o no del todo. El valor de una vida, en esta obra de Dworkin, (ibídem: 97-102) tiene un componente “objetivo”, no necesariamente “trascendental”, puesto de manifiesto por la prioridad práctica que tienen los llamados “intereses críticos” por sobre los “intereses volitivos” (o deseos no filtrados por una evaluación moral). Aquí la palabra ‘objetivo’ significa algo parecido a lo que asume un realista moral cuando dice que hay estados valiosos del mundo *con relativa independencia* del par creencia-deseo de los sujetos. Sin embargo, como Raz en *The Practice of Value*, tal valor también tiene un componente “constitutivo” y no “meramente aditivo” (Dworkin, ibídem: 140ss.). Para Dworkin esto significa que una vida tiene un valor objetivo pero es preciso que el sujeto pueda reconocerlo también como tal. Si no, no cuenta como vida valiosa. Y esto tiene pleno sentido en una vena semejante a lo que ya se ha indicado con respecto a la necesidad de sujetos que aprecien el valor, tal como se enfatiza en la obra de Raz.

Ahora bien, las tesis de la continuidad entre ética y política, a la vez que la noción de sujetos íntegros, no prueban que la verdad moral deba importarle a la política. En todo caso, esto es algo que todavía debo esclarecer. Los sujetos de Dworkin tienen una ética liberal en el sentido que todos tienen que tener igual oportunidad de desarrollar planes de vida que, en el mejor de los casos, sean valiosos tanto por su sello intrínseco, como por el papel de sujetos que reconocen que su vida es o no valiosa. Su ética personal, al ser liberal, está *integrada* con la ética pública: la escisión es soldada, no hay hiato.

¿Es esta concepción liberal de la ética la que refleja los principales hechos morales? Me inclino fuertemente a pensar que sí. Pero mi inclinación, que

arrastra temas de ética normativa, no será desplegada aquí. Por lo pronto baste anticipar que tal concepción puede ser compatible con un tipo de “perfeccionismo mínimo”. No cualquier plan de vida vale. Y no todos valen lo mismo. Hay formas perversas de desarrollar un plan de vida. Tales formas pueden dañar a los propios sujetos y estos son casos idóneos para justificar, a veces, ciertas formas de “paternalismo”. Por ejemplo, en el caso de los “wannabe” estudiados por Macario Alemany (2014: 229-246), casos en donde hay gente que por placer se amputa miembros, podría ser legítimo que el Estado intervenga.²² También tenemos las obvias restricciones liberales del “daño a terceros”. Matar a otros sin justificación alguna (por ejemplo en el marco de la defensa propia o la legítima defensa) es un hecho moral ampliamente reconocido por las legislaciones penales del mundo. Hay, por supuesto, casos más controversiales como los “delitos de odio”, por ejemplo. Pero la controversia no es incompatible con el realismo moral. La gente cree que hablar de hechos morales cercena el derecho-deber a discutir. Ya he dicho que los hechos existen junto con las capacidades para el juicio, la reflexión en primera y tercera persona, la argumentación racional, el uso de las inferencias lógicas, etc.

Lo que se acaba de señalar como casos “negativos” del estilo “no todo vale igual”, por ejemplo, como dice el tango, “lo mismo un burro que un gran profesor”, señalan que el realismo moral es compatible con la política y debe importarle a la misma.

En el ámbito de los “casos positivos”, esto es, en lo que debe contar para la política, también hay verdades morales. Algo semejante a cuando Newton dijo “con hipótesis non fingo”. Si una malla de enunciados construidos, o interpretados, o comprendidos, es “arbitraria” es porque choca, después de todo, con asunciones morales e incluso empírico causales. En tal sentido diría que la política no es el resultado de un proceso de lo que Rawls llamaría “justicia procesal pura”. Esto es, un proceso donde los resultados correctos vienen determinados “completamente” por el instrumento procedimental. Más bien, la “falibilidad” en nuestras decisiones políticas y morales, aproximan a la política a *procedimientos de justicia imperfecta*. Esto es, los criterios de corrección son “independientes”, al menos en un significativo sentido de los procedimientos, pero no podemos “asegurar” que siempre llegaremos a resultados correctos. Por ejemplo, en el ámbito penal, para tomar una analogía en préstamo, disponemos

de criterios independientes de corrección (por caso la prueba fidedigna de los hechos) pero podemos, sin embargo, condenar a un culpable, tal como ocurre en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievsky donde es culpado Dimitri.

La idea de que la política se aproxima a un proceso de justicia imperfecta preserva, así, dos ideas importantes con las que convive a menudo el realista. Una es que la corrección no viene definida completamente por los procedimientos, *pace* ciertos constructivistas ingenuos. La otra es que llegar al resultado correcto, o a la respuesta correcta a preguntas prácticas, es algo “falible”. El realismo moral no es el abogado de la certeza cartesiana. Por supuesto, decir falible, tampoco es sostener un falibilismo absoluto o irrestricto.²³ Tal forma de pensar encubre una forma de escepticismo auto-contradictoria por razones muy similares a las que señalé párrafos atrás respecto del relativismo moral.

En cualquier caso, todo parece marchar bien. Pero sin embargo los hobbesianos han dicho que “*auctoritas non veritas facit legem*”. Si la política es principalmente un asunto de “autoridad práctica”, entonces parece que el edificio que he levantado se desmorona. ¡Para qué tanto esfuerzo!

Sin embargo, una autoridad es legítima, por lo general, si da con las “razones correctas” para gobernarnos. Dar con las razones correctas supone un compromiso fuerte con la “veritas”. Conocer de qué modo regular la conducta, de qué manera afectar causalmente comportamientos humanos, de qué modo hacer justicia, o propender disposicionalmente al llamado “bien común”, no parecen cuestiones meramente autoritativas, si por tal cosa se entiende dar la espalda a temas “cognitivos” o de “conocimiento moral”.

Si la autoridad no gobernara mediante reglas justas o eficaces, el problema, además de práctico, sería también un problema de conocimiento. Una autoridad es “sabia” en la medida que gobierna bien. Y gobernar bien es conocer el mundo, no solamente el mundo de los hechos crudos, sino también el mundo moral. Cuando la autoridad “da en el clavo” gana en legitimidad y puede aspirar a que dejemos a un lado “nuestras preferencias” o “razones subjetivas” para actuar. Dejamos de ser meros agentes humeanos, esto es, guiados exclusivamente por pasiones personales, para empezar a ser guiados por razones “independientes” de nosotros, razones en cuya legitimidad -de modo verdadero o falso- “creemos”.

Es cierto que las razones políticas, de manera prominente, son razones “para actuar” y que las razones “teóricas” son razones “para creer”. Pero en materia ética, ambas razones no forman mónadas que se repelan mutuamente. Actuamos sobre la base de lo que creemos son las mejores razones, no sobre la base de meras preferencias subjetivas (intereses volitivos diría Ronald Dworkin). Además, la política, éticamente entendida, requiere que tales creencias tengan espacio.

Por supuesto que admitimos que los deseos motivan, en el sentido de mover a la acción. Empero, es discutible que cualquier deseo sea admisible moralmente como candidato a justificar decisiones políticas. Mill diría, por caso, “prefiero a un Sócrates insatisfecho que a un cerdo satisfecho”²⁴. Los deseos admisibles son deseos normativamente cribados, moralmente evaluados. Y esto vale tanto para la ética personal, como para la ética política. Así, no basta con que el buen príncipe sea un calculador “maquiavélico” que sabe cuándo y cómo sacrificar valores. Aspiramos a que el príncipe sea justo y bueno, y que se guíe por deseos normativamente aceptables, por intereses críticos y no meramente volitivos. No todo deseo es apto para construir una norma o decisión pública.

Es verdad que nuestras ideas de lo bueno pueden discrepar. Se olvida sin embargo por allí que también discrepamos sobre lo justo, una categoría que, supuestamente, desde la tesis de la discontinuidad, garantizaría que avancemos en ciertas discusiones llegando a un consenso “superpuesto” y no a un precario e inestable “modus vivendi” (Rawls, 1996: 176-181).

Como sea, es la continuidad la que parece captar mejor nuestra necesidad de ser personas “íntegras”, no escindidas. En la medida en que el liberalismo ético propende a que desarrollemos como queramos vidas valiosas, como queramos con los límites del auto-daño y el daño a terceros, creo que esta doctrina es la mejor situada. Capta el valor de la libertad como posibilitador del desarrollo o florecimiento personal. Capta la necesidad de un diseño igualitarista, con independencia de cómo luego concibamos la igualdad. Capta, de este modo, que la ética no es solo preocuparnos por adquirir lo que Iris Murdoch (2001) llamó la “soberanía del bien”, esto es, el “perfeccionamiento moral”, interior, no siempre perceptible, a la vez que captura la exigencia de preocuparnos por los otros, a través de la exigencia de igualdad.

3.3 El liberalismo ético y la verdad moral

El liberalismo ético, además, compatibiliza con la tolerancia y el pluralismo. Esto porque el liberal ético *no es un monista*. Admite que las libertades individuales para desarrollar nuestro plan de vida, y la preocupación por los otros, traducida a alguna concepción de igualdad, puedan *desarrollarse de maneras diversas*. Siempre, desde luego, con las limitantes del daño a terceros y de (ciertos) daños a uno mismo.

El liberalismo ético es, lo pienso sinceramente, el fruto de una forma de “moralidad madura”. Ello porque satisface dos condiciones verdaderas de la existencia de una moralidad crítica: 1) preocupación por el florecimiento moral personal y b) preocupación por los otros (con independencia de cuán lejos o cerca estén de mí). Esta forma de moralidad coincide con la verdad moral “todas las letras”, esto es, como conjunción lógica de 1) y 2). La idea de máxima es que 1 y 2 deberían converger de manera armónica “a la larga”. Esta verdad (o meta-verdad) que no debería imponerse por la fuerza dado el respeto liberal al pluralismo y la tolerancia, respectivamente. Antes de avanzar a la siguiente casilla, sin embargo, me veo obligado a una breve parada. He dicho que la moral madura es de tipo liberal-igualitaria porque condensa la preocupación por el florecimiento moral personal con la preocupación por los otros, vía el compromiso con el igualitarismo. Sin embargo ¿es la verdad moral así reconstruida solamente conciliable con sociedades *liberales*? Sí y no. Sí por su encaje con la comprensión liberal básica que tenemos en sociedades occidentales. Pero *no*, porque el realismo es, por definición, universalista. ¿Entonces? ¿No estoy metido en un atolladero en el que yo mismo me he puesto? Creo que no y no lo digo así por saltar en forma displicente a un atajo. Creo que una respuesta que debe explorarse con detalle (algo que no haré ahora) se encuentra en los filósofos liberales mismos cuando distinguen, como Rawls, entre sociedades democrático-liberales y sociedades “decentes”²⁵. Son estas sociedades las que pueden integrar un genuino *derecho de gentes*, en la medida en que, aunque no sean liberales “*all things considered*” debido a que no tienen sensibilidad moral, por tener un amplio catálogo de derechos individuales, sí que satisfacen cierto “umbral mínimo” de decencia, de respeto moral a los individuos y a un orden legal.

Dejo ahora, las sugerencias anteriormente efectuadas porque, como dije, mi idea es mostrar mi intuición de cómo coinciden la verdad moral –en vena realista– con el liberalismo. Y *mostrar*, lo sé, no es lo mismo que *probar*.²⁶ Y esto incluso contra la versión tradicional que vincula al liberalismo con formas constructivistas de la verdad y no realistas como yo he hecho. Una defensa detallada del vínculo propuesto debe esperar otro trabajo. Sin embargo, creo que no es cierto que el liberalismo arrastre una necesidad analítica de ser constructivista en un sentido radical: esto es, como “invención” del mobiliario moral que hace verdaderos o falsos nuestros juicios. Como ya he sostenido, en un “constructivista” como Nino son ciertas dos enunciaciones: que hay “hechos morales” *dentro* de su esquema constructivista y que éste es llave de “acceso” a la verdad moral, no a su instauración *ex novo* o *ex nihilo*.

3.4 Verdad y conflictos morales

Pues bien, ahora quiero mencionar un tema más que no puedo dejar pendiente, aunque tampoco voy a detenerme aquí demasiado en él. Es el siguiente: ¿Se puede hablar de verdad moral, asumiendo como dato fenoménico que hay conflictos políticos de base moral? Si la verdad, por definición, es *una* ¿cómo es posible asumir que hay pretensiones de valor igualmente verdaderas y que llevan a una contradicción o a algún tipo de tensión? Algunas respuestas parciales he dado a este interrogante en mi libro *Dilemas...* Por ejemplo, una de mis respuestas es que la verdad moral puede instanciarse *in concreto* en pretensiones conflictivas, sin por ello renegar de la verdad. Por caso, nuestra idea pre-analítica de “bien moral”, por ejemplo entendida como la existencia de “fines moralmente plausibles”, podría instanciarse en una persecución personal o social del bien que lleve al conflicto. Hablo de “instanciación” por un presagio intuitivo que obedece a un uso filosófico estándar. Como George H. von Wright (2010) ha puesto de manifiesto el bien puede mostrarse de manera “diversa”. Sin embargo, al hablar de “instanciación” no dejo de tener en mente que una idea filosófica de largo aliento platónico consiste en pensar en que, incluso dentro de lo diverso, el bien moral es *único*. Esta idea parece esquemáticamente la que sostienen los filósofos *erizos* como Platón o Ronald Dworkin. La idea de unidad del bien (moral), inclusive de unidad en la diversidad, parece comprensible con

la analogía con la noción de verdad. La verdad, como ya se dijo líneas atrás, es *singular*. Es una forma estrambótica de hablar decir “esta es mi verdad sobre el asunto” y “esta es tu verdad”. Empero, esta noción-erizo de verdad choca con otra intuición. Parece un dato del mundo el hecho de que perseguimos diversos fines, morales y no morales, y que estos fines, fragmentados a veces, pueden entrar en conflicto. Creo que, en el ámbito político, una vía de relajar el conflicto es mediante la noción de tolerancia a la que se ha aludido líneas atrás. Esto porque la tolerancia habilita a que un sujeto, sin despojarse de su creencia moral, respete creencias morales con las que disiente.

Otra posibilidad de ver el asunto recién articulado viene dada por lo que parece ser un *factum de la razón*, a saber: que la razón tiene límites, y reconocerlos es una forma de ser racional. Desde tal punto de vista podría haber encerronas trágicas que no tuvieran, al menos de momento, respuesta correcta. O porque no la hemos encontrado. O porque no existe lisa y llanamente.

Pese a que llevo un buen tiempo trabajando en los problemas antes anunciados, no me siento seguro todavía sobre cómo enhebrar en un *mismo* cordel mi realismo moral con el dato del conflicto trágico. Mi intuición es que es posible. Pero diviso a esa intuición, sin embargo, como el viajero que ve una luz difusa al final del camino. Todavía no sé qué clase de luz es, cuál es su fuente, y cuán lejos o cerca estoy de ella.

Consideraciones finales

No quisiera repetir todas las etapas del largo argumento desarrollado en este *paper* porque confío en que el lector no se ha aburrido, en exceso, y ha podido transitar mi texto de la manera clásica: de inicio a fin.

Algunas consideraciones finales sí quiero hacer pero casi diría que a modo de “coda”. No son consideraciones “finales” porque dé por finalizada la investigación filosófica sino porque, desde luego, ya es momento aquí de dar un cierre.

He defendido que la política debe interesarse en la verdad moral. Contra los presupuestos más comunes defendidos por liberales –políticos o éticos- la noción correcta de verdad moral debe realizar asunciones realistas. Como Nino ha puesto de manifiesto alguna vez, dentro del constructivismo, inclusive cuentan los hechos morales. Sólo que el requisito constructivista, por caso, el

del observador en condiciones ideales (el espectador imparcial de Smith o Hume²⁷) es un requisito necesario, pero no suficiente. La imparcialidad es la ausencia de sesgo, es la precondition de la objetividad de los sujetos, pero no es idéntico a la verdad. Por su lado, la pretensión de corrección no es exactamente un tema de verdad, como de “validez” de los razonamientos prácticos. Un razonamiento es correcto si satisface leyes lógicas argumentativas e incluso de psicología normativa. La idea del realismo no es rechazar esta pretensión, sino de ponerla en su lugar, sin quitar del medio la aspiración a la verdad, esto es, a lo que los lógicos llaman razonamientos “sólidos”.

Argüir en favor de la verdad moral es tomar partido por un cuerno del dilema de *Eutifrón*. Como se ve, seguimos todavía cerca de Platón. Para el realista, las cosas son buenas no porque una práctica deliberativa lo diga, o en el ámbito personal, por una suerte de “fiat”. Reconocemos el valor moral, o admiramos la belleza de una pintura porque realmente merecen tal apreciación. En algún sentido, como las metáforas de la visión en las que tanto recalcó Iris Murdoch, somos capaces de ver. Y para ello hay que purificar la visión de sesgos, prejuicios, cargas del juicio, etc. Es por esto que la objetividad es un conductor lógico necesario, no suficiente, hacia la verdad. Podemos ser objetivos, como dije, y sostener falsedades morales.

Traducido lo anterior al ámbito político, mi postura es contraria a la de los schmittianos. Estos son *voluntaristas absolutos*. Las normas de regulación de la vida social son el producto del *decisionismo*. Al revés, cuando decidimos en qué gastar más presupuesto, si en salud o en armamento, por ejemplo, no se trata del mero y más crudo decisionismo. Ni siquiera se puede hacer buena teología pensando que las cosas son buenas porque así Dios lo quiere.

Lo anterior no es óbice para admitir que en la política hay combinaciones de voluntarismo y razón, de decisión y descubrimiento, de razonamiento categórico y de razonamiento prudencial. Algo análogo valdría, *mutatis mutandis*, para el Derecho. No haré aquí, por supuesto, “teoría jurídica pura y dura”. Pero sí asumiría que, por ejemplo, ver al Derecho como una práctica social especial, demanda cierto compromiso con un tipo de ontología institucionalista. Contestes con ella, habría “hechos institucionales” como por ejemplo, las legislaturas y su funcionamiento, la judicatura y su funcionamiento, etc.²⁸ Sin embargo, los hechos institucionales son condición necesaria de la verdad de las proposiciones

jurídicas. Una ley puede estar basada adecuadamente en un hecho institucional pero ser injusta. La necesidad de evaluar moralmente al Derecho requiere, a veces, ir más allá de los hechos *qua* instituciones y abrir el debate y el razonamiento a dimensiones morales que trascienden lo convencional.

Del mismo modo, una “cultura pública compartida” no agota el repertorio de condiciones lógicas de la verdad moral. Esto es, del soporte que tienen las pretendidas respuestas correctas a las preguntas prácticas que se plantean en el debate político. Tiene sentido deliberar como modo de *encontrar* las respuestas correctas, no como modo de invención. Decir esto no es necesariamente inconciliable con ciertas dosis del papel que puede jugar la *comprensión* del *abstractum* de los valores o de la *interpretación* de aspectos implícitos de nuestros debates y disensos. Y tampoco es inconciliable con la argumentación y la posible falibilidad restringida de nuestros juicios.

Asumir la verdad moral en vena realista es una manera de aseverar, por otro lado, que es posible, y que tiene sentido el impulso a evaluar moralmente lo que hacemos, lo que decidimos en materia política. La práctica, *qua* convención, puede y debe ser evaluada. Pensar que la misma agota las condiciones de verdad moral, es como pensar en salir del pozo tirándonos de los pelos.

Por supuesto, hay un espacio significativo para el disenso, para la controversia y para la “sub-determinación”. Una postulación realista de la verdad es solamente un marco orientador, no es la respuesta detallada a cada pregunta práctica. Por ejemplo, hay preguntas para las cuales es preciso combinar argumentación con piezas de ética y filosofía política normativa que permitan detallar (o especificar, si se prefiere) respuestas “in concreto”.

Soy consciente, al final de este recorrido, que posiblemente el realismo moral, y su noción de verdad, no apliquen, por lo menos con el mismo grado directo y espontáneo, a *todas* las preguntas prácticas. La inspiración inicial del realismo es contestar a preguntas donde se involucran de manera “inmediata” valores básicos (o “*enabling values*” como dice Raz”. Esto es: valores como la libertad en sus variantes, la vida, la igualdad, etc. Varias de las respuestas clásicas del realismo moral permiten, a la postre, construir normas o principios “regulativos”, básicamente del tipo que establecen obligaciones o prohibiciones básicas.

Seguramente, a mayor sofisticación y complejidad de las preguntas prácticas, puede haber mayor intervención de conceptos que Dworkin llamaría

“interpretativos”. Sobre todo en ámbitos donde hay “instituciones” al medio, necesitamos una buena articulación de conceptos interpretativos. Esto es clave, por caso, en un concepto como el de “democracia”, respecto del cual tenemos concepciones contestadas. Sin embargo, hablar de conceptos interpretativos no es renegar de encontrar una respuesta correcta a las preguntas planteadas.²⁹

Pero como sea: cualquier clase de pregunta práctica, no se resuelve *per se* en el marco que he dado que es, más bien, de tipo metaético. Algo parecido sucede con el imperativo categórico de Kant. De allí no sacamos los detalles de juicios morales concretos, solamente tenemos un marco formal proporcionado por el pensador de Königsberg. Es por esto que la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* son libros diferenciables.

Para finalizar, he dado algunas pinceladas, parciales, de porqué creo que los hechos morales descubiertos por una moral madura, o reflexiva, o profunda, coinciden en mi opinión con un liberalismo igualitario de tipo ético y no exclusivamente político.³⁰ Esto es parcialmente compatible con cierta forma de “continuidad” entre ética y política.

Estoy seguro, sin embargo, que un “continuista” como Dworkin no coincidiría con extraer el tipo de jugo que yo he extraído. Si bien él aceptaría el punto de partida (la tesis de la continuidad) no aceptaría el colofón (una versión fuerte de verdad más allá de su interpretativismo). En mi opinión, el lado “continental”, “gadameriano” de la filosofía de Dworkin, le impidió ver en los hechos morales la piedra de la moralidad. Su interpretativismo, librado a su suerte, no explica convincentemente porqué hay concepciones mejores que otras, o porqué hay respuesta correcta.

Por supuesto, y en otro orden, debo admitir que la continuidad no es “a todo o nada” sino de tipo gradual y no es, por ello, imposible distinguir ética respecto de política.

Un desarrollo *in extenso* de por qué creo que los hechos morales del liberalismo igualitario forman parte de una mentalidad moral madura -que explica y justifica del mejor modo- la moralidad crítica de sociedades liberales, o decentes, o sociedades por debajo del umbral de decencia, deberá aguardar otra ocasión.

Notas

Este trabajo ha sido realizado en el marco de los siguientes apoyos: un subsidio PIP de Conicet dirigido por el Dr. Hugo Seleme sobre evaluación moral de las instituciones públicas, un subsidio SECYT de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, sobre el mismo tema y bajo la misma dirección. Un subsidio CAI + D de la Universidad Nacional del Litoral, dirigido por el Dr. Jorge de Miguel referido a los “fundamentos filosóficos de la democracia”, así como a un subsidio del Ministerio de Economía de España, referido a “conflictos entre derechos”, dirigido por el Profesor Juan Antonio García Amado. Finalmente, a un subsidio del Ministerio de Ciencia de Córdoba, Argentina, del que soy tutor y referido al diseño de competencias éticas en la policía de la Provincia de Córdoba.

1. Sobre todo, con relación a mis ideas sobre cómo entender el objetivismo moral y el engarce, a su vez, entre las nociones de democracia, verdad y tolerancia.

2. ¿De dónde acarreo tal necesidad analítica? Pues bien, de la reconstrucción conceptual que propongo. Dudo que tal reconstrucción satisfaga el ideal de “neutralidad” metaético, por lo menos entendido de manera absoluta. Mi reconstrucción pretende ser aplicable a la práctica y, en tal sentido, alguien podría indicar, como ventaja, o como desventaja, según su posición, que mi postura defendiendo el “debe” es “interna” a la práctica en los términos definidos para concepciones en competencia. Aquí no me preocuparé por este tema. Más bien me contento con sugerir que mi concepción es idónea para calificar como la mejor, o al menos, como una de las mejores.

3. No tengo espacio aquí para desarrollar esta idea. Sin embargo, debería ser algo similar a la idea, por ejemplo, que maneja la filosofía del lenguaje de usuario competente del lenguaje. Un agente moralmente bien formado sería, dicho de forma muy breve ahora, un agente con capacidad de percepción, formación del juicio moral y de reflexión ética adecuados.

4. Aclarado en forma sumaria, esto implica que los agentes deben acreditar condiciones no patológicas –nubladas- de percepción y razonamiento moral. Y deben, también, tener la capacidad motivacional para actuar. No basta ver las razones. Es preciso *dejarse guiar* por las mismas.

5. Deben contar “todas las cosas consideradas”. Sin embargo, sabemos desde sir David Ross que, en caso de conflicto entre evaluaciones morales, las mismas cuentan “pro tanto” o “prima facie”, hasta que se termine de determinar cuál debe prevalecer. Este tema es muy complejo y no puedo discutirlo aquí.

6. En rigor, los hechos morales son *variados*. Decir que hay una base naturalista no es cometer reducción lógica o identificación lógica entre propiedades naturales y propiedades morales. La superveniencia es solamente un puente, no un conector de identidad. Ahora bien, hay hechos morales, se podría decir, en sentido “derivado” también. Es decir, hechos que no tienen una obvia relación puente con hechos de base natural. Precisamente, el carácter social de la moral, en alguna medida “artificial” o de “segunda naturaleza (*natura naturata*) de la moral hace que el repertorio de hechos morales no siempre requiera, en términos de razonamiento, argumentación, juicio o análisis, de reconducción a propiedades naturales o de tipo físico.

7. Uso ahora el término “deberes” en sentido amplio. La moral también incluye temas de carácter, emociones, etc.

8. Parte de la argumentación de Dworkin conlleva una falacia *ad hominem* ya que la palabra “morons” (morones en español) se traduce como “idiotas”. Los realistas morales somos idiotas para Dworkin.

9. Dicho sea de paso, siempre he creído cuestionable que la ética kantiana sea monológica como dicen los éticos del discurso. Kant pensaba en la necesaria *convergencia* de actores racionales en un reino de los fines. Esto no parece tener nada de monológico. Por otro lado, la obsesión en el carácter dialógico de la ética ha perdido de vista el carácter “personal” de muchas decisiones morales privadas. La ética privada no es igual a la ética pública que sí requiere el diálogo de manera obvia. Hay otras complicaciones con el argumento de los éticos del discurso que, sin embargo, no puedo tratar aquí.

10. Por el uso del bicondicional: el juicio *x* que sostiene que tal conjunto de normas va en el interés de todos es verdadero si y solo si tales normas van realmente en el interés de todos.

11. Un breve desvío. El postulado U (de universalización) puede tener un componente ontológico y uno epistémico. En mi texto no hago esa distinción tan explícitamente. Desde el punto de vista ontológico se podría defender que, no obstante las variaciones subjetivas, sociales o temporales, existen hechos morales universales. Y también que es posible, muchas veces necesario, desde el punto de vista del razonamiento moral, universalizar el juicio moral. La prueba de que la universalización es exitosa no es sólo lógica. Su éxito es un “indicio” presumible de que hemos detectado el hecho moral que hace verdaderos o falsos nuestros juicios.

12. En *La soberanía del bien* de Iris Murdoch hay una idea análoga para la visión moral. Ver de manera moralmente objetiva requiere, por ejemplo, purificarse, limpiar los sesgos egóticos (vanidad, envidia, celos, etc.) que nublan el juicio moral personal.

13. Dejo a un lado las complicaciones de la auto-inspección.

14. No niego el papel que las emociones morales y la imaginación puedan jugar en el razonamiento práctico. Hablar de la premisa mayor como una norma es una simplificación estilística. Vease Del Mar, 2017: 143-157.

15. Una discusión que no daré aquí es la de si la fundamentación de principios repele alguna noción de derrotabilidad.

16. Es “cognitiva” porque los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos y ello merced a “hechos morales”. En un sentido son proposiciones descriptivas. Sin embargo, no caen en el objeto de crítica de autores como Hare que oponían al descriptivismo el “prescriptivismo”. Esto es así porque los juicios morales son proposicionales (tienen un componente cognitivo) pero también, por la superveniencia, tienen un aspecto prescriptivo. En algún sentido son juicios para los que podría valer el famoso “desplome” “hecho-valor” del que ha hablado Putnam.

17. Mejor acceso, entre otras cosas, por el carácter dialógico-cooperativo de la deliberación. El presupuesto histórico de esta forma de pensar parece reposar en el teorema de Condorcet. Sin embargo, este punto ha sido exagerado por los éticos del discurso. Creen que es imposible llegar a la verdad moral de manera personal. Sin embargo, es un hecho que en nuestra ética privada adoptamos muchas decisiones personales en forma moralmente correcta, tras una reflexión también personal.

18. Ambas perspectivas son formas no buscadas de “regreso a la matriz”. Evitan “el nombre”, “verdad”, por sustitución con otros términos, pero aspirando a lo mismo que aspiramos al buscar la verdad. Pero no podemos encontrar la verdad si nos “dejan sin dientes”. Por otro lado, ambos son compatibles con el relativismo, un enemigo jurado del realismo.

19. El *substractum* de esto equivale a la crítica hecha a Rawls de que su *liberalismo político* sacrificó al filósofo de *Teoría de la Justicia*. Los filósofos buscamos verdades universales, después de todo. Véase Rosenkrantz, 1995.

20. La sociedad ateniense parecía mostrar un continuum entre vida privada y vida pública.

21. Dworkin (1993: 116 y ss.) adhiere a un modelo ético que denomina el modelo del “desafío” donde, a diferencia del modelo del “impacto”, lo que cuenta es la *excelencia* en el desempeño, no en el resultado con que haríamos una diferencia en el mundo objetivo.

22. Estoy diciendo “podría” porque doy por descontado que los casos de paternalismo se deben discutir y algunos son discutibles en diverso grado.

23. En rigor, la noción de verdad es “absoluta”. Lo falibilidad se predica de nuestra búsqueda y de nuestros juicios. Pero esto no debe confundirse con la idea de verdad.

24. Los deseos en la teoría de Mill no son apreciados solamente desde una perspectiva cuantitativa, como en Bentham, sino también “cualitativa”. Para Mill hay placeres o deseos bajos y placeres o deseos altos.

25. Soy consciente de que el realismo moral, en tanto noción universal de verdad moral, puede ir más lejos todavía. Puede ir más allá de las sociedades decentes. Las sociedades, cualesquiera sean, serían justas en la medida en que den algún espacio al desarrollo personal, a la vez que a la preocupación por el otro. Es cierto que hay sociedades, por ejemplo algunas sociedades indígenas, que dan mucho más peso al desarrollo “comunitario”. Así, la noción de “individuo”, podría inclusive estar aparentemente “ausente”. Aunque no tengo a la mano evidencia empírica y no puedo probarlo, creo, sin embargo, que en tales sociedades puede existir, en el fondo, un espacio, por mínimo que sea, para el desarrollo moral personal, para el descubrimiento de una mirada “íntima”, si se quiere, sobre el mundo. De todos modos, si una sociedad así no diera ninguna cabida al ámbito personal, y por tanto, estuviese debajo del umbral de sociedad decente, no tengo claro qué actitud debieran guardar las sociedades liberales o las decentes. Posiblemente, la “tolerancia” también tendría límites. Por caso, podríamos hacer algo para impedir prácticas aberrantes tales como “sacrificios humanos”, “ablación forzosa de clítoris”, etc. Aquí no puedo extenderme más.

26. Aunque “probar” es una actividad filosófica restringida a la filosofía lógica o matemática. E incluso en estos ámbitos con problemas.

27. Hay otras versiones distintas como las del espectador “benevolente”. Pero la benevolencia es un tipo de emoción moral. La cuestión filosófica sobre si benevolencia e imparcialidad pueden tirar del carro en la misma dirección, es tema para otro trabajo.

28. Los hechos institucionales han sido un artefacto filósofo ideado para resolver el pasaje del “*is*” al “*ought*”, como atestigua el pensamiento de Searle. Sin embargo, un “*ought*” moral, todas las cosas consideradas, no cuenta con un apoyo analítico en el “*is*”. El “es institucional” puede ser arbitrario, erróneo, injusto, inmoral, etc.

29. Por ejemplo, hoy se discute mucho acerca de si existe o debe existir un derecho a la democracia o si, en consecuencia, sería legítimo intervenir por razones humanitarias países no democráticos. Sobre estos temas, una actualizada visión del debate se encuentra en Selemé, 2012: 321-359.

30. Hay algunos filósofos –del Derecho- europeos tales como Guastini o Ferrajoli, que son (unos de los pocos por suerte) escépticos morales e identifican

el realismo moral con la doctrina de la iglesia católica. Se trata de un claro error consistente en confundir términos o usos lingüísticos, como por ejemplo los que emplean los católicos al hablar de verdades, y los conceptos profundos. El realismo moral es una doctrina ética, *no religiosa*. No depende de Dios, ni lo pone, como San Agustín o Descartes, como garante de la verdad.

Referencias

- Aleman, Macario. 2014. "Las fronteras de la autonomía en el ámbito clínico: el caso de los Wannabe", AFDUAM, 18, Madrid.
- Atienda, Manuel. 2017. *Filosofía del Derecho y Transformación Social*. Trotta, Madrid.
- Blackburn, Simon. 2006. *La verdad. Guía para perplejos*. Trad. Antonio Prometeo-Moya, Crítica. Letras de Humanidad, Barcelona.
- Del Mar, Maksymilian. 2017. "Imagining by feeling: a case for compassion in legal reasoning", *International Journal of Law in Context*. Vol. 13. Cambridge.
- Devitt, Michael. 2004. "Realismo moral: una perspectiva naturalista", *Areté*, Vol. 16. Perú.
- Dworkin, Ronald. 1993. *Ética privada e igualitarismo político*. Trad. Antoni Domènech, Presentación de Fernando Vallespín, Paidós, Barcelona.
- Dworkin, Ronald. 2015. "La Justicia para Erizos a Debate", *Lecciones y Ensayos*, Univ. de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Enoch, David. 2011. *Taking morality seriously. A defense of robust realism*, Oxford Univ. Press, Oxford.
- Garzón Valdés, Ernesto. 1989. "Algo más acerca del coto vedado", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 6. Alicante.
- Habermas, Jürgen. 1985. "Ética del discurso: notas sobre un programa de fundamentación", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- Lafont, Cristina. 2002. "Realismo y constructivismo en la teoría moral kantiana: el ejemplo de la ética del discurso", *Isegoría*, N. 27, Madrid.
- Lariguet, Guillermo. 2017a. *Dilemas en la moral, la política y el derecho*. Prólogo de Julio Montero, B de F editores, Madrid.
- Lariguet, Guillermo. 2017b. "A review of Tolerance and Modern Liberalism. From paradox to aretaic moral ideal by René González de la Vega", *Las torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*. Madrid.
- Moreso, José. 2015. "Objetivismo moral sin realismo robusto. Comentarios a Enoch", *Discusiones*, XVI, Bahía Blanca.
- Murdoch, Iris. 2001. *La soberanía del bien*. Caparrós Editores, Madrid.
- Nagel, Thomas. 1996. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Trad. Francisco José Álvarez Álvarez, Paidós, Barcelona.

- Nino, Carlos. S. 1989. *El constructivismo ético*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Rawls, John. 1979. *Teoría de la Justicia*. Trad. María Dolores González, FCE, México.
- Rawls, John. 1996. *El liberalismo político*. Trad. Antoni Dom, Crítica-Grijalbo-Mondadori, Barcelona.
- Raz, Joseph. 2001. *The practice of value, The Tanner Lectures on Human Values*, University of California, Acc. en: https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/r/Raz_02.pdf
- Rosenkrantz, Carlos. (1995). "El nuevo Rawls", working paper. Acc. en: https://ddd.uab.cat/pub/worpaper/1995/hdl_2072_1364/ICPS103.pdf. Publicado en: *Rev. Latinoamericana de Filosofía*, XXII: 2, 1996, 223-249.
- Seleme, Hugo. 2012. "Democracia internacional, derecho humano a la democracia, e intervención humanitaria". *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, N. 35, Alicante.
- Singer, Peter. 2011. "Hambre, riqueza y moralidad", *Una vida ética*. Trad. Pablo de Lora del Toro, Taurus, Madrid.
- Von Wright, George. H. 2010. *La diversidad de lo bueno*. Trad. Daniel González Lagier y Victoria Roca. Marcial Pons, Madrid.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LAS FUNCIONES DE LA UNIVERSIDAD EN EL ENFOQUE POR COMPETENCIAS

Roxana Prósperi

e-mail: rxprosperi@hotmail.com

Resumen

En este trabajo pretendemos desarrollar una reflexión crítica sobre las posibilidades de integrar las funciones tradicionales e indelegables de la educación superior con el enfoque por competencias, actualmente en boga. Se exponen las principales características de dicho enfoque, centrado en la variable “empleabilidad” y en la homogeneización del sistema de evaluación de las competencias, así como su alcance y consecuencias con respecto a la función social del conocimiento generado en la universidad. Se desarrollan conclusiones que contemplan las cuestiones pendientes y más relevantes para una discusión sobre las finalidades de la educación superior en la llamada “sociedad del conocimiento”.

Palabras clave: competencias, proyecto Tuning, educación, formación profesional

Abstract

In this paper, we aim to develop a critical reflection about the possibilities of integrating the traditional and non-delegable functions of higher education under the currently in vogue competency-based approach. We describe the main characteristics of this approach, focusing on the variable “employability” and homogenization of the competence evaluation system, as well as on its scope and consequences with respect to a social function of knowledge generated at university. We provide conclusions including the pending and most relevant

issues for a discussion about the goals of higher education in the so-called “society of knowledge”.

Key words: competences, Tuning project, education, professional training

Zusammenfassung

In dieser Arbeit wollen wir eine kritische Reflexion über die Möglichkeiten der Integration der traditionellen und nicht delegierbaren Funktionen der Hochschulbildung mithilfe des derzeit beliebten kompetenzbasierten Ansatzes entwickeln. Die Hauptmerkmale dieses Ansatzes, der sich auf die Variable “Beschäftigungsfähigkeit” und auf die Homogenisierung des Systems der Kompetenzbewertung konzentriert, werden vorgestellt, und dessen Umfang und Auswirkungen auf die soziale Funktion des an den Universitäten generierten Wissens werden beschrieben. Die erarbeiteten Schlussfolgerungen zeigen die noch offenen und die wichtigsten Fragen für eine Diskussion über die Ziele der Hochschulbildung in der sogenannten “Wissensgesellschaft” auf.

Schlüsselwörter: Kompetenzen, Turing-Projekt, Bildung, Berufsbildung

Original recibido: mayo de 2018

aceptado: junio de 2018

Roxana Prósperi, es Licenciada en Filosofía. Profesora Titular de Metodología de la Investigación y de Metodología de la Investigación de los Determinantes Sociales de la Salud (Fac. de Bioquímica y Cs. Biológicas, Univ. Nacional del Litoral). Profesora de Metodología de la Investigación en el Campo específico-Parte General y del Taller de Tesis (Mención Filosofía) (Doctorado en Humanidades, Fac. de Humanidades y Ciencias, UNL). Investigadora Cat. 3 en el Sistema Nacional de Incentivos. Integrante del Comité Provincial de Bioética, Min. de Salud de la Provincia de Santa Fe.

Introducción

Para establecer un nexo eficaz entre la educación superior y el mundo del trabajo, a finales de los años 90 del siglo pasado, se propuso transformar el modelo tradicional de la educación superior poniendo todo el énfasis en las competencias, entendidas como una combinación integrada de conocimientos y habilidades necesarias para el desempeño laboral-profesional, y cuya evaluación requiere de la observación en cada ámbito concreto. Este modo de entender las competencias, considerada como la “nueva ortodoxia” del cambio educativo, se gestó para la educación europea, que centró sus esfuerzos en sintonizar con las exigencias del mundo globalizado a través de un acuerdo general con los distintos países que integran el continente para salvar las dificultades de implementaciones aisladas. De este modo, se creó un espacio europeo de articulación de la educación superior con el sistema de producción con miras a optimizar la formación de los egresados en función de las necesidades y demandas de la organización internacional del trabajo y las relaciones de mercado. Este proceso de integración europeo se consolidó en el proyecto educativo del Proceso de Bolonia. “En el fondo, el proceso de Bolonia es el resultado de dos fuerzas directrices: la necesidad de adaptarse a la sociedad del conocimiento, y la exigencia de acomodarse a un mundo globalizado en el que la europeización sea sólo un primer paso” (Ginés Mora, 2004: 24). Inmediatamente, de aquél se desprendió el proyecto Tuning, que estableció lo que debía aprenderse en toda Europa como estándar de valor académico, sustentado en parámetros de homogeneidad. En 2001 ya se había consolidado en Europa, y en 2004 se aprobó la adopción de la propuesta para América Latina bajo el nombre “Proyecto Tuning América Latina”.

Uno de los principales objetivos del citado proyecto fue la definición de perfiles de egreso revisados y analizados según diferentes áreas (salud, ingeniería, ciencias naturales y exactas y ciencias sociales y humanidades) para poder encontrar patrones comunes a cada una de ellas. A fin de lograr su afianzamiento

y desarrollo se crearon los Centros Nacionales Tuning (CNT) en cada uno de los países latinoamericanos (Beneitone, 2012). Un listado de competencias genéricas y específicas para cada profesión explicita con precisión los atributos que los profesionales deben reunir en referencia a aquello que deben saber, hacer y valorar.

La forma de calificar dichos atributos fue sugerida y propiciada por empleadores, instituciones, corporaciones, grupos empresarios, gobiernos y algún otro grupo social que tenga vinculación con egresados universitarios y requiera de sus servicios profesionales. Vale decir que este enfoque no fue concebido por los profesionales de la educación, sino desde una lógica empresarial externa al ámbito educativo. Desde allí se apostó a lograr una formación profesional centrada en la eficacia y eficiencia de los resultados en la práctica de los egresados y a obtener resultados de investigación que se traduzcan en tecnologías aplicables y productos o servicios comercializables.

De este modo se creó una sola evaluación para cada competencia estipulando créditos equivalentes para cualquier país de América Latina. Al mismo tiempo, la introducción de tendencias de mercado en la universidad buscó proporcionar incentivos para elevar la productividad y la calidad de la enseñanza y de la investigación. La exigencia de convertirse en una empresa de servicios múltiples, estaría justificada, en buena medida, porque implicaría un avance significativo en los servicios que ésta proporciona a la sociedad, lo que se dio en llamar “universidad emprendedora” (Etzkowitz, 2004).

El término “competencia” ofrece un extenso y variado análisis, y es debido a su ambigüedad en relación con las teorías de aprendizaje y con otros enfoques innovadores del aprendizaje, que existen varias definiciones e interpretaciones de su función en la educación. (Mulder, Weigel, Collings, 2007) La utilización misma del concepto de “competencia” nos lleva a un marco de indefiniciones conceptuales y contradictorias modalidades de implementación. “Ante los profundos vacíos conceptuales que prevalecen en el modelo, cada cual busca definir las según sus particulares referentes teóricos, esquemas de comprensión, experiencias socio-educativas y/o condiciones institucionales, en el afán de instrumentar las actuales reformas impuestas por la autoridades educativas, que tratan de observar las directrices de la educación del siglo XXI, en el mundo global, aunque no les resulte del todo claro tanto sus implicaciones didáctico-

pedagógicas, como las exigencias infra-estructurales para los sistemas educativos” (Guzmán Marín, 2017: 115).

Tomando en cuenta esta pluralidad de posibilidades, organizamos las siguientes reflexiones en torno a la primacía del sentido utilitarista, empresarial y funcional a las prácticas profesionales dominantes. No es nuestra pretensión incluir los análisis de estudios enfocados en la evaluación de casos de implementación y funcionamiento de tal enfoque. Al focalizarse en aspectos puntuales, dichos estudios asumen la legitimidad de sus presupuestos principales y, por tanto, buscan un tipo de evidencia o “indicadores de calidad” acordes a los mismos. Es, precisamente, la problematización del discurso en el que se sustentan lo que pretendemos abordar en este trabajo.

El enfoque por competencias pone el énfasis en una formación superior basada en la “adaptación a la sociedad del conocimiento”, la “innovación de las empresas”, “los empleadores”, “el desarrollo tecnológico”; llama a las instituciones de educación superior a reconsiderar sus objetivos, la forma de abordar los procesos de enseñanza-aprendizaje y el modelo educativo, atendiendo a los resultados medidos según la variable “empleabilidad”. Dicho llamamiento marca un rumbo que no parece poder integrarse con la identidad propia de la tradición universitaria moderna según la conocemos hasta hoy.

Dicha tradición ha transitado por orientaciones pedagógicas con diferencias teóricas y metodológicas, pero se ha mantenido reunida en torno a la construcción del conocimiento a través de teorías, el desarrollo de las capacidades intelectuales para la comprensión científica de la realidad, así como su potencial de cambio según valores de equidad, solidaridad y ciudadanía. Estos principios le han otorgado una identidad a través del tiempo y no pueden integrarse con la lógica del enfoque por competencias, instalando una problemática que reclama una profunda reflexión.

Indicadores de calidad

El análisis de las relaciones entre las competencias que se adquieren en la educación superior y las requeridas en el puesto de trabajo constituye una línea de investigación esencial para la comprensión de los procesos de transición al mercado laboral de los egresados universitarios. Por ello, para cumplir con los

principales objetivos de la educación por competencias, se considera menester desarrollar indicadores de calidad que reflejen la realidad de la universidad en cuanto a: a) su contribución a los procesos de enseñanza-aprendizaje, y b) su aportación a los factores influyentes en dichos procesos, tanto los referidos al ámbito del estudiante y a su comportamiento durante los estudios como al entorno socioeconómico.

La información relevante sobre la capacidad de adaptación a nuevos ámbitos profesionales requeridos por la sociedad del conocimiento se materializa en un sistema de seguimiento de egresados a través del Proyecto PROFLEX- América Latina, que recoge los principales resultados del Proyecto ALFA PROFLEX “El Profesional Flexible en la Sociedad del Conocimiento”, cofinanciado por la Unión Europea y las universidades europeas y latinoamericanas pertenecientes a la red de socios del proyecto. Sus objetivos principales son obtener resultados sobre la educación y la inserción laboral en Latinoamérica, proporcionando indicadores que sirvan como referencias internacionales y faciliten la comparación del mercado laboral entre diferentes países.

Los procesos de inserción laboral de los egresados universitarios se caracterizan fundamentalmente por su alto nivel de heterogeneidad, ya que existen multitud de factores que pueden repercutir notablemente en sus oportunidades laborales. Toda esta complejidad sólo se puede analizar y valorar mediante herramientas complejas entre las que la de estudios de seguimiento de egresados basados en encuestas, tal como establece el Informe Proflex, es la principal y cada vez más generalizada. Por tanto, para evaluar la mejora de los procesos de transición al mercado laboral se utiliza información cuantitativa sobre la evolución de las carreras profesionales.

En su Capítulo 1, señala: “Si en lugar de focalizar la atención en el proceso educativo miramos hacia los resultados, es decir, a lo que ocurre con los egresados una vez que salen de la universidad, podemos obtener una información que puede llevar a las Instituciones de Educación Superior a reconsiderar sus objetivos, la forma de abordar los procesos de enseñanza-aprendizaje y el modelo educativo. La observación de la experiencia de los egresados y del impacto que su paso por ella ha tenido en ellos, aparece como elemento clave en la mejora de la calidad de los procesos, en especial el de

enseñanza-aprendizaje, y del modelo de formación” (Ginés Mora, Carot, Conchado Peyró, 2011).

En la encuesta dirigida a los egresados latinoamericanos se les pregunta sobre su visión de la universidad y el mundo laboral cinco años después de haber finalizado sus estudios superiores. Esta base de datos sobre las trayectorias educativas y profesionales de egresados permite establecer una comparación entre los países latinoamericanos participantes y los países europeos que participaron en los Proyectos anteriores CHEERS y REFLEX, principalmente, en cuanto al nivel de competencias que son requeridas en el trabajo actual del egresado y en una estimación acerca de la medida en que su formación universitaria ha contribuido al desarrollo de las mismas.

Una suerte de ideal de conducta adaptada parece dar sustento a la noción de “profesional flexible”, y es el que determina el sentido de las preguntas a los encuestados. Como las mejoras de la calidad educativa deben orientarse hacia la adecuación a las necesidades del mundo laboral, la búsqueda de evidencia apunta a la necesidad de tener datos confiables que permitan seguir “sintonizando” la educación superior con los requerimientos del mercado.

Acerca de disciplinas y competencias

En setiembre de 2012 se realizó en nuestra Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, República Argentina) -participante del Proyecto Tuning América Latina- el Simposio Internacional “Tensiones entre disciplinas y competencias en el currículum universitario”, en el que participaron destacados académicos nacionales y extranjeros. Es preciso señalar al respecto que la necesidad de poner en discusión la problemática allí planteada mantiene absoluta vigencia, por lo que reproduciremos aquí algunas de ellas.

Young dio comienzo a su conferencia del siguiente modo: “El cambio en el enfoque desde las disciplinas a las habilidades como organizadoras del currículum universitario, que es el tópico de este simposio, se observa en las políticas educativas más elevadas, destacadas en la mayoría de los países. Difícilmente podría haber un tema más urgente, ya que involucra el futuro cercano, o la falta de uno, de las universidades como las conocemos y su rol en el crecimiento

económico” (Young, 2013: 19). En este apartado reproduciremos, sintéticamente, algunos de sus argumentos referidos a las consecuencias del debilitamiento de las disciplinas en la educación superior.

El mejor conocimiento en el campo de la investigación, que Young llama “conocimiento poderoso”, se distingue porque es codificado y especializado en su producción y su transmisión. Por su misma naturaleza, este conocimiento cobra independencia en el sentido de no ser reductible ni a quienes lo han producido ni a su contexto de origen. “El conocimiento es el producto de comunidades disciplinares especializadas que comparten y codifican cuerpos de conceptos y reglas que han sido forjadas para encontrar mejores explicaciones a ciertos fenómenos y reglas más universales y generalizables para la aplicación del conocimiento en determinado campo” (Young, 2013: 4).

El acceso epistémico es una de las misiones de la universidad como institución de enseñanza superior y las disciplinas son fundamentales para la generación de nuevos conocimientos y el desarrollo de las modernas sociedades. Los conceptos que pertenecen al núcleo de las disciplinas tienen la capacidad de generalizar y generar mejores teorías y, con ello, de afrontar la complejidad y los cambios. Young sostiene que la producción de conocimiento a través de la investigación, otra de las misiones fundamentales de la universidad, tiene a la innovación conceptual en el centro de sus prioridades. Dicho de otro modo, los nuevos conceptos son el inicio necesario de la innovación y se gestan con la investigación en la universidad. Es por esto que remarca la necesidad de mantener en vigencia el fortalecimiento de las disciplinas, ya que en su seno se da el primer paso necesario en pos de la innovación y el desarrollo de nuevos productos. Para esto toma como referencia los hallazgos de investigaciones empíricas que demuestran que las etapas iniciales de la innovación siempre comienzan con nuevos conceptos y dependen de la inversión pública de la investigación basada en las disciplinas en las universidades.

Pero dichas investigaciones, a pesar de que muestran consecuencias negativas con respecto al debilitamiento de las disciplinas, organizaciones internacionales como el OCDE o el Banco Mundial, ejercen presión influenciando las políticas de educación superior para asegurar resultados comunes y extender la asunción del currículum basado en competencias. “Un ejemplo de esto es el mayor uso del criterio de impacto económico para determinar el financiamiento

de ciertas investigaciones y esto está reduciendo el rol de las disciplinas académicas como el fundamento principal de la investigación universitaria. Entonces, la transferencia del conocimiento suplanta el rigor metodológico y la verdad. La docencia ya no consiste en animar a los estudiantes a formular las preguntas y contestarse, sino en cumplir con una serie de resultados estándares desarrollados de forma externa a la Universidad. Todos estos enfoques basados en las competencias parten de un desempeño, un rendimiento esperado del futuro graduado, que está definido básicamente por los futuros empleadores o sus representantes” (Young, 2013: 42-43).

Las competencias expresan los resultados del aprendizaje a través de la capacidad para resolver determinados problemas específicos, como respuestas observables y medibles, a experiencias laborales inmediatas. Apuntar a esta dimensión argumentando que los conceptos quedan fácilmente obsoletos parece estar vaciando de contenido el sustento mismo de dichas habilidades y, con ello, encierra la contradicción de vaciar su cometido principal, que es adaptarse a los requerimientos propios del mundo laboral.

Las disciplinas son las que se ven mayormente desafiadas por los cambios curriculares hacia habilidades, y, en parte, esto se debe a que ha habido una tendencia a descuidar su rol en la innovación y la creación de nuevos conocimientos. “Este argumento también pone a la innovación conceptual dentro de las disciplinas como la prioridad de las iniciativas de investigación. Y si estos objetivos no son compartidos por las Universidades no queda muy en claro en qué otro lugar de la sociedad van a poder ser hallados en un futuro” (Young, 2013: 44).

Con lo expresado por otro académico participante en dicho Simposio, completamos el sentido de los argumentos que consideramos oportuno destacar: “Tomadores de decisiones, desarrolladores de currículo, gestores y cada profesor universitario, todos debemos comprender lo que está en juego. De lo contrario, buscando aprovechar una oportunidad de dinamizar la enseñanza y vincular más el currículum a la sociedad estaremos renunciando a las preguntas más apasionantes que se plantean las universidades desde siempre, y que tienen plena vigencia, como las que dan lugar a la búsqueda de la verdad y el sentido mismo de su existencia” (Aristimuño, 2013: 57-58).

El enfoque por competencias en la educación superior, basado en una lógica empresarial para lograr la mayor eficacia en la práctica, se impone con sus reformas como auténtica alternativa al tradicional enfoque humanístico, cuyos referentes deben ser, necesariamente, dejados de lado por su intrínseca incompatibilidad con dicha lógica.

Reflexiones finales

En estas reflexiones finales, consideramos que es menester dejar de lado las rígidas estructuras académicas, muchas de ellas obsoletas y poco funcionales en relación al mundo laboral. Por tanto, siempre está vigente la reflexión sobre el rol de los contenidos conceptuales, la renovación del rol del docente universitario, el fortalecimiento de la sintonización con los puestos de trabajo, la evaluación de los procesos de inserción de los egresados en el mercado laboral y la medición de la funcionalidad práctica en la formación.

Las funciones tradicionales de la universidad como centro de producción y transmisión del conocimiento requieren más que nunca espacios de reflexión donde ésta se interrogue a sí misma acerca del sentido de la formación académica y sus implicancias en el mundo actual (Vallaey et al., 2009), específicamente en referencia a cuáles son los valores, los intereses y los conceptos sociales que están detrás de un diseño curricular. En el caso de la formación de un “profesional flexible”, estos valores e intereses apuntan a modificar patrones de conducta con la finalidad de ajustarse a normas o requerimientos imperantes, adquiriendo aquellos que sean acordes a las expectativas del ámbito en el que debe integrarse. A propósito de esto, consideramos muy pertinente tomar en consideración las definiciones y clasificaciones de Crow en su ya clásico análisis de la conducta adaptada, en el cual, según la modalidad de conformación a las expectativas del grupo, puede considerarse “acatamiento” (cuando hay ajustamiento a la norma sin afectar las opiniones privadas), “identificación” (cuando hay asimilación temporaria a las normas grupales) o “internalización” (cuando las normas del grupo se aceptan como propias) (Crow et al., 1965). Estas diferentes modalidades determinan la estabilidad de la integración al grupo, así como al conformismo, o la tendencia a estar de acuerdo con la opinión consensual del entorno social. (Asch, 1984)

La capacidad para obtener y conservar exitosamente puestos de trabajo debe ubicarse dentro de un horizonte más amplio. Un enfoque flexible y eficiente como requisito para tener buenos investigadores y para el ejercicio futuro de la profesión reclama, al mismo tiempo, estar puesto al servicio del estudiante, en vistas a un desarrollo integral que lo movilice, otorgándole sentido a los aprendizajes. “La noción de una capacidad crítica está relacionada con no ‘tragar entero’, con ir más allá de los significados aparentes, y con darse cuenta de lo que hay detrás de las ideas, argumentos, teorías, ideologías, y prácticas sociales de las cuales somos testigos cotidianamente. Y también, sobre todo, está relacionada con la autonomía de pensamiento: con la posibilidad de ser dueño responsable de las decisiones sobre qué creer y cómo actuar” (Mejía Delgadillo et al., 2006). En tal sentido, es importante destacar que el enfoque por competencias no aporta ninguna competencia (genérica o específica) destinada a reflexionar sobre el orden establecido, a indagar las necesidades locales ni a propiciar una reflexión crítica sobre ningún aspecto. Al mismo tiempo, si la capacidad para obtener y conservar exitosamente puestos de trabajo no se ubica dentro de un horizonte de sentido más amplio, construido y ejercitado desde la formación académica, parece poco probable la ejecución de cualquier potencial transformador.

Con respecto a la siempre clamada atención a las necesidades locales, es importante tomar en cuenta el orden de importancia con que están listadas las competencias genéricas (válidas para cualquier titulación) del citado “Proyecto Tuning América Latina”, en el que “...llama la atención la baja prioridad atribuida unánimemente al compromiso con la preservación del medio ambiente y el medio sociocultural” (Hidalgo, 2013).

Por tanto, sigue habiendo, una brecha entre la formación técnico-científica y el desarrollo de ciertas competencias para registrar, poner en juego y diseñar espacios de atención a las problemáticas del entorno social. Un primer paso para atender a esta brecha requiere como condición de posibilidad el desarrollo de habilidades para problematizar la realidad y su posterior vinculación con las obligaciones profesionales, afrontando así la dimensión, ya ampliamente planteada a nivel teórico, de la “responsabilidad social universitaria” (Vallaey et al., 2009) como parte de las obligaciones profesionales. Su importancia como indicador de buen desempeño figura como declaración de principios obligatoria,

pero no se traduce en indicador a la hora de evaluar la importancia de las competencias, ya que dichas evaluaciones están centradas en la variable “empleabilidad”, que, de antemano, recorta estas posibilidades.

Como decíamos en otro lugar, “La producción y utilización del conocimiento es imprescindible para atender a las demandas de inclusión social, que en muchos casos, no dependen solo de decisiones políticas. Urge entonces propugnar la discusión sobre el uso social del conocimiento, ya que además de contribuir a solucionar los problemas que afectan a los sectores más desfavorecidos, le otorgaría fortaleza y legitimidad al sistema académico” (Brussino, Prósperi, 2011). La producción de conocimiento con impacto a través de la investigación, la generación de mejores conceptos y teorías para afrontar la complejidad y los cambios no es privativa de la lógica propia de la economía de mercado, desde donde se dirige el rumbo de las transformaciones y las correspondientes adaptaciones curriculares, profesionales y laborales. Antes bien, la búsqueda de la innovación sólo puede comenzar en el ámbito de los nuevos conceptos enmarcados en las disciplinas, aspecto que parece no ser tomado en cuenta ni en cuanto argumento sólido, ni en cuanto a las consecuencias del vaciamiento de las disciplinas.

La construcción de conocimiento reclama también ser pensada desde una perspectiva de la ciencia ante la realidad social, atendiendo a la consecución de una sociedad más justa y a las consecuencias actuales del sistema económico capitalista en cuanto a equidad, soberanía y derechos humanos. Una dirección tal, apunta a una reflexión crítica acerca del papel de la educación en la reproducción y transformación de la sociedad y a una elección consciente acerca de si los profesionales han de ponerse al servicio del orden establecido y a la reproducción de desigualdades, o si pueden asumir la posibilidad de ser agentes de cambio al servicio de las necesidades, intereses y derechos de la población.

Sin dejar de reafirmar la innegable importancia de adecuar la formación universitaria en vistas a los requerimientos laborales, creemos también que es necesario fomentar una suerte de “desadaptación” con respecto a las exigencias del mercado -y junto con ellas, con respecto al actual rumbo de la educación superior-, atendiendo a principios y objetivos fundamentales cuyo olvido o abandono la universidad no podrá justificar.

Referencias

- Aristimuño, A. (2013), "Las competencias en el currículum universitario, ¿demonio u oportunidad? Reflexiones a la luz de la experiencia", en: A. Stubrin, N. Díaz (coord.), *Tensiones entre disciplinas y competencias en el currículum universitario*, Santa Fe, Edic. UNL. 57-58.
- Asch, S. (1984), "Fuerzas de grupo en la modificación y distorsión de juicios", en: J. R. Torregrosa, E. Crespo (coord.), *Estudios básicos de la psicología social*. Barcelona, Hora-CIS, 351-364.
- Beneitone, P. (2012), "Desafíos de la convergencia curricular en América Latina: la nueva fase del proyecto ALFA Tuning América Latina 2011 – 2014", *Revista Argentina de Educación Superior*, RAES 4.
- Brussino, S., Prósperi, R. (2011), "Investigación universitaria en salud. Criterios de validación y ética profesional", *Revista Redbioética/UNESCO*, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, 1: 3. Disponible en: http://www.unesco.org/ushs/red-bioetica/fileadmin/ushs/redbioetica/revista_3/revista3.pdf
- CONFEDI (2014), "Competencias en Ingeniería. 'Declaración de Valparaíso' sobre competencias genéricas del ingeniero iberoamericano. Competencias de egreso del ingeniero argentino", Mar del Plata, Universidad FASTA. Disponible en: <http://www.abenge.org.br/Figuras/DeclaraciondeValparaiso.pdf>
- Crow, L. et al. (1965), *Conducta adaptada*, Buenos Aires, Paidós.
- Etzkowitz H. (2004), "The evolution of the entrepreneurial university", *International Journal of Technology and Globalization*, 1: 1, 64-77.
- Ginés Mora, J. (2004), "La necesidad del cambio educativo para la sociedad del conocimiento", *Revista Iberoamericana de Educación*, 35, 13-37.
- Ginés Mora, J., Carot, J., Conchado Peyró, A. (2011), "El profesional flexible en la sociedad del conocimiento", *Gestión Universitaria*, ISSN 1852-1487, 3: 3. Disponible en: http://www.gestuniv.com.ar/gu_09/v3n3a2.htm.
- Guzmán Marín, F. (2017), "Problemática general de la educación por competencias", *Revista Iberoamericana de Educación*, 74, 115 - OEI/CAEU. Disponible en: rieoei.org/rie74a04.pdf.
- Hidalgo, C. (2013), "Cómo salir del encierro de las disciplinas: competencias, interdisciplina, redes de conocimiento", en: A. Stubrin, N. Díaz (coord.), *Tensiones entre disciplinas y competencias en el currículum universitario*, Santa Fe, Edic. UNL, 2013, 64.
- Horkheimer, M. (1974), *Teoría Crítica*, Madrid, Amorrortu.
- Mejía Delgadillo, J., Orduz y Valderrama, M., Peralta Gauchetá, B. (2006), "¿Cómo formamos para promover pensamiento crítico autónomo en el aula? Una propuesta de investigación acción apoyada en una herramienta conceptual", *Revista Iberoamericana de Educación*, 39: 6, 1-16.
- Mulder, M., Weigel, T., Collings, K. (2007), "El concepto de competencia en el desarrollo de la educación y formación profesional en algunos Estados miembros de la UE: un análisis crítico", *Revista de currículum y formación del*

profesorado, 12: 3. Disponible en: <http://www.ugr.es/local/recfpro/rev123ART6.pdf>.

Portal Universia-España, "Estructura y funciones de la Universidad". Disponible en: <http://www.universia.es/estructura-funciones-universidad/preuniversitarios/at/1151872>.

"Proyecto Tuning América Latina". Disponible en: <http://tuning.unideusto.org/tuningal/>.

Roegiers, X. (2007), *Pedagogía de la integración. Competencias e integración de los conocimientos en la enseñanza*. San José, Costa Rica, Coordinación Educativa y Cultural Centroamericana y AECI. Colección IDER (Investigación y desarrollo educativo regional).

Universidad Nacional del Litoral, (2013), "Estatuto de la Universidad Nacional del Litoral". Disponible en: http://www.707_unl-estatuto-aprobado-4-de-octubre-2.pdf.

Vallaes, F., De la Cruz, C., Sasia, P. M. (2009), *Responsabilidad social universitaria. Manual de primeros pasos*. México, McGraw Hill Interamericana.

Young, M. (2013), "Disciplina versus habilidades, un análisis sociológico", en: A. Stubrin, N. Diaz (coord.), *Tensiones entre disciplinas y competencias en el currículum universitario*, Santa Fe, Edic. UNL, 19-46.

ARTÍCULO SUELTO

UN BREVE EXAMEN FILOSÓFICO DE LA TRILOGÍA LITERARIA
DE PHILIP PULLMAN: *LA MATERIA OSCURA*

Guillermo Lariguet

e-mail: gclariguet@gmail.com

Resumen

En este artículo focalizo en términos filosóficos en la trilogía literaria de Philip Pullman la materia oscura. Expongo las principales influencias filosóficas que la obra ha recibido. También recuerdo las críticas católicas radicales que la obra recibió. Enseguida, expongo cuál es el principal contenido narrativo de la obra. Finalmente, concluyo con un análisis de la obra a la luz de sus implicaciones filosóficas en temas religiosos.

Palabras clave: Materia oscura, pecado, religión, Dios.

Abstract

In this article I will make a philosophical approach on the literary trilogy of Philip Pullman: "His dark materials". I expose the main philosophical influences that this work has received. I also remember the radical Catholic criticism the work received. Next, I will discuss the main narrative content of the work. Finally, I conclude with a discussion of the work in the light of its philosophical implications on religious themes.

Key words: Dark matter, sin, religion, God.

Zusammenfassung

In diesem Artikel konzentriere ich mich aus einer philosophischen Perspektive auf Philip Pullmans literarische Trilogie *Die dunkle Materie*. Ich präsentiere die wichtigsten philosophischen Einflüsse, die das Werk erfahren hat, und erinnere auch an die radikale katholische Kritik, die das Werk erhalten hat. Als nächstes werde ich den wesentlichen narrativen Inhalt der Arbeit erläutern. Abschließend analysiere ich das Werk im Lichte der philosophischen Implikationen von religiösen Fragen.

Stichworte: Dunkle Materie, Sünde, Religion, Gott.

Original recibido: noviembre de 2017

aceptado: diciembre de 2017

Guillermo Lariguét, es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales (mención en Filosofía del Derecho) por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Investigador Independiente del Conicet. Premio Konex al mérito en Ética. Miembro del Programa de Ética y Teoría Política de la Universidad Nacional de Córdoba. Vice-Director del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales: unidad ejecutora de doble dependencia (CONICET-UNC).

Un hombre cae al vacío desde el piso treinta. Cayendo, grita:

-¡San Antonio! ¡San Antonio! ¡Sálvame!

Una poderosa mano aparece de entre las nubes y lo agarra.

-¡Oh, gracias, San Antonio! –grita el hombre

-¿San Antonio de dónde?-pregunta una voz invisible.

-¡San Antonio de Padua!

-Ah, no. No soy yo –dice la voz.

La mano se abre y el hombre se estrella contra el suelo.

(El círculo de los mentirosos. Cuentos filosóficos del mundo entero.

Jean- Claude Carriere, p. 137.)

“Las religiones, como las luciérnagas,
necesitan de la oscuridad para brillar”.

Arthur Schopenhauer.

1. Introducción: esa cosa llamada la “materia oscura”

De un modo amplio se podría decir que para la astrofísica lo que se denomina “materia oscura” designa a la hipotética materia que no irradia suficiente energía electromagnética como para ser captada de forma visible por los instrumentos técnicos hasta ahora disponibles. Sin embargo, *su presencia* podría ser *deducida* confiablemente por la observación de los efectos gravitacionales que causa en la *materia visible* compuesta por estrellas, planetas, etc.

La “materia oscura” que da título a parte de mi trabajo, en cambio, es una metáfora de amplio espectro. En principio se podría pensar que hay una curiosa analogía entre la idea de que Dios existe y la noción física de materia oscura. Como ente invisible la presencia de Dios sólo podría ser en principio “deducida” de ciertos hechos, por ejemplo de la experiencia del mundo como decía Copleston, o bien, por caso, de adivinar un diseño tan inteligente a nivel cósmico que no cabe otra inferencia que no sea la de concluir en la existencia de Dios. En acople con este sentido de oscuridad, se encuentra otro que se podría

asociar, *toto genere*, con la letanía general de que los caminos del Señor son “misteriosos”. ¿Por qué, por ejemplo, obra milagros con algunos y no con otros? A muchos de nosotros simplemente la alegación intermitente de milagros nos parece un ejemplo de saltos caprichosos o arbitrarios que no obedecen a ningún criterio moral objetivo y menos aún a un criterio en armonía con las leyes físicas. Los milagros presuponen que el creador no está sometido a las leyes de la naturaleza que él mismo presuntamente ha creado, con lo cual, sería un caso más de soberano no sometido a sus propias leyes. Más aún: nos provoca gracia que si no es la mano de San Antonio de Padua la que nos agarra en plena caída, entonces nuestro destino de muerte está sellado. Nos parece un poco extraño que una simple división de nombres (de Padua o de Tormo, como parece el caso) nos deje morir, teniendo en su poder salvarnos, más allá de la equivocidad desafortunada de los nombres. Pero, se replicará de nuevo: los caminos del Altísimo son misteriosos.

Ahora pues, en este trabajo la metáfora tiene un sentido todavía más específico, terrestre, pero no por ello menos inquietante. En el presente ensayo la materia oscura refiere a un manto negro generado por *cierta clase de* catolicismo o, si se prefiere un término más abarcativo, de cristianismo. Un tipo de cristianismo dado por ciertas formas de interpretarlo, llevarlo adelante en la marcha de vida de la gente religiosa que lo profesa –o dice profesarlo- y en la presencia y acción de parte considerable de la iglesia católica a lo largo de la historia y a lo ancho de distintas sociedades. La oscuridad, en general, es una metáfora recurrente en la literatura, el cine, la pintura y la filosofía que pone de manifiesto corrupción, maldad, temor, crueldad, ignorancia. Es usual oponer esta oscuridad –no física- a la luz; luz emparejada con la transparencia, la bondad, la alegría, la compasión, la sabiduría, etc. Así, en general, la oscuridad no es un atributo con connotaciones positivas, salvo, quizás, y hasta donde sé, las que Junichiro Tanizaki le reconoce en el *Elogio de la sombra*, cuando destaca la belleza y placidez que se aprecian en la oscuridad de una habitación japonesa o en un cuenco oscuro que contiene miso.

En este trabajo me propongo describir este tipo de materia oscura y, como se trata de una metáfora de algo real y palpable, pero metáfora al fin, quiero emplear como base para mis reflexiones filosóficas una obra literaria, más precisamente una trilogía conocida como “la materia oscura”, escrita por el multi-premiado¹ y

prestigioso escritor británico Philip Pullman. Hablo en esta ocasión de “reflexión” en el sentido más deliberado de considerar detenidamente algo.

Sostendré que, más allá de cuáles hayan sido o no las intenciones subyacentes de Pullman, existen *segmentos relevantes de su obra* que se pueden vincular -en forma pertinente- con tesis filosóficas de autores hondamente preocupados por el papel de la religión en el mundo, en particular la cristiana. En tal sentido, señalaré que la obra de Pullman se esclarece en sede filosófica si se la vincula con ideas vertidas, en primer lugar por el filósofo británico Bertrand Russell en *Por qué no soy cristiano*² y, en segundo lugar, por el filósofo naturalista Daniel Dennett en *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*.³ A su vez, el tipo de universidad y magisterio católicos que Pullman somete a mordaz escrutinio literario es el tipo de Universidad que defiende Alasdair MacIntyre en *God, Philosophies, Universities*.

Para que el trabajo pueda rendir frutos, voy a delinear la *estructura que tendrá este trabajo*. En la primera parte (sección 2), voy a *presentar* un cuadro con algunas de las influencias y rasgos de la obra de Pullman. A continuación (sección 3) voy a *sintetizar* algunos de los principales aspectos de la trama y de los personajes, revelando algunos de sus hitos narrativos importantes. En la sección 4 *concluiré* con algunas de las *líneas filosóficas principales* que se desprenden de la obra analizada. Esto permitirá un cierre adecuado de mi trabajo, sellando un tipo de relación existente en la propia narrativa del autor, y ciertos componentes filosóficos de la misma.

2. Pullman y un contexto literario vinculado a una preocupación por la religión

Como he señalado, en este artículo me ocuparé de excavar en algunos –¡sólo en algunos!- de los problemas filosóficos que, a mi juicio, ofrece la trilogía de Pullman: la materia oscura. El trabajo filosófico no pone en un lugar de pasividad al escritor. Defiendo la convicción de que el literato, en este caso Philip Pullman, nos brinda un rico escenario donde se nos allana el trabajo de la imaginación y la reflexión filosófica pues los temas, y los problemas, tienen carnadura en situaciones y en personajes verosímiles propuestos por el autor. En este sentido, la literatura no nos pide, necesariamente, alejarnos de la sensibilidad por

problemas que podemos reconocer de forma inmediata o mediata en nuestras doctrinas y prácticas.

La materia oscura es una trilogía compuesta por tres libros.⁴ *Luces del norte* (llevada al cine bajo el nombre de la *Brújula Dorada*⁵), *La Daga* y *El Catalejo Lacado*. Pullman ha escrito algunos relatos cortos, a posteriori, ampliando por ejemplo la historia de su personaje central Lyra y también ha prometido un libro sobre el misterioso “polvo” que sobrevuela casi toda la trilogía. Además, Pullman ha explorado parte de su pensamiento religioso en la obra *El Buen Jesús y Cristo el Malvado*. Aquí dejaré a un lado, tanto los relatos posteriores concretados, como los prometidos y su obra sobre el juego duplicado de Jesús-Cristo para centrarme de manera prominente en la ya mencionada trilogía y lograr así una reflexión concentrada.

La trilogía de Pullman, a la cual deberíamos añadir también el film que se hizo, que intentó plasmar la primera parte (*Luces del norte*) con el nombre *La brújula dorada*, despertó en varios grupos de católicos reacciones airadas. En particular, la liga católica norteamericana tuvo un papel de presión incesante en diferentes niveles. A tal punto esto es así que la película no tuvo continuidad al menos en otros dos filmes que recogieran los tomos dos y tres de la trilogía. En parte esto puede sonar extraño con una obra de fantasía tan esplendorosa. Simplemente, contrastemos la trilogía de Pullman con otras que sí tuvieron una seguidilla continuada en el cine: por ejemplo el *Señor de los Anillos* de Tolkien u obras más extensas, pensemos en los 7 libros de Lewis sobre *Las crónicas de Narnia; crónicas que* tuvieron una continuidad que no se pudo sostener con la obra de Pullman. Un actor de la película, inclusive, declaró que esto obedecía al éxito de la tremenda presión de los católicos. Presión que también hemos podido reconocer en innumerables eventos artísticos; por caso, recordemos el film *La última tentación de Cristo* o alguna muestra de pintura de León Ferrari donde había un cuadro con un avión de guerra que llevaba a Cristo recostado en el mismo. Dicho evento fue boicoteado por católicos lefevristas; boicot que estos últimos ejercieron, recientemente, con un encuentro ecuménico entre católicos y judíos que pretendía hacerse en una conocida iglesia de Buenos Aires.

Los católicos que reaccionaron de modo insistente y sin tregua sobre la obra de Pullman, recomendaron fuertemente a los de su grey y al público en general que no fueran desprevenidos con sus hijos al cine o les permitieran leer la obra,

pues el contenido de la misma era clara y fuertemente ateo. Esto explicaría, por hipótesis, porqué no tuvieron el mismo destino obras como las de Tolkien o Lewis, reconocidos y fervorosos cristianos, católico uno, protestante el otro, que plantean mitos literarios que simbolizan buena parte del credo católico.⁶

A diferencia de estos autores, Pullman es un autor que ha confesado su ateísmo y que, además, ha criticado a Tolkien y Lewis, a quienes considera, en forma errónea o no, propagadores de obras llenas de odio, intolerancia y guerra, misoginia y quizás temor por la dimensión sexual del hombre. Para Pullman, bastaría ver por ejemplo *El señor de los anillos*, para advertir que la sexualidad aparece sublimada fuertemente (por ejemplo en la relación entre Arwen y Aragorn).

Las confesiones sobre ateísmo de Pullman podrían hacer pensar apresuradamente que la trilogía es muestra de alguna variante de *ateísmo militante*, lo cual explicaría –más no justificaría– la reacción y presión de los católicos en torno a la censura de la lectura de la obra y a su continuidad cinematográfica.

Sin embargo, una mirada más detenida por su obra podría llevar a una impresión opuesta: más bien a la idea de que la obra de Pullman, a través de su crítica sin concesiones al catolicismo u otras formas próximas de cristianismo, permitiría reformularlo y volverlo una religión más sana y razonable.⁷

Pullman ha reconocido expresamente que su obra ha sido poderosamente influida por los escritores John Milton y su *Paraíso perdido* y por la obra de William Blake. En el ámbito de la elaboración filosófica, ha admitido semejanzas con los planteos naturalistas de Daniel Dennett (a los que habré de referirme más adelante) y con la obra de Dawkins *El espejismo de Dios*, así como con trabajos como los del escritor británico Hitchens y escritos tales como *Dios no es bueno*.

La obra de Pullman subraya en forma vigorosa cómo muchos creyentes se hacen católicos o cristianos por emociones como el miedo (al castigo, al infierno, al pecado), el dolor físico o psicológico, etc.

El miedo, además, es robustecido por la defensa y mantenimiento de la ignorancia, en el sentido de una franca resistencia a las evidencias racionales y científicas que se puedan esgrimir en contra de la religión en general, y de sus dogmas en particular. También muestra la dimensión política histórica real de la

iglesia y su corrupción; la corrupción de las *iglesias positivas* que criticaba Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*.⁸

Habiendo pintado un marco básico sobre las influencias reconocidas por Pullman en su trilogía, a continuación será preciso resumir algunos de los principales contenidos y personajes de la obra *la materia oscura*, a fin de poder, en la sección 4, concluir con algunas de las conexiones que se podrían establecer entre esta obra y ciertas reflexiones filosóficas.

3. La obra de Pullman: una síntesis de su trama y personajes principales

La obra de Pullman está repleta de referencias filosóficas, teológicas y de física cuántica. Con este entramado de referencias construye una historia muy compleja, dividida en tres libros (*Luces del norte*, *La Daga* y *el Catalejo Lacado*) donde diferentes personajes tienen que enfrentar incógnitas científicas y metafísicas. Todo comienza en un Oxford, a medio camino entre la realidad y la imaginación, en el que la universidad y la sociedad en su conjunto están gobernadas por distintos órganos del Magisterio (un equivalente a la Iglesia Católica); órganos que dependen de algo así como el papado que funciona en Ginebra. En ese mundo, sobresale el personaje central del libro, una niña de unos 10 años llamada Lyra.⁹ Ella, al igual que todos los personajes de ese mundo al que pertenece, están acompañados de *daimonions*, seres encarnados por lo general en animales que, a diferencia de griegos como Sócrates, no están “alojados” en la consciencia interior de las personas sino que dicha consciencia se termina de completar con estos seres externos a las personas.

El padre de Lyra es otro personaje importante. Se trata de Lord Asriel, un aristócrata dedicado a la teología y a la ciencia (en ese mundo ambas disciplinas forman un todo unitario) que ha realizado una serie de observaciones con instrumentos técnicos que le han permitido fotografiar un misterioso “polvo”, unas partículas invisibles para el ojo humano; polvo que en el libro recibirá el nombre de “materia oscura”. De manera sorprendente, Asriel, y también miembros del Magisterio, descubren que el mismo no toca a los niños sino a los adultos. El Magisterio conjetura que ese polvo no es una entidad física a secas sino una manifestación del pecado original que, curiosamente, no toca a los niños sino a los adultos.

En *Luces del Norte* comienzan a darse muchas situaciones intrigantes, en medio de los cuales el Rector de la Universidad de Oxford le da a Lyra un raro instrumento llamado el “aletiómetro” (la alusión a la búsqueda de la verdad es evidente en el empleo de este término). Con el aletiómetro, Lyra descubrirá un inusitado talento natural para leerlo y vaticinar qué ocurrirá en el futuro; al parecer, dicho instrumento, tal como se advierte más adelante en *La Daga* y *El Catalejo Lacado*, funciona gracias a la acción del misterioso “polvo”.

Como quiera que sea, la sospecha del Magisterio de que el polvo está asociado al pecado, lleva a comisionar a la Señora Coulter (otro personaje central) para que investigue la raíz del polvo y tome las medidas necesarias para conjurar su peligro. Ella resulta, luego, ser la madre de Lyra y, en principio, una enconada enemiga de Asriel. Coulter funda un tenebroso organismo científico llamado la Junta de Oblación. Esta junta, se descubrirá más adelante, secuestra a los niños y contra su voluntad, o engañados, los lleva a un lugar lejano de Siberia para operar una “escisión” entre ellos y sus daimonions. Este organismo de la iglesia piensa que así puede eliminar para siempre el pecado de las vidas de estos niños.

La historia se vuelve una trepidante sucesión de hechos complejos envueltos en una niebla de suspenso. Hasta el final de la obra prácticamente, el lector no tiene una cabal idea de qué sea el polvo o la materia oscura. Pero lo que sí se va asomando es una lucha entre los defensores de la libertad para la investigación científica y, por la otra, el oscurantismo de la iglesia en materia científica, así como su crueldad, en particular con los niños y su obsesión por borrar el pecado.

A medida que la obra avanza, elementos de la teoría cuántica de la física se van colando, en especial los referidos a la idea de “multiversos” paralelos. Asriel, como otros personajes del libro, descubren que hay “puertas” entre estos mundos que es posible descubrir, una vez que se aprende a manipular el polvo. Pero Asriel quiere ir más lejos aún.

Él está convencido de que el Magisterio ha ejercido una función siniestra: alimentando la crueldad, la ignorancia, el terror, la obsesión por el pecado y la muerte. Este aristócrata cree que la solución de todo este descalabro moral pasa por matar a la Autoridad (así se lo llama a Dios). Para esto, Asriel forma un formidable ejército que incluye brujas (en su mundo ellas existen), una raza de

otro mundo descubierto por Asriel llamado los “gallivespianos”, seres diminutos, y también ángeles que se han rebelado contra la tiranía de la Autoridad.

A paso que la obra se adelanta en forma tensa y vibrante descubrimos que la Autoridad no es solo un tirano sino un mentiroso: ha generado la falsa imagen de ser el Creador del Mundo. Pero el mundo ha sido creado, en realidad, por el avance mismo del polvo original: a medida que éste se fue volviendo “auto consciente”¹⁰, fueron surgiendo seres con “intencionalidad”, como Dios y los demás seres de los diversos mundos.

Pero, además, Dios ya es un anciano decrepito¹¹ que no gobierna hace miles de años. En su lugar, el ángel Metatrón, o Enoch en los evangelios gnósticos, es quien con mano férrea y despótica gobierna el mundo. El mundo de la Autoridad y de su regente Metatrón (que, para mayores males es un ser lujurioso), está en peligro si se permite que Lyra triunfe. Una antigua profecía determina que la niña es la nueva “hija de Eva” y que ella será la que determine dónde caerá el fiel de la balanza de esta lucha entre la Autoridad y los rebeldes. Estos últimos, bajo la guía de Asriel, quieren crear una “república libre del Cielo” sin obispos y papas, sin magisterios y sin crueldad y tiranía, sin terror e ignorancia.

Como Lyra es el ser que determinará el resultado de esta conflagración, ella es perseguida por la Iglesia y por el bando opuesto. La iglesia, o sea el Magisterio, comisiona al padre Gómez para que mate a Lyra antes de que “entre al mundo del pecado”. A este sacerdote se le concede una gracia llamada “absolución preventiva”: es perdonado por un pecado que aun no va a cometer y que consiste en matar a Lyra antes de que ella se sumerja en el pecado tan temido que, al final, no es otro que el amor mutuo que ella y su amigo Will, descubrirán. Aquí es donde precisamente debo mencionar a Will, un personaje también descollante que pertenece a otro Oxford distinto que el de Lyra, uno más parecido al que reconocemos como próximo a nuestro mundo actual.

Will descubrirá un extraño instrumento, inventado hace siglos por un grupo de “filósofos”, llamado la daga: un raro cuchillo que tiene el poder de abrir y cerrar pasajes a otros mundos y que, se sostiene, podría incluso matar a la Autoridad misma.

Lyra y Will serán ayudados por una legión de seres extraordinarios: desde la bruja Serafina Pekkala, el oso acorazado Iorek Byrnison, el viajero Lee Scoresby, los giptanos Farden Coram y Lord Faa, y la doctora Malone, una científica (ex

monja) que investiga “sin prejuicios” la naturaleza de las “sombras”, otro nombre para el polvo.¹²

El desenlace del libro es impresionante. La Autoridad, un viejito decrepito, es trasladado en una urna de cristal por un grupo de ángeles que buscan sacarlo de la *Montaña Nublada*, su viejo palacio, antes que los rebeldes tomen el poder definitivo. En cierto momento de esta travesía, hecha para “salvar a Dios” del avance aparentemente victorioso de los rebeldes, un grupo de seres malévolos como los “espectros de los acantilados”, dan cuenta de la carne divina de la Autoridad, el cual muere, deshaciéndose con el viento, ante la mirada atónica de Lyra y Will, que llegan tarde a la tremenda escena.

Mientras tanto, Metatrón, atraído por la sensualidad de la Señora Coulter, cae a una trampa ideada por ella y Asriel para matarlo y salvar así a Lyra.

4. Líneas filosóficas que se desprenden de la obra descripta

Como he sostenido antes, la obra de Pullman ha sido asociada con una obra atea. Empero, una lectura atenta de la obra me parece que debería obligar a una matización del juicio.

Es verdad que el autor es confeso ateo y es también verdad que el libro propulsa una vigorosa crítica a la iglesia, sin embargo, habría que señalar dos cosas. La primera es que, incluso si es verdad que la obra compromete alguna conclusión atea, de allí no se sigue que la obra sea *inmoral*.¹³ La segunda es que, quizás, rodeando con cuidado la obra, se vea en ella un clamor por la absorción de virtudes en los creyentes y autoridades eclesiásticas que no le parece usual al escritor encontrar: compasión, curiosidad científica, eliminación del prejuicio infundado, alegría, sensibilidad, no obsesión malsana por los goces de la vida, entre los cuales se incluye la sexualidad, etc.

¿Cuáles son las líneas filosóficas maestras que uno podría desprender del texto, inclusive más allá de las intenciones conocidas del autor?

La cuestión principal, me parece, apunta a una denuncia de los daños que la iglesia y sus fieles, en la obra estudiada de Pullman, imbuidos de un espíritu de mojigatería y crueldad, juegan entre ellos y entre ellos y el resto de no creyentes. Aquí es donde emerge de la obra la idea de que las doctrinas dominantes de la

iglesia de Pullman, junto a las prácticas y rituales de vivencia e interpretación de dichas doctrinas, ha producido una buena cantidad de daños.¹⁴

Un daño tremendo narrado en la obra de Pullman es el de la escisión de los niños y sus daimonions. A posteriori, esta cirugía “espiritual” también es aplicada a seres adultos los cuales se transforman, como en la obra se desliza, en “zombies”. El término “zombie”, como sabemos, fue sobre todo impulsado por David Chalmers como parte de un experimento mental diseñado en contra del fisicalismo: los zombis de Chalmers se parecen a “nosotros” en casi todos los aspectos a excepción de uno enigmático para algunos filósofos de la mente: la naturaleza de la auto-consciencia o de los *qualia*. En el extenso relato de Pullman, la Señora Coulter se vale de estos zombis para procurar sus propósitos magisteriales pues son seres fáciles de manipular y que obedecen ciegamente. No es casual a este punto que la obra destaque el castigo de Adán y Eva se produce cuando estos seres adquieren *autoconsciencia* y por tanto *intencionalidad*.

En efecto, el énfasis puesto en la autoconsciencia como una especie de rasgo “angélico” superior es uno de los puntos más altos y fascinantes de la obra. Si es verdad, que el significado de nuestras acciones depende en última instancia de la autoconsciencia, parece que un tema importante de la obra es que nuestra relación con lo espiritual, lo angélico, etc., dependen de este fenómeno *humano*. Ser *humanistas*, entonces, es una manera de darse cuenta del significado de la autoconsciencia como piedra de toque de nuestras intenciones y responsabilidades morales en *este mundo*; responsabilidades que Pullman quiere descargar de visiones religiosas cerradas.

Con pie en la obra de Pullman, se podría apuntar que la obsesión del “Magisterio” por el mal, el demonio, el infierno, es decir, por el pecado le lleva a acciones crueles e inicuas. En el fondo de todo esto se encuentra el *miedo o temor* en sus diversas motivaciones: miedo a la muerte, miedo al dolor, miedo a la mala suerte o desventura, miedo a lo que pueda revelarnos el conocimiento del mundo o de nosotros mismos, etc. En este sentido, la obra de Pullman, como ya anticipé, tiene un fuerte correlato con *Por qué no soy cristiano* de Bertrand Russell. Una tesis fundamental de este filósofo es, precisamente, que la Iglesia se ha basado en el culto al miedo y de allí se explicarían buena parte de sus reacciones arbitrarias y/o crueles.¹⁵

Pienso que la mencionada reacción de los católicos o cristianos, en la obra de Pullman que comento, dice mucho del carácter moral, cuando no espiritual, de estos creyentes. Recordemos que la obra de Pullman, y la búsqueda de continuidad fílmica para su trabajo, fueron saboteadas por católicos. Pero esto no es nuevo, siglos antes, la obra sobre religión natural del filósofo escocés David Hume, le costó a éste la posibilidad de un cargo académico.

Con base en la precitada obra de Dennett, creo que la obra de Pullman alienta a investigar qué tipo de “psicología” está detrás de las creencias en Dios. En la obra, me atrevería a asegurar que son estados en principio con valencias emocionales negativas los que subyacen. El miedo principalmente como lúcidamente ha entrevisto Russell. Recordemos, al efecto, que los profesores de Oxford y los sacerdotes despliegan acciones inicuas, como la de extirpar los daimonions de los niños, con base en un irreprimible miedo al “polvo” misterioso que no toca a los niños. En la obra hay una sugerente insistencia en la conexión del polvo con el pecado original. A este respecto se podría pensar que mucha gente, ante la proximidad del “pecado”, se vuelca a “creer en Dios”. Por ejemplo, esta conducta es magistralmente retratada por Luigi Pirandello en el relato *El avemaría de Bobbio*, un hombre que orgullosamente abraza el ateísmo, hasta que un insoportable dolor de muelas lo lleva a rezar el avemaría... No digo nada nuevo, pero tampoco falso, si recuerdo que la honda necesidad de sentirse “protegido” lleva a sostener la creencia religiosa. Esto es recordado por Max Brod en su biografía de Kafka. Esta biografía, criticada por algunos por volver un santón a Kafka, recuerda que el escritor checo hablaba de la imagen de alguien desprotegido en una noche tormentosa, siendo premiado, al final, por la venida de un carruaje en el que Dios le abría la portezuela.

En la mayoría de las versiones católicas, Dios, además, es una “persona”, como el bondadoso anciano de Kafka, o el decrepito viejecillo de Pullman: una “súper” persona que está “fuera de nosotros”, y una persona en general “masculina”. Su carácter de “súper persona” deviene, en el caso de Pullman, de un grado de “consciencia” superior, angélica, de ese Dios personalizado en un viejito que ha dejado el poder en manos del terrible y sensual Dios Metatrón.

La idea de un Dios represor del conocimiento y de la libre responsabilidad moral de los hombres es lo que lleva al ambicioso científico-religioso Asriel, padre de Lyra, a una lucha colosal contra Dios. Algún resabio de la “muerte de

Dios” de Nietzsche parece deambular en la materia oscura de Pullman. Asriel es un hombre que ha perdido la fe y el respeto por ese Dios debido a los entresijos malévolos con que el Magisterio maneja la vida en la tierra. Él está convencido que hay un correlato entre la malevolencia de la iglesia y la de Dios. En algún sentido, recuerda con ello al joven filósofo John Rawls. Me refiero al Rawls de sus tempranos escritos religiosos.¹⁶

Rawls dejará el vigor de sus creencias cristianas (de hecho en algún momento pensó en ser sacerdote) mientras vivía el horror de la segunda guerra (él combatió contra los japoneses). La muerte de un capellán al que él le había tomado gran afecto, el discurso de un superior en el sentido de que Dios estaba del lado de los aliados y no de los japoneses), junto a otros horrores posteriores como el holocausto, lo dejarán muy desalentado en términos de poder sostener el vigor de sus tempranas creencias religiosas.

En el *subtractum* de la declinación de la fe rawlsiana podría hallarse la perplejidad de cómo es posible, desde el punto de vista de la coherencia conceptual, tener un cuadro compatible entre un Dios bondadoso y súper poderoso, y un mundo en caída libre hacia el mal, inclusive hacia lo que Kant-Arendt, Berstein han denominado el “mal radical”. Por este tipo de motivos, aunque no solamente por ellos, los filósofos no católicos pensamos que el sustento de distinciones entre el bien y el mal no necesita, conceptualmente, depender de la postulación de la existencia de Dios como garante. Como dice Lyra en *El Catalejo Lacado*, “dejé de creer en Dios cuando me di cuenta que el bien y el mal no están fuera de nosotros, sino dentro nuestro”.

En la materia oscura de Pullman, los religiosos, por ejemplo esto es claro en el caso del Padre Gómez que está decidido a matar a Lyra por encarnar la “nueva Eva”. Él tiene una obsesión por el pecado y el mal. Una obsesión que se podría llamar enfermiza. Algo así, si se me permite, como lo que Williams James llamaba la “mentalidad enferma”¹⁷; aunque él la refería a un problema psicológico en ver “todo mal”, aquí se podría estirar para cubrir la enfermedad católica y su obsesión por el mal en sí. Los religiosos de Pullman han perdido el rumbo espiritual. Si sus mentes fueran más sanas deberían obsesionarse por la bondad y no por la maldad. Eso es lo que parecen transmitir esos “extraños y bondadosos seres” descritos en el *Catalejo Lacado* que viven en un mundo

paralelo en el que han aprendido a deslizarse a través de tocones de árboles; aprendizaje que les ha sido dado por una “serpiente”.

En la obra de Pullman, el “magisterio”, o sea, la Iglesia, ha perdido el rumbo por razones que traspasan la mentalidad enferma y que se enhebran con su dimensión ambición *política*. La obsesión de la Iglesia de la obra de Pullman por el poder, y por influir en la vida cívica pública, por *subordinar subrepticamente política a religión*¹⁸, han determinado que preste poca atención a la espiritualidad de sus creyentes, en este caso a la unión espiritual de los niños con sus daimonions. Los religiosos de la obra de Pullman no son frescos o alegres, bondadosos o curiosos de verdad por un genuino conocimiento científico, salvo el caso de Asriel y Lyra guiada nada menos que por un “aletiómetro”. Por el contrario, la obsesión por el pecado está presente en el magisterio y, durante buena parte de la obra, por la madre de Lyra, la Señora Coulter.

Como ya he indicado, la obra de Pullman es una crítica valiente y sin concesiones a la iglesia. Esto alcanza tanto al poder político ejercitado por la iglesia, al que se intenta derrocar mediante la instauración de una “feliz república libre del cielo”, como a la organización e influencia de la iglesia a nivel universitario.

No es extraño que el tipo de iglesia que cuestiona Pullman, sea el tipo de institución que defiende un católico como MacIntyre en *God, Philosophies, Universities: A selected history of the catholic philosophical tradition*.¹⁹ MacIntyre cree que las universidades, sobre todo las laicas norteamericanas, devotas en su mayoría de una filosofía acusadamente analítica, han perdido el norte esencial del conocimiento universitario. No son “uni-versidades” cuanto “multi-versidades”. Han olvidado los puentes que conectan o unen las diferentes disciplinas científicas. La universidad debiera ser una promotora de la “unidad” del conocimiento para responder así a la “unidad” del hombre; ambas unidades, en última instancia, descansarían, al menos para lo que a universidades católicas respecta, en la idea de un único Dios gobernante celestial del mundo.

Estoy de acuerdo con el diagnóstico de MacIntyre parcialmente. Creo, como él, que muchas universidades han propagado un conocimiento tan especializado del saber, que se ha perdido de vista una visión unitaria y global del conocimiento del mundo. Esto lo puedo apreciar, por ejemplo, en la formación de los jóvenes filósofos. Estos se entrenan en la especialidad de una disciplina y, en ocasiones

ni siquiera eso, sino en la especialidad de un tema. Sin embargo, no estoy convencido de que la búsqueda de una formación intelectual –y tampoco moral– necesiten presuponer la existencia de Dios. Cuando “Dios” mete la cuchara en la obra de Pullman, a través del Magisterio, la “libre” y “desprejuiciada” investigación científica es puesta en peligro.

A la luz de lo anterior, se podría barruntar que la obra de Pullman es un fuerte alegato a favor de la diferenciación entre religión y política. La religión, que debería ser un ritual sano y alegre, debe mantenerse en foro privado. Lo científico, en cambio, debería ser materia de regulación pública libre de religión.

La obra de Pullman parece tener una curiosa analogía con la idea de que en el ámbito público es más racional y razonable una idea de Dios como la que preconizaba Einstein, una idea que presupone la mirada maravillada del hombre ante los resabios de misterio del universo, misterios como el “polvo” de la obra; polvo que es denominado la “materia oscura”.

Quizás un corolario de filosofía política de la obra de Pullman sería abogar para que en la vida pública rigiesen *religiones sin Dios*. La obra podría ser la base para defender una nueva religión, de una religión sin Dios, tal como afirma en su obra póstuma Ronald Dworkin²⁰ o de una *common faith* como ha sostenido Dewey.²¹ Esto se desprendería prístinamente de la misma guerra que en la obra se libra contra Dios para matarlo, para destronarlo del reino inicuo que ha desplegado soterradamente Metatrón, aquel Dios que ha reemplazado al Dios anterior, ese Dios viejecito y decrepito que es destrozado por los monstruos de los “acantilados” en la obra de Pullman. Literalmente, la “república libre del cielo” que quiere construir Asriel, en otras palabras, sería un síntoma “liberal” de una religión sin Dios como la que estoy indicando.

En estas religiones “ateas”, (recordemos que el budismo es un tipo de religión así), lo que deberíamos propiciar y debatir es el rol de emociones positivas para la política. Justamente, en *Political Emotions. Why love matters for justice*, Martha Nussbaum²², defiende que una sociedad liberal decente requiere del robustecimiento de ciertas emociones como el amor y la compasión y yo agregaría, spinozianamente, de la emoción de la *alegría* por vivir en una democracia, más allá de todo lo insatisfechos que estemos. Se trataría así de otra forma de “espiritualidad”, una por la que bregaron hombres como Tagore, Ghandi o Luther King, una “religión de la humanidad”, diría un rousseauiano. Si

esto es darle un lugar al ateísmo en alguna de sus variantes en nuestras democracias constitucionales²³, entonces bienvenido sea ese lugar. Esto no debería llevar al anti catolicismo, pero sí a un catolicismo sano en lo privado, retraído en lo público²⁴ y a una religión de la humanidad para la vida pública.²⁵

Notas

Hugo Seleme, Andrés Crelier y Claudio Viale formularon varias críticas a una versión preliminar del trabajo. Los comentarios metodológicos de Luciana Samamé fueron decisivos para lograr la versión actual del artículo. Vaya para ellos mi agradecimiento.

1. Por ejemplo el *Carnegie Medal* y el *Memorial Astrid Lindgren*.

2. Edhasa, Buenos Aires, 2012.

3. Traducción de Felipe de Brigard, Katz, Buenos Aires, 2007.

4. Me baso en la edición española Zeta de Barcelona. *La Brújula Dorada* (Northen Lights. His Dark Materials) fue traducida al español por Roser Berdagué. *La Daga* (The subtle knife) por Dolors Gallart y el *Catalejo Lacado* (The amber spyglass) por Dolors Gallart y Camila Batlles.

5. La película, como desafortunadamente ocurre muchas veces que se lleva al cine una obra literaria no le hace justicia en modo alguno a la complejidad y profundidad de la obra de Pullman.

6. Pensemos, brevemente, para ver esto, en algunas obras de ellos. En el *Silmarillion*, Tolkien, muestra la creación del mundo de *Eä* por la obra de un Dios benevolente (Ilúvatar) y sus ayudantes; uno de ellos, Melkor, al igual que Lucifer, se rebela y empieza a desplegar una historia casi imparable de maldad; maldad que se refuerza cuando se cuela en emociones como la codicia, la envidia, la sed de poder desmedido, en elfos y hombres. Melkor, que luego pasará a llamarse Morgoth tiene un ayudante, un *maia*, llamado Sauron cuya historia es más popular merced a la mayor difusión del Señor de los anillos. En el caso de Lewis, el *león* de sus crónicas, es una simbolización de Cristo; recordemos como uno de los jóvenes que atraviesan el ropero, Edmund, es tentado por la bruja y se convierte en un Judas que traiciona a sus hermanos y al león. El león, en

cierto momento, es sacrificado sobre una piedra y sometido a un vil escarnio, como el que Cristo sufrió en la cruz. Pero el León resucitará, como Cristo, y Edmund será perdonado (o sea, Judas es aquí redimido).

7. De hecho, hay autores como Freitas y King que parecen sostener esta tesis sobre la obra de Pullman en el libro *Killing the imposter god*.

8. A esta afirmación se le podrían oponer relatos contrapuestos: Por ejemplo, *En el hombre que fue jueves*, Chesterton, un autor reconocidamente católico, muestra que las intrigas y juegos de espías suscitados por presuntos movimientos anarquistas es una pura apariencia. Al final del texto, los agentes reclutados para desmotar el complot anarquista, se encuentran con Domingo, el jefe de esa policía, que no es otro que un *alter ego* de Dios, para terminar de advertir que siempre hubo orden y que el complot era una ilusión. Pullman alguna vez ha dicho el espanto y repulsión que le provocan los cuadros de santos mugrientos y desdentados, lacerados y sufrientes, que miran con cara de arrebatado o idiotismo el cielo. Pues bien, en una obra como *San Juan el Hospitalario*, Flaubert, muestra el camino de redención de un hombre acosado de mugre y purulencias, para terminar sanado en un abrazo a Cristo. Algo semejante, ocurre en *El hombre que quería curarse* de Buzzati, donde un leproso, tras años de purificación espiritual y fe logra curarse pero que, al producirse el desenlace de la obra, justo cuando se le ofrece la visión de la ciudad en la que antes de entrar al leprosario había vivido, decide quedarse a vivir allí con sus hermanos leprosos. Y, por último, en contra de la imagen de un Dios vengativo, cruel, arbitrario, de un verdadero villano como ocurre en la obra de Pullman, en *Los santos*, también de Buzzati, Dios es simbolizado como un gran y plácido mar al que balconean las casitas de todos los santos premiados con la posibilidad real y cotidiana de observarlo.

9. El hecho de que el protagonista estelar de la obra sea una niña ha llevado a muchos a calificar esta obra como de excelente literatura infantil (de hecho el autor ganó el Astrid Lindgren). Sin embargo, el hecho de que en la obra aparezcan niños no implica que sea una obra infantil: al contrario, sus temas y abordajes son, en mi opinión, extraordinariamente adultos.

10. La obra de Pullman muestra el fuerte correlato entre la materia y el surgimiento de la intención o la consciencia. Por algunas de sus declaraciones,

su teoría de la mente pareciera materialista e, inclusive, acercarse a alguna variante de “pansiquismo”.

11. En el cuento de Pirandello, *El Vechio Dio*, hay una imagen semejante de Dios.

12. El hecho de haber dejado de ser “monja” la vuelve más desprejuiciada, según el propio relato de Pullman.

13. Algo que ciertamente no es, por lo cual aquí no tengo que acometer la tarea de indagar en un problema complejo como el de si una obra inmoral cuenta como buena obra de arte.

14. Mi argumento sobre los daños apreciables y constatables producidos por el catolicismo, no se desmerece si admito que el catolicismo pretende ser una religión “universal” que, como tal, se torna “plástica” para adaptarse a “diferentes culturas”, lo cual explicaría vertientes tan disímiles como la del *Opus Dei* o la corriente de teólogos de la liberación.

15. No está de más recordar que esta obra, junto a libres opiniones del filósofo británico, explica el boicot que sufrió su designación en la Universidad de la Ciudad de Nueva York en un proceso judicial, y comunicacional vergonzante. Un amplio grupo de católicos presionó eficazmente para que la Universidad cancelara la designación de Russell, aduciéndose razones irrisorias como que el filósofo era extranjero y no podía por ello aspirar al cargo (Maritain, al contrario, era extranjero y sí había sido nombrado profesor en otra universidad americana) y también al no menos risible argumento de que la universidad debía –algo que era facultativo y no obligatorio- tomar un examen de “competencia” a Russell que, a la sazón, era ya un viejo filósofo sumamente reconocido y prestigiado por su labor académica y su valentía cívica.

16. Rawls, John. *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe. Sobre mi religión*. Traducción de Ferrar Ortí, Textos compilados por Thomas Nagel. Paidós Básica, Madrid, 2010.

17. Distinguida de las “almas sanas” y de las de los “nacidos dos veces o redimidos”. Véase James, Williams. *The varieties of religious experience. A study in human nature*. 2013; versión electrónica en <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/wjames/varieties-rel-exp.pdf> Un filósofo ampliamente influido por la lectura de *Varietades de la Experiencia Religiosa*, fue Wittgenstein, al parecer un “alma enferma” que, paradójicamente criticaba la defectuosa psicología

Jamesiana, pero alababa *Variedades*, una obra explícitamente psicológica. Wittgenstein llegó a decir que James era un “gran hombre” y por eso ¡era un gran filósofo! Véase Drury, M.O’C., “Conversaciones con Wittgenstein”, en R. Rhees, *Recuerdos de Wittgenstein*, trad. Rafael Vargas, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, pp. 181-182. Véase también Sanfélix Vidarte, Vicente. “Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de Las variedades de la experiencia religiosa de William James”, *Dianoia*, LII, N° . 59, 2007, pp. 67-96.

18. Habría una diferencia importante del catolicismo con la evolución de la *religión anglicana*. Ésta ha sido un ejemplo de *subordinación de la religión a la política*, además del hecho de que se ha moldeado como una postura elástica, variable históricamente y reajutable en función de objetivos políticos más que teológicos o religiosos. Véase Aranguren, José. Luis. “Religión y política: anglicanismo”, *Revista de Estudios políticos*, 37-38, 1948, pp. 125-145.

19. Lanham, Maryland. Rowman and Littlefield Publishers, 2009.

20. *Religion without God*, Harvard, Harvard University Press, 2013.

21. Dewey, John. *A Common Faith, Introduction by Thomas Alexander*, New Haven-London, Yale University Press, 2013.

22. Harvard, Harvard University Press, 2013.

23. Alegre, Marcelo. “Laicismo, Ateísmo y Democracia”, Borrador Manuscrito, 2012. Se encuentra en http://www.law.yale.edu/documents/pdf/sela/SELA12_Alegre_CV_Sp_20120507.pdf

24. La retracción del catolicismo a lo privado no es, por supuesto, una tesis original, aunque en un país como el nuestro en que la iglesia pretende incidir e incide en las instituciones con argumentos religiosos muy problemáticos, pensemos sólo en la reciente influencia en la redacción del nuevo código civil y su triunfo en sacar de agenda la maternidad subrogada, vale la pena insistir una y otra vez en que tal actitud es políticamente problemática en términos de un diseño liberal. Como ha mostrado Claudio Viale en autores como James y Rorty, más allá de sus diferencias señaladas por Viale, también se encuentran fundamentos para “privatizar” la religión. Viale, Claudio. “Consequences of Lutheranism: James and Rorty on the Sacred”, *Cognitio*, 2014, forthcoming.

25. En contra de mi postura debería citarse, por ejemplo, a filósofos que piensan que el liberalismo político, que fue originado en una matriz religiosa, concretamente en el luteranismo, es en el fondo un *protestantismo vacío*

construido exclusivamente sobre el principio de *autonomía como no interferencia* y protegido por el *principio de no daño* de Mill. Estos filósofos argumentarían que el concepto de autonomía del liberalismo, clásicamente libertad negativa, es un concepto *amoral*; que permite casos de agencia autónoma que son claramente *inmorales*. Según esta crítica, esto no es verdadera libertad. Una consideración *cristiana* de la libertad la vincularía al concepto de *florecimiento*. La idea de autonomía qua florecimiento pasaría a ser *moral* en tanto la agencia se vincularía con *bienes objetivamente válidos*. En mi opinión, esta postura, sin embargo, seguiría manteniendo la incompatibilidad entre un diseño liberal y el cristianismo así entendido. Aun admitiendo variantes no neutralistas o moderadamente perfeccionistas dentro del liberalismo, ningún liberal aceptaría que estos bienes objetivamente válidos estén impregnados de una concepción religiosa que parta de la existencia de Dios como garante de objetividad moral. Véase Groarke, Louis. "What is Freedom? Why christianity and theoretical liberalism cannot be reconciled?", *Hey J*, XLVII, 2006, p

RESEÑAS

Andrés L. Rolandelli, *Carl Schmitt y la deriva moderna*, Rosario: Del Revés, 2014, 125 págs. ISBN 978-987-29098-8-8

(por Augusto Dolfo)

Este libro de Andrés Rolandelli, sin lugar a dudas, será bien recibido entre los lectores interesados en el pensamiento de Carl Schmitt y, sobre todo, entre aquellos que busquen comprender los “diferentes momentos del tratamiento schmittiano de la Modernidad” (pp. 16, 20, 120). Esta cuestión, además de ser interesante por la polémica que despierta, es fundamental a la hora de entender las conclusiones favorables o críticas de Schmitt sobre el liberalismo¹ y sobre autores de la talla de Thomas Hobbes (pp. 24, 38, 42, 67, 71, 100, 103-105, 122), Jean Bodin (pp. 24, 42, 84-86, 122) y otros. *Carl Schmitt y la deriva moderna* será también una muy buena noticia para el público que busque orientarse en el intrincado e interesante ámbito de la filosofía política del *Jurist* de Plettenberg. Más allá de ello, el libro de Rolandelli tiene un plusvalor, dado que no trata al pensamiento de Carl Schmitt como si fuese una pieza de museo. Por el contrario, le da un uso contemporáneo que alimentará la reflexión de los lectores preocupados en la agenda de discusión política de nuestros días. En efecto, para Rolandelli, “lo más importante es que la reflexión [de Carl Schmitt] (...) se proyecta de lleno en nuestro tiempo” (p. 14, 123, 124) y es “de extrema utilidad para la comprensión de los fenómenos políticos tanto en una perspectiva histórica como actual” (p. 15). Ahora bien, *cave canem*, Schmitt puede ser muy valioso para comprender su tiempo, o incluso, de gran ayuda para mejorar el debate contemporáneo; sin embargo, se debe tener presente que Schmitt no puede pensar por nosotros².

Carl Schmitt -y la deriva moderna- está organizado en tres grandes capítulos. El primero destinado a *Desentrañar lo político: en torno a un análisis del concepto de lo político*. Rolandelli abre paso a su reflexión adentrándose “en un análisis del *Concepto de lo político*” como “paso previo a los aspectos centrales de cada una de las sistematizaciones” (p. 30) de la modernidad en la obra de Schmitt. Luego de analizar varias tesis centrales del *Concepto de lo político*, Rolandelli señala que “lo político merece ser abordado a partir de identificar dos momentos: el conceptual y el fáctico” (p. 31). Además, explica que “el momento conceptual se presenta como inmutable, mientras que el fáctico varía” (pp. 31, 101)³. La observación es de gran valor, ya que a menudo se la ha pasado por alto, y ha dado lugar a lecturas extremas⁴ de la defensa schmittiana de la tesis de la autonomía de lo político. El capítulo avanza para tratar con notable claridad y detalle la “sistematización [moderna] alojada en *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*” (pp. 40, 121). Finalmente, el capítulo se cierra bajo la consideración de la visión histórica de Schmitt en una obra capital: *Der nomos der Erde* (1950). En esta última parte, Rolandelli recoge sus reflexiones anteriores y logra una síntesis muy valiosa para quien esté interesado en cómo la “conceptualización de lo político se inserta en el marco de una consideración espacial” (p. 45).

El segundo capítulo pone la mira en *La modernidad como proceso secular*. Otro asunto clave del pensamiento schmittiano. Aquí se recogen y analizan tesis de gran importancia de *Teología Política, Catolicismo y Forma Política y Romanticismo Político*. Se atienden el decisionismo y la crítica al romanticismo; además, se analizan cuestiones del debate entre Schmitt y Kelsen.

El tercer y último capítulo, titulado *Las dos caras de Jano: marxismo y liberalismo*, es una excelente lectura para quienes se encuentren preocupados por la crítica de Schmitt a la técnica como el fin de la política. Rolandelli pone contra las cuerdas al marxismo y el liberalismo desde el razonamiento de Schmitt. Deja muy en claro que “ambas corrientes son expresión de la técnica despolitizadora, (...) presumen que todos los problemas (...) pueden ser resueltos a partir de soluciones técnicas”. El liberalismo incurriría en ello al creer “en el Estado neutral del siglo XIX”, y el marxismo, “al destruir su enemigo, e incluso, pretender eliminar esta dimensión” (p. 111).

Como se podrá apreciar, el trabajo de Rolandelli no deja cabos sueltos, ya que cada capítulo recoge lo antes dicho. Por ello, *noblesse oblige*, hay que reconocer que este libro, por éstas y muchas otras razones, viene a contribuir y ocupar un lugar en el menú de la enorme bibliografía dedicada al pensamiento schmittiano. Después de todo, como se suele decir en inglés, esta obra será un nutritivo *food for thought* para schmittianos y schmittólogos, quienes, respectivamente, al terminar el libro, estarán mejor equipados para hacer balances de nuestra época de raíz schmittiana y contarán con una buena interpretación de la *deriva moderna* según el filósofo alemán.

Notas

1. Sobre este punto, Rolandelli (pp. 16 y 17) sigue – aunque sin hacer mención de ello – la posición de Eckard Bolsinger, quien sostiene: “principal adversario [de Carl Schmitt] no es el liberalismo, sino el bolchevismo como doctrina política y práctica revolucionaria” (Bolsinger, 2001: xiv).

2. Cf. Carlo Galli (2008: 326).

3. En este punto Rolandelli - aunque no hace referencia - sostiene la misma idea de Carlo Galli, quien afirma: “Lo político (...) que introduce la contingencia en cada idea (...) que hace de cada “valor” una máquina polémica (...) indeterminado objetivamente, lo “político” es determinado epocalmente” (Galli, 1996: 748).

4. Un ejemplo de la interpretación extrema o militarista es la de Richard Wolin (1992: 81-104). Jorge Dotti ofrece un excelente análisis de dos interpretaciones que van en esta dirección en el ámbito argentino (Dotti, 2000: 669-675). Por su parte, William Rasch sostiene que dichas interpretaciones tuvieron lugar, “debido a las inclinaciones conservadoras [de Carl Schmitt], a sus subsiguientes afiliaciones con el régimen nazi y al lenguaje enfático con el que justifica la distinción amigo-enemigo. Schmitt ha sido considerado, a menudo, como alguien que, beligerante y proto fascísticamente, equipara lo político con la guerra, como si fuera un profeta entusiasta de las cualidades generativas de la violencia. Es su supuesto existencialismo *lebensphilosophisch* en estas materias, su manifiesto decisionismo supuestamente irracional, lo que lleva a la condena por parte de algunos intérpretes” (Rasch, 2004: 11).

Referencias

- Bolsinger, E. (2001), *The autonomy of the political. Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*, Westport, Greenwood Press.
- Dotti, J. (2000), *Carl Schmitt en Argentina*, Rosario, HomoSapiens.
- Galli, C. (1996), *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino.
- Galli, C. (2008), *Lo sguardo di Giano*, Bologna, Il Mulino.
- Rasch, W. (2004), *Sovereignty and its discontents*, London, Birkbeck Law Press.
- Wolin, R. (1992), *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism*, New York, Columbia Univ. Press.

COLABORADORES

Nicolás E. Alles

es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Actualmente se desempeña como becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Es docente-investigador en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral. (Dir. electrónica: nicolas.alles@gmail.com)

Jorge R. De Miguel

es Doctor en Filosofía (Univ. Católica de Santa Fe, 2009), Diploma Superior en Ciencias Sociales, con Mención en Ciencia Política (FLACSO, 1991), Lic. en Relaciones Internacionales (UNR, 1982), Lic. en Ciencia Política (UNR, 1976), Profesor Titular (Univ. Nacionales de Rosario y del Litoral), Investigador Independiente del Consejo de Investigaciones de la Univ. Nacional de Rosario. Autor de *Visiones filosóficas de la democracia* (Rosario, AADIE, 2000) y de numerosos artículos y capítulos de libros publicados sobre filosofía política contemporánea, teoría democrática, ética de las relaciones internacionales, cultura política y pensamiento político argentino. Miembro de la Fundación ICALA, de la Red Internacional de Ética del Discurso y del Comité de Ética de la Investigación de la Univ. Nacional de Rosario. (Dir. electrónica: jrdemiguel51@gmail.com)

Augusto N. Dolfo

es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Sus principales áreas de estudio son, la teoría política moderna y contemporánea

desde un punto de vista histórico-conceptual. Sus investigaciones giran en torno a la teoría de la autoridad y la obligación política, con un particular interés por la tesis de la autonomía de lo político y su proyección en el pensamiento de Carl Schmitt y Nicolás Maquiavelo. (Dir. electrónica: augusto.n.dolfo@gmail.com)

Fernanda Flores

es estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral. Ha obtenido becas de iniciación a la investigación con los proyectos “Motivación e Internalismo en la ética de Richard Hare” (2015-2017) y “El debate realismo - antirrealismo moral: sus fundamentos epistemológicos e implicancias en la ética” (2017-2018). También ha participado en varios grupos de investigación de la UNL y actividades de divulgación filosófica. (Dir. electrónica: f.flores016@gmail.com)

Guillermo Lariguet

es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales (mención en Filosofía del Derecho) por la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Investigador Independiente del Conicet. Premio Konex al mérito en Ética. Miembro del Programa de Ética y Teoría Política de la Universidad Nacional de Córdoba. Vice-Director del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales: unidad ejecutora de doble dependencia (CONICET-UNC). (Dir. electrónica: gclariguet@gmail.com)

Roxana Prósperi

es Licenciada en Filosofía. Profesora Titular de Metodología de la Investigación y de Metodología de la Investigación de los Determinantes Sociales de la Salud (Fac. de Bioquímica y Cs. Biológicas, Univ. Nacional del Litoral). Profesora de Metodología de la Investigación en el Campo específico-Parte General y del Taller de Tesis (Mención Filosofía) (Doctorado en Humanidades, Fac. de Humanidades y Ciencias, UNL). Investigadora Cat. 3 en el Sistema Nacional de Incentivos. Integrante del Comité Provincial de Bioética, Min. de Salud de la Provincia de Santa Fe. (Dir. electrónica: rxprosperi@hotmail.com)

Presentación

"Erasmus - Revista para del diálogo intercultural" es una publicación científica internacional semestral que tiene por objetivo general hacer aportes para el estudio de los procesos de modernidad, posmodernidad y globalización.

El nombre de la revista hace referencia a Erasmo de Rotterdam (1467-1536), quien fue un pionero del humanismo en el primer tercio del siglo XVI y un incansable defensor de la paz, la tolerancia y la libertad de espíritu. Fue un propulsor del pensamiento claro, de la buena dicción y del obrar correcto. Defendió la autonomía y la libertad del hombre, no sólo en el ámbito de las cuestiones terrenales sino también en el ámbito religioso. Luchó para que este mundo fuera la patria de todos. El ICALA asume como propias las ideas centrales de este gran humanista.

Desde un punto de vista conceptual, la revista se apoya en una reflexión multidisciplinaria para el análisis y la discusión crítica de los desafíos económicos, sociales, políticos, éticos y religiosos que se presentan en el mundo contemporáneo. A través de análisis conceptuales, históricos y metodológicos, así como de contribuciones provenientes de las ciencias sociales y humanas y, no en última instancia, de la reflexión filosófica y teológica, la revista "Erasmus" pretende configurar de un modo relevante el discurso científico y los debates públicos, dando a conocer e incentivando la reflexión sobre la realidad histórica y cultural de América Latina y sus relaciones con otros ámbitos histórico-culturales.

"Erasmus - Revista para del diálogo intercultural" se edita en forma impresa desde el año 1999. A partir de 2016 aparece en formato digital.

La Fundación ICALA invita especialmente a los investigadores de las ciencias sociales y humanas a apoyar esta publicación mediante el envío de contribuciones.

Editor responsable: Dorando J. Michelini

Comité Editor y Secretaría ejecutiva: Marcelo Bonyuan, Celia Basconzuelo, Félix S. Ortiz, Graciana Pérez Zavala, Roberto Seiler, Sandra Senn - *Secretaría ejecutiva:* Santiago Peppino, Jutta Wester

Comité académico

Karl-Otto Apel (Universidad de Frankfurt, Alemania)

Adriana Arpini (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo)
Hugo Biagini (CONICET, UBA)
Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México)
Adela Cortina (Universidad de Valencia, España)
Jorge Raúl De Miguel (Universidad Nacional de Rosario)
Julio De Zan (CONICET, Universidad Nacional de Entre Ríos)
Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück, Alemania)
Graciela Fernández (Universidad Nacional de Mar del Plata)
Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba)
Ángel Garrido Maturano (CONICET, Universidad Nacional del Nordeste)
Peter Hünemann (Universidad de Tübingen, Alemania)
Matthias Kettner (Universidad de Witten-Herdecke, Alemania)
Salomón Lerner (Universidad Católica de Lima, Alemania)
Heinz Neuser (Universidad de Bielefeld, Alemania)
Víctor Pérez Valera (Universidad Iberoamericana, México)
María Luisa Pfeiffer (CONICET, UBA)
Juan C. Scannone (Universidad del Salvador)

Sólo en casos excepcionales se aceptarán contribuciones publicadas previamente. Los trabajos no deben estar sometidos simultáneamente a un proceso de revisión de otras publicaciones. Los trabajos sólo se publicarán cuando obtengan opiniones favorables de dos árbitros externos en un procedimiento de referato a ciegas.

La revista publica contribuciones escritas preferentemente en español; ocasionalmente pueden aceptarse trabajos en alemán, francés, inglés, italiano o portugués.

Los artículos contarán con una extensión de entre 5000 y 10000 palabras (inclusive notas y bibliografía). Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 1500 palabras, y de 3000 palabras en el caso de las reseñas críticas.

Las contribuciones deberán enviarse por correo electrónico a la siguiente dirección: dmichelini@arnet.com.ar

Con el envío de un trabajo, el autor expresa su conformidad con las normas editoriales y su compromiso con los principios básicos de la ética de la publicación científica.

Pautas para colaboraciones: [erasmus. Revista para el diálogo intercultural.](#)
[Condiciones para la publicación](#)

Formulario para evaluadores: [Formulario para Evaluadores](#)

Contacto: dmichelini (at) arnet.com.ar