

THOMSON REUTERS

LA LEY



Reglas, valores y sensibilidad

**Figuras de *una noche polar
de helada oscuridad y dureza***

**AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE DERECHO
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

Decana

Mónica Pinto

Vicedecano

Alberto J. Bueres

CONSEJO DIRECTIVO DE LA FACULTAD DE DERECHO

CLAUSTRO DE PROFESORES

Consejeros Titulares

Oscar Ameal / Beatriz Krom / Ernesto Marcer / Gonzalo Álvarez /
Marcelo Gebhardt / Adelina Loianno / Enrique Zuleta Puceiro / Lily Flah

Consejeros Suplentes

Alberto J. Bueres / Daniel R. Vítolo / Luis Mariano Genovesi / Martín Böhmer/
Raúl Gustavo Ferreyra / Mary Beloff / Marcelo E. Haissiner / Mario Ackerman

CLAUSTRO DE GRADUADOS

Consejeros Titulares

Leandro Ernesto Halperin / Mónica Balmaceda /
Pablo Andrés Yannibelli / Sebastián Alejandro Rey

Consejeros Suplentes

Gisela Candarle / Carlos Aguas / Aldo Claudio Gallotti /
Lisandro Mariano Teszkiewicz

CLAUSTRO DE ESTUDIANTES

Consejeros Titulares

Carlos Rodríguez / Juan Alfonsín /
Nicolás Font Cotillo / Joaquín Santos

Consejeros Suplentes

Agustina Malandra / Santiago Fernández Storani /
Leandro J. González / Matías Virginillo

Secretarios

Secretaria Académica: Silvia C. Nonna

Secretario de Administración: Carlos A. Bedini

Secretario de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil: Oscar M. Zoppi

Secretario de Investigación: Marcelo Alegre

Subsecretarios

Subsecretario Académico: Lucas Bettendorff

Subsecretario de Administración: Rodrigo Masini

Subsecretario Técnico en Administración: Daniel Díaz

**Subsecretario de Extensión Universitaria
y Bienestar Estudiantil:** Francisco Alfonsín

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

Directora: Mary Beloff

Subdirector: Sebastián Picasso

Secretario: Jonathan M. Brodsky

Reglas, valores y sensibilidad

Figuras de *una noche polar*
de helada oscuridad y dureza

Claudio Martyniuk



THOMSON REUTERS
LA LEY

Martyniuk, Claudio

Reglas valores y sensibilidad / Claudio Martyniuk. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Ley, 2017.

144 p. ; 24 x 17 cm.

ISBN 978-987-03-3368-5

1. Derecho. I. Título.

CDD 346

© Departamento de Publicaciones - Facultad de Derecho UBA, 2017
Av. Pte. Figueroa Alcorta 2263 (C1425CKB) Buenos Aires

© De esta edición, La Ley S.A.E. e I., 2017
Tucumán 1471 (C1050AACC) Buenos Aires
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Impreso en la Argentina

Todos los derechos reservados.

Ninguna parte de esta obra puede ser reproducida
o transmitida en cualquier forma o por cualquier medio
electrónico o mecánico, incluyendo fotocopiado, grabación
o cualquier otro sistema de archivo y recuperación
de información, sin el previo permiso por escrito del Editor y del autor.

Printed in Argentina

All rights reserved.

No part of this work may be reproduced
or transmitted in any form or by any means,
electronic or mechanical, including photocopying and recording
or by any information storage or retrieval system,
without permission in writing from the Publisher and the author.

Tirada: 360 ejemplares

ISBN 978-987-03-3368-5

SAP 42129022

ARGENTINA

ÍNDICE GENERAL

EXCURSO

CONTRA LA RENUNCIA ESCÉPTICA A ENCONTRAR UN SENTIDO AL MUNDO, LA RELIGIÓN DE DWORKIN

I. Sobre <i>Justicia para erizos</i> , de Ronald Dworkin (Buenos Aires, FCE. 2014; <i>Justice for Hedgehogs</i> , Cambridge, MA, Harvard UP, 2011) .	5
II. Sobre <i>Religion Without God</i> , de Ronald Dworkin (Cambridge, MA, Harvard U. P., 2013)	33
III. Otro sí. Otras voces, no	39

CONOCIMIENTO Y VALORACIÓN DEL DERECHO

NIHILISMO SIN APOCALIPSIS. ENTRE EL SILENCIO Y EL CLAMOR

EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA I. El pluralismo de Putnam: de Wittgenstein y Quine a Lévinas, contra Carnap y Habermas	45
EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA II. Análisis conceptual, criterio de demarcación y regla de reconocimiento (¡A las cosas! O Quine, a pesar de Kripke; y Weber, mientras Brian Leiter naturaliza sus análisis, enseña con responsabilidad)	63
EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA III. Ontologías y semánticas (Valores astillados, espejos anómalos, bautismos escolásticos)	73
EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA IV. Una ciencia juvenil del derecho, un naturalismo perspectivista (y el silencio atento, estético)	85

ADDENDA

Sobre <i>La interpretación de la ley</i> , de Enrique Marí (Buenos Aires, Eudeba, 2014)	93
Tajos en las líneas de las manos, espigas de libertad	99

Dios preserva a aquellos que gustan de las lecturas inútiles...

CHARLES BAUDELAIRE,
Los paraísos artificiales (1851)

Recordó los consejos de un insigne carador, sobre la importancia de rociar la lectura de determinados autores con sus vinos predilectos: Montaigne, verbigracia, con el “Chatou Eyquem” que usufructúa su apellido. Recordó que Montesquieu tenía dos bibliotecas: una de cubas y botellas cubiertas de telarañas, en donde maduraban sus “Graves”; y otra de códices e infolios, cubiertos de polvo, en donde maduró *El espíritu de las leyes*...

Al nombrar *El espíritu de las leyes*, un sacudón inopinado lo trajo a la realidad en que se hallaba:

—¡El espíritu de las leyes! ¿Qué espíritu las anima? ¿El espíritu del vino, el espíritu de la gula, el espíritu de las casta, el espíritu de la civilización burguesa...? ¿Qué tienen que ver las leyes con el estómago de determinados núcleos y el refinamiento de legisladores y juristas? ¿Estoy frente a una coincidencia o un símbolo?

Una rápida revista en la memoria habíale virtualizado una constatación curiosa: Grimond de la Reynière *Avocat au Parlement*... Brillat-Savarin, Consejero de la Corte de Casación..., Montaigne, magistrado de Burdeos... Montesquieu, austero presidente *perruque à marteaux*...

—Sí: el espíritu de las leyes consiste en la fuerza interior que defiende el privilegio de comer y beber exquisitamente... Los pobres no entenderán el espíritu de las leyes sino cuando, superadas las hambres tróficas, las hambres orgánicas, las hambres totales, sepan la delicia del *dinde aux truffes* y el encanto de la *fricassée de poulets*... Entonces la igualdad de los vientres repletos dibujará en ellos la curva de la felicidad. Y aquietadas las fiebres del ideal, el espíritu de las leyes gobernará por fin en una humanidad obesa...

Dijo las últimas palabras, borrosamente, *in decrescendo*, como sucede en los fonógrafos cuando les falta cuerda. Su voz estaba diluida en sueños. El tufo aún la condimentaba de asco.

Se durmió en el espíritu de las leyes como los justos en la paz del Señor.

Y tuvo una pesadilla atroz.

JUAN FILLOY, *¡Estafen!* (1932)

EXCURSO

**CONTRA LA RENUNCIA ESCÉPTICA A
ENCONTRAR UN SENTIDO AL MUNDO,
LA RELIGIÓN DE DWORKIN**

I.

SOBRE *JUSTICIA PARA ERIZOS*, DE RONALD DWORKIN (BUENOS AIRES, FCE. 2014; *JUSTICE FOR HEDGEHOGS*, CAMBRIDGE, MA, HARVARD UP, 2011)

Justicia, verdad y belleza son hermanas y aliadas. Con tres palabras tan bellas no es necesario buscar otras.

La justicia consiste en velar porque no se haga mal a los hombres. Se le hace mal a un ser humano cuando grita interiormente: “Por qué se me hace mal?” Muchas veces se erra al intentar darse cuenta de qué mal se sufre, quién lo inflige, por qué se inflige. Pero el grito es infalible.

El otro grito tan a menudo oído: “¿Por qué el otro tiene más que yo?” es relativo al derecho. Es necesario aprender a distinguir los dos gritos y acallar el segundo lo más que se pueda, con la menor brutalidad posible, con ayuda de un código, los tribunales ordinarios y la policía. Para formar espíritus capaces de resolver los problemas situados dentro de este dominio basta con la Facultad de Derecho.

Pero el grito: ¿Por qué me hacen mal?” plantea problemas completamente diferentes, para los cuales es indispensable el espíritu de verdad, de justicia y de amor.

SIMONE WEIL, “La persona y lo sagrado” (1942/43)

i. La unidad e independencia del valor, tal el *saber* del “erizo” Ronald Dworkin, que “el valor es una cosa grande”. Y en esa esfera RD parece reescribir el pensamiento de Weil:

Las verdades acerca del vivir bien y ser bueno y de lo que es bello no solo son coherentes entre sí sino que se respaldan mutuamente: lo que pensemos de una cualquiera de ellas debe estar, llegado el caso, plenamente a la altura de cualquier argumento que estimemos convincente sobre las restantes (p. 15).

Postula la dependencia de valores, credo y teoría, propuesta de modo de vivir y conjugación de una estrategia contra las voces escindidas, contra las técnicas del “zorro”. En esa red, reconoce que, en materia de igual-

dad, “las distribuciones políticamente neutrales no existen” (p. 16); diferencia dos direcciones de la libertad: a) *freedom*: “nuestra aptitud para hacer todo lo que queramos sin limitaciones impuestas por el gobierno”, y b) *liberty*: “parte de aquella que el gobierno haría mal en restringir” (p. 18); y sobre el derecho afirma que “es una rama de la moral política, que a su vez es una rama de la moral personal más general, y esta, a su turno, es una rama de una teoría aún más general de lo que es vivir bien” (p. 20). Construye, en base a una aproximación a valores una malla que reviste la esfera cuya existencia predica, buscando que la diversidad que ellos representan encaje *efectivamente*, excluyendo una teoría que se imponga como el lecho de Procusto, pero sosteniendo que “la integración es una concepción necesaria de la verdad” (p. 20). El hilo compartido, lo que hilvana serían conceptos que “funcionan como conceptos *interpretativos*. Los compartimos porque compartimos prácticas y experiencias sociales en los que estos conceptos aparecen” (p. 21). Forma de vida, se podría decir de lo compartido, pero estamos lejos del mundo filosófico de Wittgenstein. Sigue RD: “Damos por hecho que los conceptos describen valores, pero discrepamos, a veces en gran medida, acerca de cuáles son esos valores y cómo deberían expresarse”. Admite el interpretar prácticas de modo diferente, el sostener teorías distintas sobre cuáles son los valores que mejor justifican lo que se acepta como rasgos centrales o pragmáticos de esas prácticas. Esta estructura haría que los desacuerdos conceptuales sobre, por ejemplo, la libertad y la igualdad sean genuinos. También hace que sean desacuerdos de *valor* más que desacuerdos de hecho o desacuerdos sobre significados convencionales o de diccionario” (p. 21/22). Para defender el valor de un concepto político debemos recurrir a otros valores: “los conceptos políticos *deben* integrarse unos con otros” (p. 22). Habría, entonces, un abordaje holista de la “unidad del valor”, como lo refleja su propuesta de una teoría general de la interpretación:

Más allá de la política, interpretamos en muchos campos: la conversación, el derecho, la poesía, la religión, la historia, la sociología y la psicodinámica. ¿Podemos proponer una teoría general de la interpretación que sea válida para todos ellos? Si podemos, entenderemos mejor los estándares que deben regir nuestra interpretación de los conceptos distintivamente políticos. [...] Mi sugerencia es una teoría general basada en los valores. Los intérpretes tienen responsabilidades críticas, y la mejor interpretación de una ley, un poema o una época es la que mejor realiza esas responsabilidades en esa oportunidad (p. 22).

ii. ¿Pero cómo satisfacer genéricamente lo que se considere “mejor”, que permitiría cumplir con la “responsabilidad crítica” del intérprete? RD *cree* en la existencia de verdades objetivas sobre el valor (p. 23), actos “realmente” incorrectos e instituciones “realmente” injustas. El escepti-

cismo valorativo, para RD, es una equivocación para la vida privada y un lujo políticamente inadmisibile.

iii. Como si enfatizar la verdad de la creencia subjetiva la hiciera verdadera y objetiva, afirma: “No podemos defender una teoría de la justicia sin defender también, como parte de la misma empresa, una teoría de la objetividad moral. Es irresponsable tratar de hacerlo sin una teoría así” (p. 24). La “independencia metafísica del valor”, lo malo en sí, lo incorrecto absoluto y la obligación fundamental: ¿cómo llegar a Lévinas, o a Wittgenstein y Weil, sin arrojar la escalera racional a un abismo místico? Por momentos adopta una estrategia disolvente (así, ante la distinción metafísica entre realismo — antirrealismo se pregunta si acaso difieren, a partir de las dudas y análisis de Crispin Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1992, y Kit Fine, “The Question of Realism”, en *Philosopher’s Imprint*, vol. 1, núm. 2, junio de 2001, www.philosophersimprint.org/001001), y sus interrogantes —¿de dónde vienen los valores?, ¿están “ahí afuera”?— se dejan atrás en la respuesta —en este caso, sobre los valores, la respuesta de RD señala que están en conflicto, que son verdaderos por su “alegación sustantiva”, pero sin estar en correspondencia con un afuera—. RD, de este modo, por momentos busca esquivar etiquetas y encasillamientos. Pero no teme el uso de las etiquetas más desconcertantes, como “epistemología moral”:

Podríamos dar un nombre más imponente a una teoría de la responsabilidad: podríamos llamarla epistemología moral. No podemos estar, por ninguna vía causal, en contacto con la verdad moral. Pero sí podemos, no obstante, pensar bien o mal las cuestiones morales. Saber qué es un buen o un mal pensamiento es en sí mismo, claro está, una cuestión moral: una epistemología moral es una parte de la teoría moral sustantiva (p. 28).

iv. El razonamiento moral, sostiene RD, debe ser interpretativo: “Nuestros juicios morales son interpretaciones de conceptos morales básicos, y examinamos esas interpretaciones situándolas en un marco valorativo más amplio a fin de ver si encajan con las que consideramos las mejores concepciones de otros conceptos y son respaldadas por ellas” (p. 28). Esta empresa interpretativa se carga de paradojas. (Ver la crítica de Wifrid Sellars a una tesis similar, considerada adelante, en p. 79).

v. RD diferencia ética, estudio de cómo vivir bien, de moral, estudio de cómo debemos tratar a otras personas (p. 29). Por su parte, la responsabilidad por las acciones emprendidas gira en torno a una cuestión ética: “¿cuál es la índole de una vida bien vivida?” (p. 29). La responsabilidad de hacer algo de valor de cada vida propia, esta responsabilidad ética “es objetiva”: “reconocemos que debemos vivir bien”. Así, para RD, “nuestras diversas responsabilidades y obligaciones para con los otros emanan

de la responsabilidad que tenemos por nuestra propia vida” (p. 29). Esta afirmación parece situarlo en las antípodas de la tesis ética de Lévinas, mostrando a New York muy lejos de Jerusalem —acaso se disponga aún de Atenas para que funja como mediación—. (Por ejemplo, en “Los derechos humanos y los derechos del otro”, 1985, en Emmanuel Lévinas, *Fuera del sujeto*, Madrid, Caparrós Editores, 2002, Lévinas “afirma la responsabilidad del uno-para-el-otro, a través de la cual, *en lo concreto*, los derechos humanos se manifiestan a la conciencia como derecho del otro y del que debo responder. Manifestarse originariamente como derechos del otro hombre y como deber para un yo, como mis deberes en la fraternidad, he aquí la fenomenología de los derechos humanos. [...] Su deber respecto al otro que interpela su responsabilidad es una investidura de su propia libertad. En la responsabilidad que, como tal, es irrecusable e intransferible, yo estoy instaurado como no intercambiable: soy elegido como único e incomparable. Mi libertad y mis derechos antes de mostrarse en la contestación de la libertad y de los derechos del otro hombre se mostrarán precisamente en forma de responsabilidad, en la fraternidad humana. Responsabilidad inagotable, porque no podemos quedar en paz con el otro”, p. 140. El sentido del deber es *a priori*, como también lo es en la perspectiva de Simone Weil —ver *Echar raíces*, 1943, Madrid, Trotta, 1996—).

vi. RD asienta su ética de la dignidad en el valor adverbial: “Debemos encontrar el valor de vivir —el significado de la vida— en el vivir bien, así como encontramos valor en el hecho de amar, pintar, escribir, cantar o bucear bien” (p. 30). Y traza una conexión entre ética y moral: “Me apoyo sobre todo en la tesis de Immanuel Kant de que no podemos respetar adecuadamente nuestra humanidad a menos que respetemos la humanidad en otros” (p. 31). Desde el uno al otro, toma entonces la dirección opuesta a Lévinas, para quien ética equivale a ética del otro.

vii. Clasifica escepticismos a partir de (a) la distinción general entre cuestiones internas y cuestiones externas —“Cuando preguntamos si por fin se ha demostrado el teorema de Fermat, hacemos una pregunta interna de la matemática; al inquirir si en la actualidad es más alto que antes el porcentaje de estudiantes que estudian cálculo, hacemos una pregunta externa sobre la matemática” (p. 50)—, y (b) la distinción entre cuestiones “sustantivas” o “de primer orden” y “metacuestiones” o cuestiones “de segundo orden” —“La afirmación de que torturar bebés es inmoral es una afirmación sustantiva y de primer orden; la hipótesis de que esta opinión es casi universalmente compartida es una meta afirmación o afirmación de segundo orden” (p. 50)—. Así como señala que la misma idea de “metaética” es errónea, las distinciones entre escepticismos en las que se apoya resultan cuestionables y parecen destinadas a la disolución. ¿Acaso un

observador puede alcanzar un punto de vista “metaexterno”, o absoluto, para observar a las teorías que agrupa en su clasificación? Ese imaginario escepticismo externo, sobre el cual abajo se volverá, acaso atribuible a una divinidad, resulta de un experimento mental del autor que así monta, a medida, una tesis opuesta a la que defiende con el propósito de darle relieve a su punto de vista. Aun el más radical nihilista respira y se alimenta, se expresa y actúa, valora, piensa y decide, y todo sin salir del mundo. Por otra parte, la restante diferenciación replica, sin matices ni fecundaciones cruzadas, su punto de partida: la diferencia ontológica irredimible entre normatividad —donde se alojan las cuestiones “sustantivas” o de primer orden— y las “metacuestiones”, consideraciones históricas, sociológicas, psicológicas o cualquier otra remisión de corte naturalista que involucre valores y normas. Todo ello trae un aire de familia a los debates poco fructíferos entre historia interna y externa de la ciencia en la epistemología de la década de 1960, concentrada en la búsqueda de criterios de demarcación. En cualquier caso, utilizando esas dos navajas, RD afirma:

Alguien puede distanciarse de todo su arsenal de ideas morales y reflexionar sobre ellas en su conjunto. Puede hacer preguntas externas sobre sus valores morales o los de otras personas, en vez de hacer preguntas internas de valor moral. (...) El escepticismo interno con respecto a la moral es un juicio sustantivo de primer orden. Apela a juicios más abstractos sobre la moral a fin de negar la verdad de ciertos juicios más concretos o aplicados. El escepticismo externo, por el contrario, pretende apoyarse íntegramente en enunciados externos de segundo orden sobre la moral (p. 50).

viii. Dentro del escepticismo externo diferencia entre (a) el escepticismo del error y (b) el escepticismo del estatus: “Los escépticos del error sostienen que todos los juicios morales son falsos. [...] Los escépticos del estatus no están de acuerdo [...]: creen que es un error tratarlos [a los juicios morales] como descripciones, porque no describen nada [...] En consecuencia, no dicen, como sí lo hacen los escépticos del error, que la moral es una empresa mal concebida. Dicen que es una empresa malentendida” (pp. 50/1). Ante los escépticos del error admite que podrían ser calificados como escépticos internos globales, pero “como los escépticos internos se apoyan en la verdad de las afirmaciones morales sustantivas, solo pueden ser escépticos parciales del error. No hay escepticismo interno del estatus” (p. 53). La incertidumbre (“una posición por defecto”, p. 54) es diferente al escepticismo. Y reconoce que hay teorías externas sobre la moralidad, como las darwinianas, que no son escépticas.

ix. Interpreta el principio de Hume con un énfasis implícito en un dualismo que independiza la moral y otras dimensiones del valor de la concepción explicativa-causal que gobierna en las disciplinas físicas, tratando “el razonamiento moral como una forma de razonamiento inter-

pretativo” (p. 59). Entonces, ya en este punto, se interroga: “¿Qué hace que un juicio moral sea verdadero? ¿Cuándo se justifica que consideremos verdadero un juicio moral? Mi respuesta a la primera es que los juicios morales son verdaderos, cuando lo son, por obra de un argumento moral adecuado a favor de su verdad. Esta respuesta, claro está, suscita una nueva pregunta: ¿qué hace que un argumento moral sea adecuado? La respuesta debe ser: otro argumento moral a favor de su adecuación. Y así sucesivamente” (p. 57). A la deriva entre tautologías y autorreferencias, sostiene que “la coherencia es una condición necesaria pero no suficiente de la verdad” y que “lo que hace que un juicio moral verdadero es una alegación adecuada de su verdad” (58). No lejos de la epistemología luhmanniana, aunque sin el aparato bibliográfico de la tradición sistémico-funcional —y apuntando a metas radicalmente disímiles—, reconoce la “circularidad” de su razonamiento, “pero no más circular que la confianza que depositamos en parte de nuestra ciencia para que elabore una teoría del método científico destinada a verificar nuestra ciencia” (p. 58).

[S]olo podemos alcanzar la responsabilidad moral si apuntamos a la explicación más exhaustiva que podamos lograr de un sistema más amplio de valor en el cual figuren nuestras opiniones morales. Esa meta interpretativa proporciona la estructura del argumento adecuado. Define su responsabilidad moral. No garantiza que los argumentos que construimos de esa manera sean adecuados; no garantiza la verdad moral. Pero cuando consideramos adecuados nuestros argumentos, después de ese tipo de reflexión exhaustiva, nos habremos ganado el derecho a vivir sobre la base de ellos. ¿Qué nos impide, entonces, afirmar nuestra certeza de que son verdaderos? Solo nuestra sensación, confirmada por una vasta experiencia, de que quizá se encuentren mejores argumentos interpretativos. Debemos tener la precaución de respetar la distancia entre la responsabilidad y la verdad. Pero no podremos explicar esa distancia a menos que apelemos una vez más a la idea del buen y mejor argumento. No podemos escapar a la independencia de la moral, por más denodada que sea nuestra lucha. Cada esfuerzo que hacemos por encontrar una puerta trampa que nos saque de la moral confirma que aún no hemos entendido qué es la moral (p. 59).

x. Si no podemos justificar ningún *deber ser* del mundo partiendo de algún rasgo proposicional sobre el modo en que el mundo *es*, entonces que las afirmaciones morales se reafirmen en proposiciones morales. Sin que la verdad cause convicción moral —“La causa de las convicciones de la gente son sus historias personales, y no algún encuentro con la verdad moral” (p. 69), pero historias similares no explican diferendos morales—.

xi. ¿Qué es tener una razón? RD responde: “El concepto referido a tener una razón es un concepto interpretativo” (p. 73). ¿Cómo se vinculan razones y acciones? Se debería, para ello en esta perspectiva, construir

una estructura más amplia: “Esa estructura más amplia debe responder, entre otras, a la pregunta de por qué debería importarle a alguien lo que tiene razones para hacer” (p. 73). RD “ata la racionalidad a la ética”. Y la verdad —¿pero de qué trata esta “verdad moral”? ¿se diferencia de preferencias y creencias?, ¿arrastra toda verdad sosteniendo que “la verdad” siempre descansa en creencias?— ocupa un lugar clave. (Como se verá adelante, aunque disímiles, los análisis de H. Putnam y J. Habermas resultan más exhaustivos.) De hecho, la distancia de RD con el constructivismo de Rawls obedece a ese punto: para RD, Rawls entendía que “la verdad moral no tiene papel alguno que cumplir en la defensa de una teoría atractiva y detallada de la justicia política” (p. 90). Para RD, “sin el telón de fondo de una teoría moral que tomemos como verdadera, no podemos tener idea de qué idealización elegir” (p. 91). Requiere, entonces, denunciar los errores generalizados en la filosofía contemporánea: “La metaética se basa en error” (p. 92), afirma. También lo sería el “quietismo”, que se ha caracterizado a partir de la imposibilidad de brindar respuesta a cuestiones normativas del tipo de si los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos, considerando que no hay modo de adoptar una perspectiva externa, salir del pensamiento normativo para explicarlo (cfme. Nadeem Hussain y Nishi Shah, “Misunderstanding Metaethics”, en Russ Shafer-Landau (comp.), *Oxford Studies in Meta-Ethics*, vol 1, Nueva York, Oxford U.P., 2006, 268.) Para RD, esta postura “no es sino una evidencia más de que los filósofos no reconocen la plena independencia del valor” (p. 93). Esta generalización olvida, ciertamente, a Wittgenstein (también, más cerca, a Stanley Cavell, tal vez el filósofo contemporáneo que “mejor” ha interpretado la potencia constructiva y expresiva del escepticismo).

El escepticismo externo debería desaparecer del paisaje filosófico. Y no habría que lamentar su desaparición. Ya tenemos bastante de qué preocuparnos sin él. Queremos vivir bien y comportarnos decentemente; queremos que nuestras comunidades sean equitativas y buenas y nuestras leyes, sabias y justas. Estos objetivos son muy arduos, en parte porque los problemas en juego son complejos y desconcertantes y en parte porque con mucha frecuencia se interpone el egoísmo. Cuando se nos dice que las convicciones que nos afanamos en alcanzar, sean cuales fueren, no pueden en ningún caso ser verdaderas o falsas, ni objetivas, ni formar parte de lo que sabemos, o que solo son jugadas en un juego de lenguaje, o mero vapor de las turbinas de nuestras emociones, o solo proyectos experimentales que deberíamos probarnos para ver si damos la talla y cómo la pasamos, o simples invitaciones a pensamientos que acaso encontráramos divertidos, entretenidos o menos aburridos que nuestras maneras habituales de pensar, deberíamos replicar que todas estas observaciones son distracciones inútiles de los desafíos reales a nuestro alcance. No quiero decir que podamos ignorar el escepticismo moral. Al contrario. El genuino

escepticismo —el escepticismo interno— es mucho más preocupante que estas confusiones filosóficas (93).

xii. La independencia del valor implica: (i) que los hechos, aun de existir los hechos morales, no podrían explicar las convicciones de una persona; (ii) que la verdad moral no tiene impacto causal sobre nuestra mente, no causa creencias morales (p. 97); y (iii) que la verdad moral, más allá de su eventual dimensión física o mental, puede tener poder causal (p. 98). Implica, entonces, como se volverá a advertir, cierto rasgo sublime que rebasa los intentos de reducción teórica. A la vez que rechaza la existencia de una epistemología arquimedea, no excluye un cierto equilibrio reflexivo: “La epistemología abstracta y la creencia concreta deben ajustarse y apoyarse entre sí, y ninguna debe tener poder de veto sobre la otra” (p. 110). Pero el equilibrio se quiebra en favor de la creencia, principio y fin de la verdad.

En el principio y el final está la convicción. La lucha por la integridad está en el medio (p. 114).

xiii. Sobre el impacto de la *verdad moral* en la sensibilidad, que acercaría cierto *progreso moral*, afirma: “nos apoyamos finalmente en nuestra convicción y en la alegación moral que a nuestro entender la respalda” (pp. 115/6). Y aquí se muestra una vena existencialista que, además de las referencias a Kierkegaard y Sartre, bien podría haber sumado el pensamiento de Martin Heidegger, un *maestro de Alemania* que ha interpelado a estudiantes y lectores acerca de la responsabilidad de sus decisiones, algunas veces desde su adhesión al nazismo, lo cual explica los reparos al momento de considerarlo. RD considera un abismo:

La tesis de la independencia les deja la libertad de concluir (si eso es lo que les parece correcto) que nadie tiene jamás absolutamente ningún deber o responsabilidad moral. ¿Cómo podría haber una forma más profunda de escepticismo? (p. 129).

xiv. Tras la indicada mención a la inevitabilidad de cierta circularidad —reitera: “Siempre somos culpables de algún tipo de circularidad. No tengo manera alguna de testear la exactitud de mis convicciones morales salvo mediante el despliegue de más convicciones morales” (p. 130)—, también admite la dificultad de “demostrar” la superioridad de unas razones morales frente a otras, pero espera poder “convencer” al otro acerca de la responsabilidad que ha tenido en sus opiniones y actos; de aquí deriva la distinción entre la exactitud y la responsabilidad. ¿Demostración y persuasión o, por el contrario, creencia y retórica? (No *debería* olvidarse, pero tantos la omiten, entre ellos RD, la abrasadora tesis de Carlo Michelstaedter, *La persuasión y la retórica*, de 1910.)

xv. Sobre la virtud de la responsabilidad, y en lo que atañe al individuo, la sociedad y la filosofía, señala: “Nuestra responsabilidad moral nos exige convertir nuestras convicciones reflexivas en un filtro lo más denso y eficaz posible y, así, reivindicar tanta fuerza como podamos para la convicción dentro de la matriz causal más general de nuestra historia personal como un todo” (p. 140). Este rasgo socrático impulsa la búsqueda de “autenticidad en las convicciones que son coherentes entre sí” y “requiere que interpretemos críticamente las convicciones que al principio parecen más atractivas o naturales”, aunque con cierta pesadumbre realista reconoce “no tener la esperanza de construir un filtro de convicción denso, detallado, entrelazado y totalmente coherente, envuelto en nuestra voluntad, que sea eficaz sin excepción y nos aporte un resplandor constante de adecuación. Esta hazaña sería digna del hombre kantiano de voluntad perfectamente buena, y nadie es tan inteligente, imaginativo y bueno. Así, pues, debemos tratar la responsabilidad moral como una obra siempre en marcha: es responsable quien acepta la integridad y autenticidad morales como ideales apropiados y despliega un esfuerzo razonable en procura de alcanzarlas. En principio ese esfuerzo debe ser individual [...] Pero [...] la interpretación moral, como tantas otras cosas de gran importancia, es un asunto de formación social y también de división del trabajo” (pp. 140/141). Y sigue: “La filosofía moral puede ser ese modo de influir en las personas; puede hacerlas más responsables en cuanto individuos” (p. 142). Esta tarea filosófica, el aprecio por la autenticidad y la responsabilidad, podría pensarse como afín a las filosofías de Heidegger o Sartre, de Adorno y Habermas, Putnam o Lévinas. Concibe el centro de la filosofía moral kantiana, la capacidad de universalizar la máxima de nuestra conducta, como un test de responsabilidad, “porque brinda la coherencia demandada por aquella. También pone a prueba la autenticidad que la responsabilidad demanda: Kant dijo que debemos ser capaces tanto de querer como de imaginar la universalidad de una máxima” (p. 142). A la vez, considera falso que los filósofos tengan un sentido moral más preciso que la gente común, y afirma que “sus juicios concretos no son necesariamente más sensibles” (p. 143). ¿No resulta esta tesis —contraria a la excepcionalidad de la filosofía y expresada tras extensos rodeos— cercana a la presentada tantas veces por Wittgenstein o a la manifestada, entre otros filósofos contemporáneos, por Richard Rorty o Michel Foucault?

xvi. Admite que el papel causal de la convicción no puede ser exhaustivo y ni siquiera particularmente profundo: “Si nos remontamos lo suficiente en la cadena causal, comprobaremos que la cultura, la educación, los genes y tal vez hasta el autointerés desempeñan, en definitiva, prácticamente el mismo papel en la explicación del comportamiento de las personas sinceras e insinceras” (p. 144). De esto deriva la relevancia de

que la ruta causal atravesase un filtro de convicciones, procurando actuar por convicción moral en los tratos con otras personas, “porque eso es lo que exige el respeto por nosotros mismos. Y lo exige porque no podemos ser consistentes y tratar nuestra vida como objetivamente importante si no aceptamos que la vida de todos tiene la misma importancia objetiva. Podemos esperar —y esperamos— que otros acepten este principio fundamental de la humanidad. Este es, pensamos, la base de la civilización” (p. 145). He aquí un principio: el valor objetivo de la vida. De aquí, ente otras derivaciones, halla RD este mandato: “No podemos tratar a quienes discrepan de nosotros como forajidos morales” (p. 145); se debe respetar el desacuerdo, pero sobre bases de respeto y responsabilidad recíprocos.

xvii. La responsabilidad es crucial, ya que de ella depende la alegación de verdad —RD, más allá de sus interpretaciones de los debates filosóficos contemporáneos, parece adoptar una aproximación deflacionaria a la verdad en la cual la verdad de una proposición equivaldría a la alegación de la verdad de la proposición; el predicado “verdadero” sería así redundante—. Así presenta este delicado y opaco atributo que se pliega a la convicción, la creencia de lo que es verdadero, y que deja desguarnecido el carácter objetivo que por momentos alega RD como parte de su “epistemología moral”. La verdad, ya aquello que crispa los nervios, ¿acaso no sería antirrealista en el pensamiento filosófico de RD? “La verdad sobre la moral solo es lo que muestra la mejor alegación” (p. 156). Y afirma: “Como los juicios de valor no pueden ser meramente verdaderos, solo pueden ser verdaderos en virtud de una alegación” (p. 149). Y esa alegación debe contener juicios de valor adicionales; pero “tampoco ninguno de estos juicios de valor adicionales puede ser meramente verdadero” (p. 150), y así se ramifican las alegaciones en una trama de comunicaciones en la que implícitamente RD —que no cita a Luhmann— roza una visión como la de Niklas Luhmann, en la que la autorreferencia desenvuelve una función constructiva. La autorreferencia puede conducir, como en la obra de Luhmann, a cierta austeridad que, ante el muro del valor, calla en vez de predicar. Desde un escritorio neoyorkino, RD ha escrito: “La interpretación es por lo tanto interpretativa, así como la moral es moral, hasta el final” (p. 167). Desde lo alto, ve el *todo* del paisaje del valor, observa y describe el método ideal:

La circularidad, si la hay, es global en todo el dominio del valor. Ese es el método de la filosofía moral y política formal: el método del contrato social o del observador ideal, por ejemplo (p. 204).

xviii. RD enfatiza esta especie de *autopoiesis* de la esfera de los valores a partir de un gajo de la filosofía de Hume, abonando ese suelo con pensamientos que ponderan qué valorar y qué hacer con la vida propia y de los otros, en la ética, la moral, la política, el derecho y también el arte y hasta

el universo en su conjunto (todo lo cual es radicalmente ajeno al amplio universo teórico de Luhmann, parcelado en sistemas autopoieticos y, por parte de la perspectiva cognitiva, reticente a la imposición de fines o sentidos, absteniéndose la “ciencia de la sociedad” de brindar soluciones o prescribir “la mejor” interpretación ante los problemas sociales o existenciales, salvo cierto minimalismo que, como tantos de sus presupuestos, explicita sus rasgos paradójicos). Tal cápsula, esfera o mundo del deber guarda similitud esencialista con la metafísica kelseniana, pero difiere radicalmente de ella al hacer proliferar la discursividad fundamentalmente en los campos en los cuales Kelsen —como antes lo enseñó Wittgenstein— muestra silencio. Así, el jurista austríaco construyó una teorización *pura* del derecho positivo, depuración racional de hechos y valores (subjetivos), reconociendo la pertenencia del derecho positivo a la “esfera del deber ser” de un mundo escindido en naturaleza y cultura o sociedad; tal construcción que lleva adelante el científico del derecho parte de la categoría a priori de imputación, diferente a la de causalidad que ordena los fenómenos naturales, conforme esta epistemología neokantiana. En el límite del mundo, más allá de la naturaleza, más acá de la racionalidad, del lado del sujeto quedan los valores, allí —fermento oscuro, desgranar religioso, político, ético y estético, soledad compartida, escepticismo epistemológico, poética existencial—, ahí, entre la quietud y sus reversos, brota el grito de la justicia. Queda el silencio, ausente de propuesta, promesa y postulado proposicional. En la vacilación cortante, en el deshacimiento textual, la convicción puede hallar una morada poética.

Pronto, oh pronto empalidecerás,
Dejarás este bello mundo
Y serás olvidado.

Por eso, no debes preocuparte
Siempre es hoy, nunca es mañana;
El tiempo es ilusión.

No sueñes con cosas lejanas,
Así puedes tener dichas cercanas
¡Sólo lo que tú tomas es tuyo!

HAN KELSEN, “Carpe Diem”

xix. Interconectados e interdependientes, principios, ideas y argumentos conforman para RD una red de convicciones que puede vincular los más diferentes sectores del valor, desde lo correcto y virtuoso hasta lo bello, desde el éxito hasta el trato a los animales: el universo independiente del valor es ilimitado y puede “incluir un juicio estético además de un juicio moral”, como “podría una alegación en defensa de la manera

correcta de vivir incluir afirmaciones sobre la evolución natural del universo o la herencia biológica de los animales en los seres humanos”. RD añade: “No veo razones conceptuales o apriorísticas que se opongan a ello. Lo que consideramos como argumento a favor de una convicción moral es un asunto sustantivo: debemos esperar hasta ver qué conexiones entre diferentes sectores del valor parecen pertinentes y atractivas” (p. 151). Y concluye, quizás provocando desconcierto —al modo que lo haría un maestro zen—, o mostrando en una especie de dialéctica falibilista lo poco que se ha avanzado por este camino, con estas respuestas correctas, con la mejor interpretación: “Reinterpretamos constantemente nuestros conceptos a medida que los utilizamos” (p. 153).

xx. La responsabilidad emerge como la roca última, pero ella intenta pero nunca completa, encamina esfuerzos hacia la unidad, piensa RD, no hacia la fragmentación. ¿Cómo no dudar del “valor” de la proposición que dice: “Decidamos como decidamos, hemos dado un paso hacia una comprensión más integrada de nuestras responsabilidades morales” (p. 153)? No está justificado el ascenso, la escalera que lleve a él. Responsabilidad y convicción, y desde allí a la verdad y la práctica. No parece diferir de Simone Weil, y lo ejemplifica RD invocando fuentes griegas. Aunque su verbosidad lleve a las antípodas de Wittgenstein, RD podría compartir las últimas palabras del genial filósofo austríaco: *Dígame que mi vida fue maravillosa*.

xxi. ¿No sería propia del erizo la felicidad wittgensteiniana, aquella que brota de coincidencia entre voluntad y totalidad? Ese acoplamiento quizás también se reconozca en el holismo del erizo RD: “Todos los valores verdaderos forman una red interconectada”; y en esa red “cada una de nuestras convicciones sobre lo que es bueno, correcto o bello tiene algún papel a la hora de respaldar cada una de nuestras demás convicciones en cada uno de esos dominios de valor” (pp. 154/155). Tras convicciones en que se crea y que “encajen” con las restantes, sobre esa conjunción de fe y coherencia, RD pretende “describir un método, no una metafísica” (p. 155). Predica: “Cada uno de nosotros debe creer lo que responsablemente cree. Todos estamos en algún limbo, aunque no sea el mismo para todos” (p. 155). Desde RD se puede afirmar que es diferente el mundo de una persona responsable al mundo de una persona irresponsable. Y el peso de la responsabilidad es mayor que el de la felicidad y el de la verdad. Gravita en la órbita kantiana, no en la de Wittgenstein. Predica en el aula, como lo cuestionara Max Weber —pero Weber no consideró el caso del predicador de una ética de los principios cuyo principio básico fuera la responsabilidad—.

El valor de la filosofía moral depende más de su contribución a la responsabilidad que a la verdad (pp. 155/156).

xxii. ¿No contribuye más a la responsabilidad, como lo pensaron entre otros Richard Rorty y Martha Nussbaum, la literatura que la filosofía? La lectura del relato de RD es la interpretación de su texto, y aquí filosofía y literatura se emparentan. Pero el aire de familia se disuelve en algunos planos, y así como la similitud entre literatura y derecho acaba donde comienza la imposición de la violencia (la sanción sentenciada —Robert Cover—, o la violencia redentora —Walter Benjamin—, que entreteje a través de la estrella de la revolución la perspectiva mesiánica en la historia y la crítica, lo cual puede servir de introducción al complejo vínculo entre derecho, justicia y religión, que más adelante se considerará), las sensibilidades que se exponen y el trabajo de la distancia y la mimesis difieren en los abordajes teóricos y en las prácticas artísticas. Aún así, RD halla rasgos comunes entre juegos diversos que podrían abarcarse con un título: “comprensión”, que remite a otro modo de presentar el mismo dualismo que explora, cultiva e ilumina: tradición explicativa de las ciencias físico-matemáticas y tradición comprensiva —o hermenéutica o interpretativa— de las ciencias histórico-culturales, las formas clásicas de razón práctica —teología y derecho— y las producciones artísticas. Pero ahora ya el mundo del valor deviene en perspectiva o actitud, punto de vista o disposición capaz de atravesar los más diversos fenómenos, y aun ese oscilar y vacilar es capaz de rememorar el sentimiento de unidad de lo existente. Lejos de tal inalcanzable sublime, pero rebasando criterios y clases, se interpreta.

A medida que lee este texto, usted me interpreta. Los historiadores interpretan acontecimientos y épocas; los psicoanalistas, sueños; los sociólogos y antropólogos, sociedades y culturas; los abogados, documentos; los críticos, poemas, obras y cuadros; los sacerdotes y rabinos, textos sagrados, y los filósofos, conceptos discutidos. [...] Sostengo que todos estos géneros y tipos de interpretación comparten rasgos importantes que hacen apropiado tratarla como uno de los dos grandes dominios de la actividad intelectual, en un pie de igualdad a la ciencia en lo que es un dualismo abarcador de la comprensión (p. 158).

xxiii. La proliferación de referencias a Sartre en RD es sintomática: estamos condenados a ser responsables, parece decir RD. Y la responsabilidad se muestra en la interpretación: “El escepticismo interpretativo global debe ser interno: una afirmación dramáticamente ambiciosa que solo puede rescatar una teoría heroicamente ambiciosa. Este sorprendente paralelo entre la ambivalencia en la interpretación y en la convicción moral refuerza lo que sostuve [...]: que el razonamiento moral es interpretativo” (p. 162). Las visiones de la verdad, la epistemología, como en gran medida la filosofía en la mayoría de sus campos, hallan su determinación moral e interpretativa en la responsabilidad. Y la responsabilidad se articula con otros, se hace en el tejido social. Sobre la práctica del acuerdo

adopta una perspectiva que, a primera vista, parece no muy distante de la wittgensteiniana, sin embargo lo es a la luz de las lecturas que se han realizado de esa gran cuestión del “seguimiento de una regla”, introducida en *Investigaciones filosóficas*. RD señala que “el nivel de convergencia o divergencia que una comunidad interpretativa en particular exhibe en esos varios juicios determina si la interpretación prospera dentro de ella o se disipa en la mera diferencia” (p. 168); y, con un tono que podría considerarse, aquí sí, próximo al escepticismo wittgensteiniano, agrega que “solo descubrimos *ex post* cuánto y qué tipo de desacuerdo puede tolerarse: solo al juzgar si una práctica específica de acuerdo y desacuerdo sigue siendo fructífera o se empantana en un arenal argumentativo” (p. 168). (Detrás de estas consideraciones está la distancia de RD a la tesis hartiana sobre la práctica convergente que mostraría una regla de reconocimiento: el acento del norteamericano, sin asiento en un núcleo o roca en la que se converja —roca de la regla de reconocimiento del filósofo británico—, es interpretativo. Pero no podrá sugerirse sin más que en uno se tienda a la metafísica de Parménides al pensar el derecho que está siendo mediante un concepto, *el concepto de derecho* que es, y en otro se nade en las aguas de Heráclito, sin salida de la mutante corriente de la interpretación, sin aislamiento conceptual o material de un criterio o una molécula que sea derecho, *el concepto interpretativo de derecho*.) RD demanda una “interpretación colaborativa” —eco del presupuesto de “buena voluntad” en el que centra Hans-Georg Gadamer su abordaje de la hermenéutica—, solapada a otra de corte explicativa, en la que incluye los emprendimientos desmitificadores de los críticos del derecho.

xxiv. Ante las objeciones de W. Quine y D. Davidson —éste, que cita RD en p. 189, afirma que: “La totalidad de las evidencias al alcance del intérprete no determina ninguna teoría única de la verdad para un hablante dado [...], porque ninguna evidencia posible puede limitar las teorías aceptables a una sola” —, insiste en que “en la interpretación hay algo más que ajuste”. Diferencia incertidumbre e indeterminación, considerando excepcional a la indeterminación (“...tal vez haya entonces poca indeterminación en el sentido en que la veía Quine. Quizás no nos enfrentemos con frecuencia a interpretaciones igualmente buenas que ‘no guarden unas con otras ningún tipo posible de equivalencia’”, señala RD, p. 189), y afirma: “Solo tendríamos derecho a la muy fuerte conclusión positiva de esta última si descubriéramos alguna razón positiva para suponer que no hay nada que escoger entre traducciones divergentes, dada la vasta gama de propósitos a los que una interpretación debe servir. De hecho, diferentes traductores han llegado a un alto grado de uniformidad al enfrentar desafíos reales en materia de traducción radical; esto podría sugerir que la indeterminación, en cuanto se diferencia de la incertidumbre, es poco

habitual. Pensaríamos de otra manera, desde luego, si supusiéramos que en este tipo de interpretación el éxito solo significa ajustarse a los hechos relativos al comportamiento en bruto” (p. 188). Este punto de vista implica un grado de universalismo que se acerca al defendido por Gadamer y también al promovido por Jürgen Habermas contra diferentes estilos de relativismo —principalmente contra algunas lecturas relativistas de Wittgenstein—; contra el acento relativista derivado de la inconmensurabilidad de los paradigmas en la primera versión del clásico de Thomas S. Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas* (1962); contra la deconstrucción de Jacques Derrida; y contra el pluralismo de configuraciones epistémicas de Michel Foucault. Por otra parte, y sin referencia a las importantes elaboraciones sobre la interpretación que realizara Nelson Goodman a partir de *Languages of Arts* (1968), RD prioriza la “explicación del valor”, lo que caracteriza como “nuestra convicción de la verdad frente a toda la complejidad, la controversia y la inefabilidad” (p. 191), por sobre otras concepciones de la crítica: “Muchas de ellas subordinan todo presunto genio autoral a algo muy distinto: a la obra de arte juzgada por sí misma, como huérfana u *objet trouvé*; a las oportunidades de sorpresa brindadas a un lector contemporáneo, o a la instrucción moral o la conciencia social o política de una nueva era. La autoridad del autor sube y baja, muere y renace al ritmo de los cambios de la opinión sobre el objetivo de la interpretación” (pp. 190/1). En su perspectiva, si los intérpretes “han llegado a pensar que una interpretación de algo es la mejor, también pueden razonablemente pensar que esa interpretación cumple con el test de lo que define el éxito en la empresa, aun cuando no puedan enunciar ese test con mucho o ningún detalle. De modo que pueden pensar que hay una verdad objetiva en la interpretación. Pero solo, claro está, si creen que hay una verdad objetiva en el valor” (pp. 191/2). RD no duda de sus creencias. ¿Pero acaso se podría creer en la duda del mismo modo que se cree en la certeza? RD no sigue las reflexiones de Wittgenstein, sutiles sobre el seguimiento de una regla y la interpretación, *sobre la certeza* y la duda. Y RD es claro:

A mi juicio, comprender significa interpretar (p. 192).

xxv. Otro modo de presentación, por parte de RD, del dualismo crucial: ciencia e interpretación, que tendrían propósitos diferentes (p. 193): en la ciencia difieren la verdad —hallar la verdad de algo es una meta intrínseca— y el propósito —puede ser práctico o teórico, asociados al éxito o a la belleza, reconociendo la relevancia de valores epistémicos y estéticos como la simplicidad y la elegancia (remite, junto a otras referencias, a la compilación de Judith Wechsler *On Aesthetics in Science*, Cambridge, MA, MIT Press, 1981; hay versión en castellano: *Sobre la estética en la ciencia*, México, FCE, 1982)—. En la interpretación las metas justificativas e intrín-

secas se fusionan: “Los intérpretes hacen o simplemente tienen supuestos sobre estos propósitos y los valores que los respaldan, y estos supuestos, aunque a menudo no articulados ni reconocidos, son determinantes de qué afirmaciones interpretativas aceptar y cuáles rechazar” (p. 194).

xxvi. Debería recordarse la distinción de Karl Popper entre pro y anti naturalistas, formulada en su famoso *Miseria del historicismo* (1957), y la perspectiva dualista de RD tendría allí una clara localización crítica. No es claro si el dualismo que RD defiende se limita a una índole metodológica —como podría derivarse de la mención a la “gran distinción entre dos tipos de investigación: lo que algunos filósofos han llamado explicación y comprensión” (p. 192)— o, como parece sostenerse en una más voluminosa línea de alegaciones, su “versión” de la distinción tiene rasgos sustantivos, presupuestos ontológicos y epistemológicos, lo cual volcaría la distinción a las agitadas aguas del esencialismo. Mientras afirma para “la ciencia” una noción de verdad enunciativa, en el mundo interpretativo la verdad aparece en “una red”, en una estructura “ubicuamente holística”: “Al contrario de lo que sucede con las afirmaciones científicas, las afirmaciones interpretativas no pueden ser meramente verdaderas: solo pueden ser verdaderas en virtud de una justificación interpretativa que se base en un complejo de valores, ninguno de los cuales puede tampoco ser meramente verdadero” (p. 194). En esta aproximación enuncia para la esfera de la interpretación una consecuencia afirmada por Paul Feyerabend —claro que tampoco resulta mencionado— para el discurso científico, concebido en términos post empirista y holista: “La red enfrenta el desafío de la convicción en su conjunto; si se cambia una sola brizna, el resultado puede ser sísmico en el plano local” (p. 195). No olvida que Quine (en “Dos dogmas del empirismo”) ya sostuvo una postura holista para la ciencia, desde la cual ella se enfrenta al tribunal de la experiencia en su conjunto y no punto a punto, pero a esta tesis le resta papel práctico, la reduce a perspectiva académica y pasiva, excepcional. RD considera acotados los diferendos científicos; en cambio, para él “las cosas son muy distintas en la interpretación: es probable que los críticos literarios o abogados constitucionalistas cuyos valores difieren de manera llamativa en algún aspecto pertinente estén en desacuerdo en una gama muy amplia de convicciones interpretativas. [...] En la interpretación el holismo no es pasivo: es muy activo” (p. 196). Sin terreno firme, “aun cuando nuestras conclusiones interpretativas parecen ineludibles, aun cuando pensemos que realmente no hay nada más que pensar, todavía nos ronda la inefabilidad de esa convicción” (p. 197). Falibilismo, y otro eco, tampoco tematizado por RD, es la teoría de los paradigmas de Kuhn y las discusiones acerca del estatuto de las ciencias sociales (ver, por ejemplo, el artículo de William Sullivan y Paul Rabinow “El giro interpretativo”, en Jean Du-

vignaud, *Sociología del conocimiento*, México DF. FCE, 1982). Ante el desasosiego, el fundamento parece hallarlo en la carencia: “Aquello de que carece la interpretación es exactamente lo que da a la ciencia sensación de solidez” (p. 196). La confianza en que hay una verdad por conquistar y que las metas justificatorias sean irrelevantes para la verdad —ambas consideraciones se las atribuye a la ciencia, concebida con “carácter lineal”— no se presentan en el campo de la interpretación: “Cuando ninguna verdad puede ser mera verdad, esa comodidad desaparece” (p. 196).

xxviii. Nunca desaparece el nihilismo. RD disipa la radicalidad de una perspectiva que parece, desde su mirada, tan externa y absoluta como el punto de vista de dios —la disipa, aunque vuelve a ella en casi todos sus libros de madurez, como si le resultara imprescindible para la arquitectura de sus textos—, y queda —como en la famosa imagen de la nave de Otto Neurath que debemos reparar al navegar— el escepticismo “interno”. Ante la duda de la solidez de toda alegación interpretativa: “No podemos escapar a la sensación de que nuestras convicciones interpretativas son insustanciales y contingentes [...] No hay un experimento que deba conciliar nuestras certezas dispares. Aun así, y pese a todo ello, no nos invade el nihilismo sino la incertidumbre. Si quieren más —si quieren el quietismo de un escepticismo interpretativo—, deben argumentar por ello, y sus argumentos serán tan insustanciales, tan controvertidos, tan inconvincentes para los otros como los argumentos positivos que ustedes encuentran ahora insatisfactorios. Así que —una vez más— todo depende en definitiva de lo que ustedes piensen real y responsablemente. No porque el hecho de pensarlo lo torne correcto, sino porque, al pensar lo correcto, lo piensan *correctamente*” (p. 197).

xxix. Hay una *poiesis* en la interpretación valorativa que podría, salvando la omisión, encuadrarse en *La institución imaginaria de la sociedad (Fábula)* (1975), de Cornelius Castoriadis. Así, afirma RD: “Hay una gran variedad de conceptos morales que son el producto de una elaboración colectiva: los conceptos, por ejemplo, de razonabilidad, honestidad, confiabilidad, engaño y brutalidad, así como los conceptos políticos especiales de legitimidad, justicia, libertad, igualdad, democracia y derecho. Desarrollamos nuestra personalidad moral cuando interpretamos qué es ser honesto, razonable o cruel, qué acciones de gobierno son legítimas o cuándo se ha transgredido el Estado de derecho. En la interpretación conceptual, la distinción entre autor e intérprete desaparece: hemos creado juntos lo que juntos y cada uno por su lado interpretamos. Gran parte de la larga historia de la filosofía es una historia de interpretación conceptual. Los filósofos interpretan los conceptos que estudian de manera mucho más autoconsciente y profesional, pero también contribuyen a crear lo que interpretan” (p. 198).

xxx. Clasifica los conceptos. Unos son los criterios —y “la identidad de nuestros criterios hace que el desacuerdo sea genuino cuando lo es” (p. 200)—, pero “si tratamos todos nuestros conceptos como criterios no podemos explicar el modo en que hacen posible el acuerdo y el desacuerdo”. Otros conceptos serían de “clase natural” —“cosas que tienen una identidad fija en la naturaleza, como un compuesto químico o una especie animal” (p. 200)—. Aunque reconoce que “debemos aceptar lo señalado por Wittgenstein: que los conceptos son herramientas y que tenemos diferentes tipos de estas en nuestra caja de herramientas conceptuales” (p. 201), parece abandonarlo al dar cuenta del tercer tipo de conceptos: los interpretativos. En estos no existe acuerdo sobre su carácter preciso, pero sí habría, según RD, coincidencia suficiente sobre “instancias paradigmáticas del concepto y casos paradigmáticos de reacciones apropiadas a ellos” (p. 202), lo cual permitiría que el discurso interpretativo sea asertórico. Y esto a pesar de que “el hecho de compartir un concepto interpretativo es compatible con diferencias muy grandes y completamente irreconciliables de opinión sobre los ejemplos. También es compatible con el hecho de que algunas personas que comparten el ejemplo nieguen rotundamente que este exprese valor alguno” (pp. 202/3). Parece difícil no advertir la inescrutabilidad de la referencia en esta proposición, aunque RD afirme lo opuesto.

xxxi. Realiza otra vuelta de tuerca sobre la verdad. Si los conceptos morales son de tipo interpretativo, RD considera erróneo que se pueda proveer un “análisis” de la justicia, la libertad, la moral, el coraje o el derecho que sea neutral en cuanto al valor; y afirma que la “metaética” es un proyecto mal concebido. Para RD, en el campo del valor “los juicios interpretativos pueden ser verdaderos” (p. 216), aunque sus condiciones de verdad difieren de las propias de las afirmaciones científicas. Ante visiones deflacionarias para las cuales “la verdad es una idea que no puede definirse” —remite a Donald Davidson, “The Structure and Content of Truth”, The Dewey Lectures, 1989, en *Journal of Philosophy*, vol. 87, n. 6, 1990 (en castellano: “Estructura y contenido de la verdad”, en María José Frápolli y Juan Antonio Nicolás Martín, compiladores, *Teorías de la verdad en el siglo xx*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 145-206)—, ante la ausencia de “procedimientos decisorios para responder a las preguntas”, y aunque “cabría pensar que la verdad misma sigue siendo criterial”, impulsa “reformular las diferentes teorías de la verdad propuestas por los filósofos y tratarlas como afirmaciones interpretativas” (p. 217). Siguiendo a Bernard Williams (*Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, Barcelona, Tusquets, 2006), entrelaza el valor de verdad con valores de la veracidad: exactitud, responsabilidad, sinceridad, autenticidad; también lo entrelaza con conceptos como el de realidad, los de creencia, investi-

gación, indagación, aserción, argumento, cognición, proposición, enunciado, oración: esa red de conceptos y prácticas muestra “la totalidad de la familia de conceptos de verdad” (p. 218). Esto implica descartar una teoría de la verdad “monolítica” que “parece ajustarse bien a la ciencia, y declarando luego que la moral, por ejemplo, no es apta para la verdad porque de acuerdo con dicha teoría no lo es” (p. 220). En el ámbito del valor, “para estudiar la verdad como un concepto interpretativo de vasto alcance quizá bastara con prestar atención a sus diversos paradigmas en diferentes dominios, sin ninguna formulación abstracta general” (p. 221), pero requiere “una concepción sustantiva de la indagación” (p. 542). Esta proposición acaso despierte un aire de familia a la genealogía nietzscheana-foucaultiana; pero parece irreconciliable con el nominalismo y el escepticismo ante las ideas generales, las verdades venidas del cielo y la creencia en alguna buena voluntad —o su reverso, u otra esencia— predicada como *Ser* del ser humano —nominalismo y escepticismo tampoco sustituyen tal *Ser* por la *Nada*, lo cual haría ciertamente previsible el etiquetamiento clasificatorio que le depararía su eventual consideración desde la perspectiva desarrollada por RD—.

xxxii. Ante los *conceptos interpretativos*, “para explicar el acuerdo y el desacuerdo en los distintos casos, no buscamos los criterios compartidos de aplicación, sino que suponemos prácticas compartidas en las que figuran esos conceptos” (p. 226), desde esta perspectiva wittgensteiniana nuevamente recurre a Sir Bernard Williams y diferencia dos familias de conceptos morales, una diferencia no polar sino de grado: conceptos ligeros, como las ideas de corrección e incorrección moral y de lo que se debe o no se debe hacer, “vehículos muy abstractos de encomio o desdoro que pueden asociarse a una gama casi ilimitada de acciones o estados de cosas. De casi todas las acciones humanas podemos inteligiblemente decir que, desde el punto de vista moral, son obligatorias o incorrectas. Los conceptos morales densos, por su parte, mezclan el elogio o el desdoro que proponen con descripciones fácticas más concretas. ‘Valiente,’ ‘generosos,’ ‘cruel’ y ‘confiable son conceptos densos: cada uno de ellos elogia o condena un tipo particular de comportamiento, al tiempo que lo describe” (pp. 226/7).

xxxiii. Unidad del valor, desde el dualismo de Hume y aprehendiendo el gajo —el mismo que queda en susurros o bajo el silencio en la epistemología neopositivista— con la poética hermenéutica, los enlaces interpretativos de RD también anudan tradiciones filosóficas desencontradas, un rasgo que ha echado raíces en la filosofía pragmatista norteamericana. Se integra, a través de su peculiar aproximación, a un extenso debate sobre la proposición de David Hume:

I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions *is* and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought* or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought* or *ought not* expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason.

DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature* (1739),
Oxford, Oxford UP, 2005, p. 302

(No puedo pasar por alto [...] una observación que puede quizá ser de alguna importancia. En todo sistema de moral que hasta ahora he encontrado he advertido siempre que el autor procede durante un lapso de tiempo según la manera ordinaria de razonar, y establece el ser de Dios o hace observaciones sobre asuntos humanos; cuando de repente me sorprende hallar que en vez de las cópulas ordinarias de las proposiciones *es* y *no es* me encuentro que ninguna proposición está conectada más que con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible; pero es de suma importancia hasta el final. Al expresar este *debe* o *no debe* alguna nueva relación o afirmación, es necesario que se observe y explique; y a la par que se dé alguna razón por lo que parece del todo inconcebible, cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella. Pero como de ordinario los autores no hacen uso de esta precaución, me permito advertírselo a los lectores; y estoy seguro que esta pequeña llamada de atención subvertiría todos los sistemas de moral corrientes, y veríamos que la distinción entre vicio y virtud no está fundada meramente en relaciones de objetos ni es percibida por la razón.

DAVID HUME, *Tratado de la Naturaleza Humana*,
Madrid, Orbis, 1981)

xxxiv. Enrique Dussel, en "Algunas reflexiones sobre la 'falacia naturalista'. (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?)" en *Diánoia*, Año XLVI, Núm. 46, mayo 2001, responsabiliza a los partidarios del positivismo lógico el haber localizado la fa-

lacia naturalista en el pasaje de Hume, lo que causó la confusión de dos problemas distintos. Dussel afirma que lo que Hume encuentra inconcebible “no es que no pueda ser válido ese ‘pasaje’ de un nivel a otro, sino que no se haya ‘de hecho e históricamente’ tomado conciencia explícita del problema (que no se lo haya pensado hasta ese momento)” (p. 67). Para A. MacIntyre (“Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, *The Philosophical Review*, 68, No. 4, 1959, Duke University Press, p. 451-468 <http://www.jstor.org/stable/2182491>), si Hume afirmara la imposibilidad de derivar proposiciones prescriptivas de proposiciones descriptivas, entonces se estaría contradiciendo, pues él mismo estaría realizando lo que considera imposible, pasando de hacer “observaciones sobre asuntos humanos” a concluir proposiciones de deber. ¿Acaso la calificación del pasaje del ser al deber ser como inconcebible haya sido una ironía de Hume?

xxxv. Entre paréntesis, la falacia naturalista tendría un aire de familia con dos falacias estéticas: (i) la falacia mimética, que concibe al arte como imitación de la naturaleza o de la realidad; y (ii) la falacia romántica, que le asigna al arte la potencia de sanar las heridas del mundo. Roland Barthes, reflexionando sobre la literatura, se acerca a esa independencia del valor remarcada por RD con una variante de aliento wittgensteiniano y adorniano, al señalar que la literatura, “el esplendor permanente del lenguaje”, “permite escuchar a la lengua fuera del poder” (“Lección inaugural de la cátedra de semiología lingüística del Collège de France, pronunciada el 7 de enero de 1977”). Literatura, acaso también filosofía; algunas filosofías atentas a lo sublime. Lejos de autonomía del valor, el naturalismo de Spinoza, Nietzsche y Foucault —expresado, por ejemplo, en la aproximación al castigo como sujeción de los cuerpos a la malla de relaciones de poder que configura al orden social—. De retorno a las antípodas del naturalismo, otra perspectiva que advierte la imposibilidad de reducir lo mítico a la facticidad, lo sagrado a la fuerza física, la ley a la naturaleza, se pueda hallar en la obra de George Bataille —acaso los laberínticos pensamientos de Lacan y Derrida, con sus diferendos, puedan presentarse también como pertenecientes a este linaje—. Por otra parte, no dejaría de ser una formulación foucaultiana del “principio de Hume” la siguiente:

No utilicéis el pensamiento para atribuirle a una práctica política un valor de verdad.

MICHEL FOUCAULT, *Dichos y escritos*

xxxvi. Desde un juego de lenguaje que se autonomiza y esencializa, desde una actitud reflexiva y también afectiva, existencial, RD no halla razones para cuestionar el “principio de Hume” ya que interpreta que se puede extender y cultivar intensamente la racionalidad en la esfera de lo debido. Y no sigue el camino que basa la ética en el mero seguir deseos

o intereses, “otra aplicación del principio de Hume” (p. 241), sino otro de rasgos kantianos —y parecería, en matices, disentir de los presupuestos más político-filosóficos de lectura de Kant que realizara J. Rawls, hallando RD una perspectiva sobre la interpretación que bien puede pensarse sostenida en un entramado forjado por la *Crítica de la razón práctica* y la cada vez más fundamental *Crítica del juicio*, cuyo valor para la filosofía política señalara Hannah Arendt y que para la epistemología depara lecciones singulares en el campo arado por trabajos comprensivos— para enunciar lo que *deberíamos* tomar como meta: el valor independiente de la bondad de una vida.

La importancia objetiva es independiente del gusto, la creencia o el deseo y, en consecuencia, de cualquier relación emocional específica, incluida la que se base en la identidad. Como no hay partículas de valor metafísicas, el valor objetivo no puede ser un hecho desnudo: debe haber alguna alegación que plantear en su defensa (p. 316).

xxxvii. Este kantismo lo acerca al pensamiento de Jürgen Habermas, aunque RD no lo cite. Tampoco hay referencias a Hans Kelsen, quien articuló su teoría en un entramado de las filosofías de Hume y Kant, el neokantismo y el positivismo. Pero mientras en Habermas su programa rebasa la “falacia naturalista”, en la obra kelseniana de entreguerras el dualismo ser-deber ser configura el espacio de una epistemología en la que “el valor objetivo” se limita a lo impuesto por las normas positivas y nada más se puede alegar desde la filosofía y la ciencia sobre los valores, ajenos a “la pureza”. La razón, en esta esfera infinita de los valores trazada por RD cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguno, palpita por su corazón ético.

El significado y el valor de una obra de arte dependen, en efecto, de las razones apropiadas para evaluarla e interpretarla. Creo que el arte, como la moral, se conecta con el núcleo ético (p. 253).

xxxviii. La “pauta que conecta” (Bateson), la “palanca interpretativa” la encuentra RD, con eco a Simone Weil, “en las ideas hermanas y conectadas del autorrespeto y la autenticidad” (p. 254). La dignidad requiere de ambas dimensiones. Tomar en serio la propia vida, para que no sea una oportunidad desperdiciada; identificar lo que representa un éxito, teniendo “la responsabilidad personal de crear esa vida por medio de un relato o un estilo coherentes que él mismo avale” (p. 254). La autenticidad “exige que reconozcamos que algunos actos representan una traición a nosotros mismos”. (A. Badiou, en su *Ética*, 1993, hace de la fidelidad un pilar, por cierto muy cuestionado. Paul Ricoeur, que ha remarcado la desproporción entre la justicia y el amor, aunque también ha lanzado “un puente entre la poética del amor y la regla de la justicia, entre el himno

y la regla formal” —en *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós Editores, 1993, p. 26—, y que si bien es citado en varias oportunidades por RD, queda opacado al abordarse los conceptos de persona e identidad narrativa, omitiéndose distinciones como mismidad e ipseidad, estima de sí, solicitud del otro e identidad narrativa de las instituciones; RD también omite de sus extensas tematizaciones al amor y al erotismo. Aunque con cierto apresuramiento, Kierkegaard y Nietzsche aparecen en esta obra de RD, quizás sorpresivamente, para indagar el sentido personal del carácter y la autenticidad; y también RD apela a J.P. Sartre.) Y así identifica “el contenido de la moral: “los actos son incorrectos si insultan la dignidad de otros” (p. 255), para lo cual diferencia el “respeto de reconocimiento” del “respeto de apreciación”, siguiendo a Stephen Darwall.

xxxix. Bajo esa “sed de conexión”, considera los “temperamento religiosos” con ayuda de Thomas Nagel, quien pone a la vida en relación al universo desprendiendo tres posibles posturas: una que desestima la cuestión; otra —humanista— que trata cada vida individual como un episodio de la especie humana o de la historia de la vida; y una tercera que sitúa la vida humana como parte de la evolución natural del universo (p. 268). ¿Cómo el reconocimiento especialmente de esta última postura puede cambiar nuestro modo de vivir? Ya están aquí presentes los ecos de Spinoza, que serán más visibles en *Religion without God*, el libro póstumo de RD, y nuevamente la consideración de Nietzsche, quien “en la lectura de Nagel hacía hincapié en una consecuencia aún más dramática: nos exhortaba a reemplazar los valores convencionales por otros, como el poder, que reflejan mejor nuestra herencia animal y, por lo tanto, identifican mejor nuestro lugar en la evolución. Los filósofos morales que especulan sobre la naturaleza humana muestran la misma sed de conexión. Ningún hecho relacionado con nuestra forma de ser —con el fenómeno natural de la compasión humana, por ejemplo— pueden por sí mismo dar origen a ninguna conclusión sobre cómo deberíamos vivir. Pero la ética de la relevancia puede proponer un vínculo. Si la naturaleza humana existe, el vivir deliberadamente de manera tal que se la exprese es entonces otra vía de conexión con nuestra situación, otra manera de no caer en una vida arbitraria” (p. 269). Más que contra el monismo *cósmico*, contra la determinación física, el dualismo de RD independiza el valor.

¿Por qué debe el valor depender de la física? (p. 270)

xl. Simone Weil, al priorizar la perspectiva impersonal para abordar lo ético-estético-religioso-político-epistemológico, desmiente la opinión de Thomas Nagel que considera que lo impersonal hace desaparecer la convicción en la responsabilidad y la libertad personal y no sería apropiado para considerar cuestiones éticas o referidas al mundo de valor —pero sí

científicas-explicativas y reflejaría una disposición a “aceptarnos” desde afuera (Nagel, *Una visión de ningún lugar*, Madrid, FCE, 1996)—. Peter Strawson, en *Libertad y resentimiento y otros ensayos* (Barcelona, Paidós, 1995), considera que el problema de la responsabilidad surge dentro de un relato de motivos y reacciones. Nagel señala que no hay modo de impedir el deslizamiento de la crítica interna a la crítica externa. ¿Acaso se logren conjugar perspectivas tan diferentes como la personal y la impersonal, la débil y la exigente o *santa*? Por parte de RD, en las derivas de su “epistemología moral”, los principios causal y el basado en la capacidad “son de carácter ético, no físico, biológico o metafísico” (p. 286).

La responsabilidad es una asunto ético o moral: se asocia a las decisiones finales, sean estas o no causalmente efectivas (p. 287).

xli. Aparece, entonces, la cuestión de la dependencia causal y del ejercicio de cierto control de la causalidad, pero “no podemos ejercer nuestras creencias sobre el mundo mediante un acto de libre albedrío. Al contrario, esperamos que ellas estén determinadas por el modo de ser del mundo. Tampoco podemos elegir sin más nuestros valores: nuestros gustos, preferencias, convicciones, lealtades y el resto de nuestra personalidad normativa” (p. 290). Pero si las convicciones morales no tienen por causa la verdad moral, la hipótesis del impacto causal deviene falsa para RD. De ser verdadera esa hipótesis, las convicciones serían causadas por algo exterior a las personas —el hecho moral—, y no por su voluntad; de ser falsa, la explicación causal de las convicciones debe recurrir a la historia personal: genes, cultura, familia, y también las leyes de la física y la química y la historia del universo. Y esto más aún ante gustos, deseos y preferencias: “no podemos crearlos de la nada mediante un acto de la voluntad. Sí, hasta cierto punto la gente es capaz de influir en sus preferencias y convicciones [...] Pero solo lo hacemos porque tenemos otras convicciones, preferencias o gustos que no hemos elegido. [...] Estos esfuerzos en pos de la integridad responden a aspiraciones aún más profundas que tampoco creamos por ningún acto de voluntad” (p. 291).

El hecho de que no podamos elegir sin más qué creer o querer hace que el principio de control causal sea ética y moralmente ocioso. Si soy racional, elijo directamente tal como son mis deseos y creencias; en ese sentido, mi decisión tiene como causa factores que están más allá de mi control, aun cuando tenga libre albedrío. ¿Por qué habría de considerármese entonces más responsable si tuve el poder de actuar irresponsablemente, esto es, en contra de mis creencias, convicciones y preferencias? Recuérdesse que el principio causal se propone como una interpretación del principio más abstracto de que la gente solo es pasible de censura o elogio cuando está en control de su comportamiento. Quien actúa de manera irracional no tiene ese control y, por lo tanto, parece perverso destacar que una persona no controla nada a menos que tenga la facultad de perder el control. Sería

lo mismo que decir que una sociedad no es libre si no permite a sus integrantes venderse como esclavos (p. 291).

xlii. Ser responsable, al menos en aspectos mentales cruciales. Galen Strawson (“The Impossibility of Mental Responsibility”, *Philosophical Studies*, 75, 1994, pp. 5-24) afirma que como no podemos ser responsables de nuestro modo de ser en esos aspectos la responsabilidad es una ilusión, sea verdadero o no el determinismo. Comenta RD: “Si la clave de la responsabilidad de juicio es el control causal, no somos responsables, salvo que podamos elegir libremente las creencias y preferencias que son los componentes de nuestras decisiones, así como las decisiones mismas. [...] Deberíamos concluir, antes bien, que el principio del control causal es falso. Somos responsables (si lo somos) porque es el modo en que son las cosas el que fija al menos en gran parte lo que creemos. No podríamos ser responsables si lo que creyéramos dependiera sin más de nosotros mismos; si pudiéramos decidir caprichosamente por nuestra propia cuenta qué creencias van a arraigarse en nuestra mente. Tampoco seríamos responsables si pudiésemos elegir libremente qué convicciones adoptar o qué preferencias suscribir. En ese caso, ninguna de las elecciones que hiciéramos tendría fundamento. Si adujéramos una razón para nuestra elección, no haríamos más que suscitar un nuevo interrogante sobre la justificación —¿por qué elegimos ese deseo o esa convicción en particular?— y así sucesivamente hacia atrás, hasta el infinito. Para ser capaces de acción racional debemos precisamente *tener* convicciones y gustos últimos, que no podamos abandonar por decreto. El principio de control causal termina una vez más no por definir sino por socavar las condiciones de la responsabilidad” (p. 292). Para RD, “no hay argumentos *a favor* del principio causal”, ya que se trata de “un principio ético o moral, de modo que cualquier argumento en su favor debe ser interpretativo. No se lo deduce de ningún descubrimiento científico o metafísico [...] Solo puede encontrar apoyo en otros principios morales o éticos. Pero ninguno de ellos lo respalda. [...] No podemos encontrar ninguna explicación moral o ética que indique por qué, si algunos actos son causados por circunstancias externas y otros no, un agente debe ser responsable de los segundos pero no de los primeros. Tampoco que indique por qué importa que una decisión final sea incausada por fuerzas externas cuando todos los factores que conforman cualquier decisión racional —las creencias y los valores en los cuales esta se basa— tienen por causa evidente dichas fuerzas. El principio también está en contradicción con las prácticas que nos permiten elogiar o censurar a las personas que son psicológicamente incapaces de actuar de otra manera. Tampoco el sistema corriente de la responsabilidad que hemos identificado presupone, contra lo que presumen muchos filósofos, el principio causal. Al contrario, este no puede explicar los rasgos cardinales de aquel. De modo que no rechazamos el

control causal porque, aunque cuente con el respaldo de los mejores argumentos, no podemos creer en él. Lo rechazamos porque ningún argumento lo respalda” (p 297/8). Para RD, el principio causal es tan solo una ilusión.

xlili. RD explora el principio del control basado en la capacidad, sin supuesto causal último. Aun sin que sepamos que las decisiones tomadas sean inevitables, se puede mejorar o empeorar el dominio de la vida; se puede y trata, para RD, de “de vivir nuestra vida y tratar de vivirla bien” (p. 300). Más allá del linaje remoto de nuestras decisiones, importa el carácter de lo que hagamos; la integridad no sería menos crucial. (Aquello que Nietzsche llama “estilo”, en RD sería “carácter”: “somos responsables de nuestro carácter [...] Las discapacidades y los accidentes son diferentes precisamente porque no reflejan el carácter”, p. 300.) Partiendo de la capacidad cognitiva de formar creencias verdaderas sobre el mundo físico y los estados mentales de las otras personas, y de la capacidad reguladora que, puede interpretarse, sirve a ciertos deseos y convicciones a la luz de las creencias de una persona, RD se inclina por este principio de capacidad en desmedro del causal.

xliv. Kantianamente evalúa la responsabilidad de actos cometidos por personas afectadas por situaciones de pobreza: “También es objeto de controversias el interrogante de si una persona nacida en un gueto de pobreza es menos responsable por un comportamiento antisocial que quienes provienen de entornos privilegiados. Esa persona no sufre ninguna incapacidad relevante” (p. 310). Pero RD considera que el argumento en favor de una reducción de la responsabilidad debe fundarse en la justicia y no en la capacidad: “Las personas que viven en guetos de pobreza en naciones ricas han sido despojadas de oportunidades y recursos a los que tienen derecho. Pero quienes viven en una época o un espacio de relativa privación que no es culpa de nadie no pueden alegar una menor responsabilidad de juicio por nada hasta que se llegara a un milenio de riqueza y sofisticación cultural. La pobreza que podría considerarse acaso reductora de la responsabilidad de juicio es solo pobreza injusta. Y por eso, quienes niegan la injusticia también niegan la reducción” (p. 311).

xliv. *La interpretación convoca a la historia, pero la historia no fija la interpretación* (p. 426).

La pobreza de las reflexiones históricas, la ausencia de artefactos, procedimientos, funciones y prácticas, la abstracción de la materialidad de los dispositivos jurídicos, incluidas las subjetividades que se conforman en esa malla y las teorizaciones que se articulan, y además la desatención de la excepcionalidad en el derecho y la condición paradigmática del campo de concentración en la política contemporánea —fenómenos

que también *deberían* atenderse al considerarse la problemática de la indeterminación en el mundo jurídico—, lo llevan a reproducir de manera ampliada aquella división de tareas trazada por Weber y Kelsen entre la sociología y la teoría general del derecho, ya que la epistemología *moral*, o teoría *general* de la interpretación, que impulsa RD pretende abarcar el conjunto de la esfera normativa, incluyendo arte y religión, identidad personal y autenticidad, la justicia, la política y también lo sublime de la naturaleza. Tanto en las obras de arte como en las prácticas sociales, para RD la interpretación se focaliza en el propósito y no en la causa. Y dichos propósitos son fundamentalmente los del intérprete, más que los del autor. (Tal intérprete condensaría aquello que queda del sujeto kantiano del conocimiento: devaluada su facultad de constitución, portando mínimos atributos, su actividad básica es interpretativa. Pero esta acotación, leída en clave nietzscheana, bajo el torbellino de la historia, llevaría la tesis de RD al desierto del nihilismo.) Así, en su visión de la *interpretación constructiva*, se atribuye un propósito a un objeto o a una práctica con el fin de hacer en cualquiera de ellas *el mejor ejemplar posible de la forma o el género al cual se considera que ese objeto o género pertenece*. Dicha interpretación debe cuidar rasgos tales como la identidad, la coherencia y la integridad; además de tales aspectos formales, debe también considerarse la dimensión substantiva de valor artístico. Ajustarse a la práctica y mostrar un punto de valor, estas son las coordenadas del test de ponderación de la interpretación que RD monta para la esfera valorativa, en la cual se diferencian —y también entretejen— valores estéticos, morales y políticos.

xlvi. Sobre *El concepto de derecho* (1961), de H.L.A. Hart, señala: “Cuando escribió ese libro, en Oxford, la descripción predominante del análisis entre los filósofos oxonienses suponía que este consiste en revelar las ocultas prácticas discursivas convergentes de los usuarios corrientes del lenguaje. Pero no hay prácticas convergentes. El concepto doctrinal del derecho solo puede entenderse como un concepto interpretativo [...] De modo que defender un análisis de ese concepto interpretativo solo puede significar defender una teoría controvertida de la moral política. Un análisis del concepto debe suponer desde el inicio una conexión íntima entre derecho y moral [...] Cualquier teoría del derecho, entendida de esta forma interpretativa, será inevitablemente controvertida” (p. 490).

xlvii. Entre paréntesis, Carlos Nino, en *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del Derecho* (Buenos Aires, SXXI, 2014), escrito en 1992, poco antes de su fallecimiento, luego de enumerar conceptos del derecho de tipo (i) descriptivo “realista”; (ii) descriptivo “sistemático”; (iii) descriptivo “institucional”; (iv) normativo; (v) mixto; (vi) nor-

mativo hipotético, señala que “no existe un concepto de derecho que sea verdadero, en tanto los demás son falsos” (p. 44). Y sostiene que “el discurso jurídico no es un discurso insular sino que está inmerso en un discurso justificatorio más amplio” (p. 74). Tras insistir en la incompletitud del derecho, traza la conexión entre este y la moral: “Sea como fuese que se resuelva la cuestión de fondo —si la validez de las normas debe apoyarse exclusivamente en la legitimidad democrática o si deben pesar también otros valores, como la seguridad jurídica—. Esta discusión desde la perspectiva interna confirma lo que se observaba desde el punto de vista externo de que la adopción de ciertas normas legitimando autoridades que prescriben normas jurídicas está esencialmente sometida a discusión crítica. Ello muestra la inclusión del discurso jurídico en un discurso justificatorio más amplio” (p. 71). Defiende la posición de que “el discurso moral de la modernidad tiene un carácter *imperialista* que impide la subsistencia de discursos justificatorios insulares” (p. 82). Por razones, entonces, históricas y filosóficas, rechaza programas insulares y considera incumplible la exigencia epistemológica kelseniana de doble pureza, referida a valores y a hechos. Con afinidad a las tesis de RD, afirma: “También la dimensión interpretativa del discurso jurídico forma parte del discurso práctico más amplio. Si hacemos abstracción de tales valoraciones y concebimos al discurso jurídico como insular, los materiales jurídicos se presentan como ‘cajas negras,’ absolutamente compatibles con cualquier acción o decisión” (p. 102). (Como se ha hecho habitual de un tiempo a esta parte, también Nino muestra una semejanza entre el derecho y el arte, en particular entrelaza política y democracia mediante la imagen de la actividad musical: en una obra orquestal, un músico expresa su propia concepción estética, pero limitado por la ejecución en una orquesta, para que ella sea armoniosa, p. 138). Así, y siguiendo a RD, se estaría en el derecho ante una obra colectiva, una obra de constituyentes, legisladores, jueces, etc., en la que cada contribución aparece condicionada por la evolución de las prácticas sociales y por los aportes futuros de nuevos ponentes (p. 140). Desde esta perspectiva, Nino concluye que la teoría del derecho debería “abandonar toda pretensión de neutralidad valorativa y dejar de lado métodos espurios de ocultamiento de opciones valorativas bajo la apariencia de análisis conceptuales o descriptivos. Pero, por cierto, debería tener en cuenta el valor de las prácticas sociales y de los consensos democráticos, tanto para justificar ciertos materiales, como para interpretarlos” (p. 198). Desde una provincia de la epistemología *moral* de RD, Nino reivindica el valor epistémico de la *democracia* (tesis que podría cotejarse con las exploraciones intelectuales de Paul Feyerabend en *Science in a Free Society*, de 1978, además de las contenidas en el ya mencionado programa teórico-político de C. Castoriadis).

II.

SOBRE *RELIGION WITHOUT GOD*, DE RONALD DWORKIN (CAMBRIDGE, MA, HARVARD U. P., 2013)

i. *Religion Without God* es el último libro de RD, publicado tras su muerte, el 14 de febrero de 2013. Desde el rechazo a la distinción entre personas con y sin religión, se aproxima a quienes no creen en un dios personal, pero que sin embargo mantienen creencias sobre el universo y sentimientos ante él que remiten a uno de los conceptos más relevantes de la estética romántica: lo sublime. Halla un hilo entre esta postura, en la que el mundo aparece como uno, y la de Albert Einstein —Einstein y Kelsen, uno en la famosa carta que escribió tras la muerte de un amigo, otro en la poesía ya citada, dicen que *el tiempo es tan solo una ilusión*— y Percy Shelley, quien al *método de conocimiento por los abismos* lo llama poesía. Hay un fondo en estas consideraciones en que se hallan, más allá de las referencias de RD, Spinoza y Wittgenstein —este último expresó: “No cómo sea el mundo es lo místico sino que sea”, *Tractatus*, 6.44—, quizás Wittgenstein sea, aunque una primera mirada pudiera sugerir lo contrario, más afín a RD que el primero, para quien dios y naturaleza se declaran coextensibles (*Deus, sive Natura*). Pero el pulso los aleja. RD quiebra con una cordillera de libros y artículos el silencio de Wittgenstein sobre la dimensión del valor, la cual rebasa el discurso científico. Desde el dualismo se hallaría un punto, cima o sima, que deja la posibilidad de contemplar el cosmos como uno. En Einstein es clave la fe en la unidad del universo para su programa de investigación, el cual no admite el pluralismo, la contingencia y la indeterminación trazadas por la interpretación mayoritaria de la física cuántica para el mundo subatómico. (Son equivalentes en su rechazo a la indeterminación, Einstein en la física, Dworkin principalmente en el derecho.) Lo sublime y lo bello también operan en el mundo de la ciencia. Simetría, elegancia y simplicidad aparecen como valores de la tradición científica y llegan a Einstein desde los héroes de la revolución científica moderna, aunque se los pueda remitir a los albores la cultura occidental —acaso más allá de la Grecia arcaica, en Egipto se presume que Pitágoras halló la fe en un orden que trasciende las percepciones y que se configura en proporciones matemáticas, ele-

gantes y bellas—. Las cualidades estéticas se manifiestan en la ciencia, como ya fuera señalado, pero más aún en la actitud religiosa. Esa sensibilidad hace que la destrucción de vidas humanas y de la diversidad y riqueza de la naturaleza sea entendida como un sacrilegio. Ya Heidegger, cuya religiosidad —aun si se lo tacha de nihilista— ha sido inocultable, en “La pregunta por la técnica” (1953) clamaba contra el poner provocante, contra la imposición que sería la esencia de la técnica moderna, contra ese dispositivo *monstruoso*.

ii. Desde la independencia de los valores, la necesidad del universo y, como tercer rasgo, lo sublime de la naturaleza, reverencia: un giro hacia la sensibilidad religiosa —claro, religión sin dios—, esa tradición de Spinoza pero sin Spinoza, ya que él, tan admirado por Nietzsche, fue naturalista en ética y concibió al mundo más allá del bien y del mal, y a la moral edificada sin bases objetivas. Pero los atributos que le asigna Spinoza a la naturaleza los extiende RD a la moralidad. Por ejemplo, la crueldad es, de esta manera, *necesariamente* injustificable. Independencia y necesidad de la esfera moral son tesis a contracorriente —contra el naturalismo y el posmodernismo, contra el relativismo cultural y el antiobjetivismo—. Lo mismo ocurre con la predicación de integridad, un principio que remite a un todo, a lo unificado. RD sostiene un monismo moral sobre su intenso pluralismo político propio de la tradición liberal. (De Isaiah Berlin a RD, el nihilismo, sea del romanticismo de J. G. Hamann, el “Mago del Norte”, de los clásicos de la literatura rusa que tanto impactaron a Nietzsche y lo impulsaron a ponderar la relevancia del nihilismo, o de las variedades de realismo jurídico en las escuelas de derecho norteamericanas del siglo XX —¿acaso el nihilismo del difuso *Critical Legal Studies* no se ha reconocido también por la estética punk de algunos de miembros?—, ha fungido como el mayor de los peligros en el montaje de relatos justificatorios de la filosofía política liberal. Lo que no parece hacer más que dar cuenta del proseguir de la trama de desencantamiento del mundo, con el consiguiente desencantamiento existencial, bajo un *mal-de-ojo* teórico, desde los llamativos anteojos de esta aristocracia académica, aparece encarnando el *mal radical*. La partida de los erizos que acompañan el pensar dejan cierto vacío y pesar, melancolía por las aventuras intelectuales audaces que no se sucederán, incógnita por el porvenir de la nobleza universitaria, nostalgia de las ceremonias y liturgias, de los rituales consagatorios de los grandes maestros, de las cátedras de autor/autoridad democrática, duelo por búsquedas inconclusas y logros erosionados, por pérdidas, siempre por pérdidas que deparan consuelos religiosos y críticas a la religión. Por fin, el escepticismo externo —o nihilismo— podría hallar una morada, un abordaje tal vez más adecuado, siempre dentro del estimulante

universo intelectual de RD, y lo sería como actitud religiosa, sublime sí, pero con un contenido opuesto a la sacralidad y beatitud de todo; quizás como teología radicalmente negativa; o tal vez como aquella actitud religiosa que Nietzsche asociaba al nihilismo oriental; o —¿por qué no?— como la práctica que se desenvuelve en aquellos y estos espacios estrechos en los que crecen las limitaciones y en los que, en base a depuraciones ascéticas, se experimenta y explora una hermenéutica disipativa —Michel Foucault y Peter Sloterdijk han hallado huellas de prácticas así concebidas, o por lo menos muy similares, en la historia de la filosofía y de las religiones—.)

iii. RD analiza la jurisprudencia desarrollada por la Corte Suprema de los Estados Unidos en materia de objeción de conciencia y libre ejercicio de la religión. En ella, el ateísmo y el humanismo secular han sido considerados dentro de la nómina de convicciones religiosas. Y el repudio a la guerra de Vietnam acompañó el reconocimiento de la objeción de conciencia como causal para eximir a los jóvenes del reclutamiento obligatorio.

iv. Esta espiritualidad o sensibilidad, esa fe en cierto valor trascendental y objetivo en el universo, un valor que no es ni un fenómeno natural ni una reacción subjetiva a los fenómenos naturales, sería el núcleo de lo religioso. Claro, “religión”, en este libro de RD, su última palabra, también se concibe como un concepto interpretativo. Rechaza fanatismos y extremismos, de una u otra religión, y de cualquiera de sus oponentes. Desde allí, RD discute las tesis del libro de Richard Dawkins *The God Delusion* (2006) y formula el desafío de separar a dios de la religión: el punto de vista religioso no requiere concebir a una persona sobrenatural. Sí demanda atemperar las batallas religiosas distinguiendo las cuestiones científicas de las cuestiones de valor, haciéndole justicia a la historia de la ciencia, el mejor relato acerca del desenvolvimiento de la especie humana, pero priorizando el significado *objetivo* de la vida humana y su importancia. Esta parte valorativa del mundo no depende de la existencia de dios o de la historia. El intento persigue, desde la filosofía, atemperar odios y violencias, curar heridas. Podría decirse también, saltando de RD a Spinoza y Wittgenstein: *sub specie aeternitatis* se persigue la paz en el pensamiento.

v. Esta actitud religiosa presupone la realidad independiente de los valores. Y esto, para RD, implica que la vida humana tiene sentido o relevancia objetiva —sostiene esto en sus dos últimos libros, reiterando también la responsabilidad de uno ante sí mismo por la realización de la buena vida, tanto como la responsabilidad hacia los otros, que gozan en sí de la misma importancia—. También considera que la actitud religiosa tiene

implicancia en el modo de considerar la naturaleza: la naturaleza es, en sí misma, sublime. Esta afirmación muestra cierto linaje romántico en la perspectiva de RD —lo sublime es una categoría central en la conformación de la estética, a partir del redescubrimiento de la obra de Longino y la tensión que traza Edmund Burke entre lo sublime y lo bello, y luego fundamentalmente por las reflexiones kantianas, en las cuales, por dar un ejemplo de su fecundidad, se apoyó J.F. Lyotard para aproximarse a Auschwitz—. Cada ser viviente humano integra la naturaleza —tenemos existencia física y duración, y la naturaleza brinda espacio y nutre la vida física—. Con otra dimensión, biográfica, la conciencia sobre uno mismo muestra a la existencia humana como hacedora de su vida. Estas coordenadas —el sentido intrínseco de la vida y la condición sublime de la naturaleza— brindan el paradigma de la actitud religiosa. Sin encantar ni desencantar el misterio, RD explora la “metafísica de los valores”. La actitud religiosa rechaza el naturalismo —una metafísica en la que nada sería real, en la reconstrucción de RD, excepto lo estudiado por las ciencias naturales, incluida la psicología; y algunos naturalistas serían nihilistas para él, aquellos que afirman que los valores son tan solo ilusiones—. La actitud religiosa insiste en el fundamental divorcio entre el mundo del valor y la facticidad de la historia natural —que incluye el abordaje naturalista de los fenómenos psicológicos—, reafirmando la total independencia del valor. En esta esfera, RD parecería reconocer una objetividad de los valores sin correlato externo capaz de proporcionar verificaciones, ni tampoco un consenso capaz de asignar lo bueno y lo malo. En el desacuerdo no se desvanecería la objetividad sino que, muy por el contrario, quedaría presente el sesgo interpretativo de los conceptos en la esfera del valor. Más allá de esa interpretación, ¿acaso no se cree en las ciencias naturales y las matemáticas como se cree desde la actitud religiosa?

vi. RD se apoya en las sugerencias de Rudolf Otto (*Lo santo*, 1917) sobre la religión y “lo numinoso”, acerca de la experiencia numinosa, ese profundo sentimiento de misterio y sacralidad de la vida, para tantear el borde de lo místico. Y reafirma la importancia del “principio de Hume”, acaso la piedra sobre la que se asienta la creencia en que todo no es el mundo gobernado por las leyes naturales y que, desde ese atrio no fisicalista, puede afirmarse la objetividad y verdad de la proposición que denuncia la crueldad. Ese encuentro con lo absoluto lo pone cerca de H. Putnam, quien se aproximó al pensamiento de Lévinas, más allá de la omisión de RD a estas afinidades. El aire de familia lo muestran ambos títulos: *Ethics without Ontology* de Hilary Putnam (2004), donde —como se observa más adelante— Putnam recepta la tesis de Emmanuel Lévinas de abordar a la ética sin ontología, reconociendo obligaciones fundamentales e incondicionales, y *Religion without God*, libro en el

cual Dworkin adopta una perspectiva reductiva de la ontología religiosa, prescindiendo de dios. Desde la moralidad y religiosidad ateístas se confrontan, una vez más en los análisis de RD, los límites de los proyectos reduccionistas del naturalismo, pero al costo de hallar la unidad en lo sublime, rebasando así la escisión facticidad / normatividad, y ello aunque persista la autonomía esencializada de la esfera de los valores en la cual se entretejen kantiana e interpretativamente el polo del yo —ética, para RD— y el polo de los otros —moral, derecho, política—. También de Kant, de su *Crítica del juicio*, parte la consideración más honda de lo sublime: el concepto de inadecuación entre conceptos y representaciones de fenómenos y construcciones que los rebasan. Quizás, así, desde lo sublime, se entienda que para Dworkin el derecho rebase las normas y la justicia rebase el derecho, tanto como la religión rebase los diversos teísmos y la actitud estética no se limite a las diversas disciplinas artísticas. ¿Pero no sería ya este, quizás ejercicio de falibilismo hermenéutico, una perspectiva cercana a la que concibe la justicia como interpelación, deconstrucción o negación sinfín del derecho, crítica tanto del derecho positivo como del conocimiento jurídico? Apenas una interpretación emergente del perspectivismo de F. Nietzsche, el filósofo que aprendió de Spinoza la naturalización de la dimensión normativa, pero —salvado de las verdades del mundo por el arte— sin el extremo de disolver el discurso normativo en las arenas del desierto que sigue avanzando en nuestro presente —el nihilismo ha fungido de límite para RD, al modo de la intolerancia en la filosofía política popperiana, mostrando incompreensión hacia una actitud estética, filosófica, política, ética y religiosa plural y densa, y también denegando la significación histórica de la aniquilación, aquello fáctico que reduce seres y valores a variables, a equis—. Pero si el arte “salvó” a Nietzsche, la “integridad” de lo sublime normativo, con la gravedad (responsabilidad) y la gracia (libertad), hizo lo propio en RD. Pero ello no es muy claro ya, cuando RD es el nombre bajo el cual se reúne un conjunto de textos interpretados. Y hasta pareciera que la teoría general de la interpretación que predicara, reconociendo su integridad, conduce —más que a reducir incertidumbres— a la indeterminación, quedando la “repuesta correcta” y “la mejor interpretación” apenas como interpretaciones de aquellos que las interpretan como “las mejores interpretaciones”, en la circularidad que él concibiera tan virtuosamente. Resuena su interpretación que apela a la responsabilidad: “Sé responsable”, tal respuesta es la correcta para RD; Kant seguramente aprobaría el juicio. Querer e imaginar, conocer y orientar libremente la voluntad, ser con los otros, mejorar en esa red, hallar y tender a “lo mejor”: las lecciones del maestro RD condensadas en libros intensos, en intentos de abrazar lo sublime. El cielo estrellado por encima, la ley moral dentro de sí, en el medio de lo sublime perseguido por RD se hallan sus

dos últimos libros, intelectualmente estimulantes, ejemplarmente vastos e intensos, cálidamente abrazadores, íntegros; en ellos también:

En el principio y el final está la convicción. La lucha por la integridad está en el medio.

III.

OTRO SÍ. OTRAS VOCES, NO

La hermenéutica se ocupa de las cuestiones del significado. Si vemos la sexualidad de esta manera, veremos que es fundamentalmente social, fundamentalmente relacional, y que no es una cosa, lo que, a propósito, no significa que no sea material en el sentido que el feminismo da a la materialidad. Dado que la sexualidad emerge en las relaciones bajo la dominación masculina, las mujeres no son las principales autoras de sus significados.

CATHARINE MACKINNON, *Feminismo inmodificado. Discursos sobre la vida y el derecho*, Buenos Aires, SXXI, 2014, p. 82

i. En los textos de RD podría señalarse que hay olvido, denegación del contexto, de las redes de poder, del dispositivo en el que se inscriben los discursos, las voces, las interpretaciones. Omite los silencios impuestos. Después de todo, como lo afirma Catharine MacKinnon, “cuando alguien carece de poder, no sólo habla de manera diferente. En la mayoría de los casos no habla. Su discurso no sólo se articula de manera diferente, también es silenciado. Eliminado, borrado. No sólo te privan de un lenguaje con el que articular aquello que te distingue de las otras personas; te privan de la vida a la que esa articulación podría dar origen. No ser escuchado no es sólo una función de la falta de reconocimiento, no es solamente que nadie sepa cómo escucharla, aunque también es eso; es también el silencio más profundo, el silencio de la persona a quien le impiden tener algo que decir. A veces es permanente” (*Feminismo inmodificado*, p. 70). ¿Acaso la perspectiva interpretativa no sea más que intervención ético política en el campo de la filosofía, apenas levemente diferente a la sostenida por Jürgen Habermas, con un similar registro, destinada a prescribir, a orientar y a trazar metas, a considerar una esfera que, allende su frontera, cosifica, entrega a la naturaleza lo que ha obrado la cultura? Cargada y sostenida de buenos deseos. ¿Pero se espera más de la filosofía? Modelo de vida (Aristóteles o Heidegger) o no (Kierkegaard o Wittgenstein), la indeterminación rebasa las buenas intenciones de los profesores. Después de todo, ¿qué es la buena vida y cómo dar enseñanzas existenciales a los

otros sin imposiciones? La visión del mundo de los valores, más allá de presuponer su independencia y una, y solo una, conceptualización adecuada —interpretativista—, acaso descansen sobre puntos ciegos, violencias, exclusiones, exilios y silencios. Pero no hay descanso; sí exilio del lenguaje, desarraigo —exilio del *mundo*—.

Los vencidos son aquellos a los que, por definición, se les ha retirado la palabra. Y, si decidieran ponerse a hablar, no lo harían en su propia lengua, porque se les ha impuesto una lengua extranjera.

MICHEL FOUCAULT, *Dichos y escritos*

ii. Criticar la violencia, aun en sus enquistamientos epistemológicos bajo formas de jerarquización y diferenciación, confrontar sus presupuestos, pero sin dictar cátedra de lo debido. Crítica árida, que descose costuras, que ciertamente amarga y asfixia con las pestilencias que desata, ¿pero qué otra cosa o qué más se puede hacer o esperar sin que se trate de sublimaciones, consolaciones o predicaciones? Discursos desesperados, enfrentamientos a la desesperación del fanatismo con el apasionamiento por la moderación (Susan Haack), mientras se incrementa la industrialización de la vida humana, organizada, apilada, montada al interior de la gigantesca maquiladora en que se ha convertido la sociedad mundial. Los voceros de estos galpones parecen coincidir en señalar que cualquier crítica de la estructura del mundo se reduce a una cuestión moral que requiere discutir y evaluar de manera independiente cómo deberían ser las cosas. RD o J. Habermas, entre otros, brindan respuestas correctas o principios para reconocerlas. La sordera, la ceguera, la mudez de tantos seres impide *aún* que se encarnen esas respuestas desinteresadas y neutrales. *Aún*, las interpretaciones bien intencionadas *deben* observar los *efectos* de unas posiciones fácticas privilegiadas. Mientras tanto, en la pequeña esfera que debate acerca de valores y sentidos existenciales fluyen las almas bellas y sensibles, expuestas a la diversidad y unicidad de lo sublime. Aquí, en este punto, podría pensarse que el notable interés que el nihilismo despertó en RD, expresado también en sus lecturas de Nietzsche y la consideración de las películas de Michael Haneke, indica la persistencia de un aguijón, el aguijón nihilista, que el espanto, la incomprensión y el desprecio no eliminan. ¿Acaso el nihilismo no persiste en el eco de la “Conferencia sobre ética” (1929) de W? *Debe* ser citado, una y otra vez, W. *debe seguir* testificando sobre lo que se *debe* callar. W, se lo oye aún decir, *debe* callar. ¿O acaso los libros de RD han destruido, como una explosión, todos los demás libros del mundo?

Si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo.

iii. Mientras tanto, en el aula, no más allá, el profesor dicta la clase justa. Acaso le hace justicia al sentido. Correcto, le dice el Magister Musicae a Josef Knecht, (en *El juego de los abalorios* de Herman Hesse): “Yo, por ejemplo, he confesado abiertamente no haber dicho, a lo largo de toda mi vida, a mis alumnos una sola palabra sobre ‘el sentido’ de la música. Si este sentido existe, pienso que no tiene necesidad de mí. Por el contrario he atribuido siempre un gran valor a que mis alumnos midan con bella exactitud sus octavas y sus semicorcheas. Si tú llegas a ser maestro investigador o músico, debes venerar ‘el sentido’, pero guárdate de considerarlo como materia de enseñanza. Con el deseo de enseñar a los demás el sentido han provocado los filósofos de la Historia la corrupción de la mitad de la Historia universal, el comienzo de la época folletinesca y han de compartir la responsabilidad de copiosos derramamientos de sangre. Aunque en muchas ocasiones he introducido a mis alumnos en Homero y en los trágicos griegos, no se me ocurrió intentar presentarles la poesía como una manifestación de lo divino, sino que me esforzaba por hacerles accesible la poesía mediante el exacto conocimiento de sus recursos lingüísticos y métricos. Asunto del maestro y del investigador es el estudio de los medios y el cuidado de la tradición, la conservación de los métodos en su pureza, no la sugerencia o el fomento de aquellas vivencias de carácter inefable reservadas a los elegidos que muy a menudo se hallan también en la situación de víctimas y derrotados”.

**CONOCIMIENTO Y VALORACIÓN
DEL DERECHO**

NIHILISMO SIN APOCALIPSIS
ENTRE EL SILENCIO Y EL CLAMOR

EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA I. EL PLURALISMO DE PUTNAM: DE WITTGENSTEIN Y QUINE A LÉVINAS, CONTRA CARNAP Y HABERMAS

De alguna manera, todo el sentido del libro podría condensarse en las siguientes palabras: lo que en cualquier caso puede decirse, puede decirse claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca.

LUDWIG WITTGENSTEIN,
Tractatus lógico-philosophicus (1921), Prólogo

i. Del sinsentido y la objetividad sin objeto (la normatividad irreductible). El malestar, y también la comodidad, con lo normativo aparecen en *Investigaciones filosóficas* asociadas al malestar y comodidad con el desorden del lenguaje, con que pueda ser adecuado a su contexto y luego, en el trabajo de filósofos y lógicos no logre satisfacer los estándares de “precisión” y “claridad” que ellos consideran. Forzar, ajustar el lenguaje, representar las cuestiones y fenómenos como si fueran de un solo tipo (1).

La opinión de que el reconocimiento de la naturaleza no cognitiva de los enunciados de valor sea proclive —o sintomática de— una pérdida de interés en los problemas morales o políticos parece claramente refutada por mi propia experiencia. He mantenido esta tesis durante treinta años. Pero durante toda mi vida, desde mi juventud hasta el día de hoy, siempre he sentido un intenso interés por los problemas morales, tanto los que conciernen a la vida de los individuos como, desde la primera guerra mundial, los que conciernen a la política.

RUDOLF CARNAP, *Autobiografía intelectual* (1963)

(1) Dice H. Putnam: “Wittgenstein no sólo quiere aclarar nuestros conceptos, sino también aclararnos a *nosotros* y, paradójicamente, aclararnos enseñándonos a vivir, como no tenemos más remedio que hacer, con lo que no está claro. A partir de esta lectura, el compromiso con Wittgenstein y el compromiso con la transformación personal y social no sólo no son incompatibles, sino que pueden reforzarse mutuamente” (en *50 años de filosofía vistos desde dentro*, 1997, Barcelona, Paidós, 2001, p. 41).

Las posturas no-cognitivistas consideran que los enunciados valorativos no pueden ser verdaderos o falsos. El realismo normativo no-naturalista, por el contrario, sostiene que dichos enunciados expresan proposiciones cuya verdad o falsedad se refiere a hechos normativos no-naturales (2). En cambio, el realismo reductivo postula el principio de bivalencia a dichos enunciados, como correspondientes a hechos naturales no-normativos. Pero en cualquier punto de este mapa parcial y sobre la base del conocimiento científico y la tradición filosófica, hay un problema.

Entre escolasticismos y escepticismos, realismos metafísicos y relativismos, polos por cierto débilmente reivindicados —Saul Kripke y Richard Rorty, en el campo de la filosofía del derecho Michel Moore y Stanley Fish, tal vez funjan de ocupantes de esos polos—, predomina la renuncia explícita al reduccionismo naturalista radical —ni aun los autores que integran aportes de la psicología cognitiva o de la teoría de las actitudes en la teoría de la adjudicación, como podría ser el caso de los programas de investigación en curso de Frederick Schauer y Brian Leiter, postulan la eliminación de la dimensión normativa—. Así, para Hilary Putnam, como también para Jürgen Habermas, el lenguaje normativo es irreductible e indispensable, constitutivo del punto de vista de los participantes. Si Emmanuel Lévinas denunció la pretensión totalitaria de la ontología y sostuvo una ética sin ontología, basada en obligaciones fundamentales e incondicionales, Hilary Putnam, que en su vuelco estudio de los principales pensadores judíos del siglo veinte ha mostrado su simpatía y cercanía con Lévinas, plantea en *Ethics without Ontology* (2004) que algunos dominios discursivos podrían considerarse objetivos sin que describan objetos, en tanto que recurren a prácticas y procedimientos para evaluar verdades en su campo. Así admite que se hable de “objetividad sin objetos” en los ámbitos de la lógica, las matemáticas y también en el de los enunciados evaluativos y morales, que podrían ser verdaderos. Pretende que la explicación “realista” de la objetividad normativa y moral no requiera hipostasiar entidades y propiedades extrañas, promiscuas o anómalas: se basa en que el agente tenga razones para actuar y en cómo funcionan esas razones.

(2) “El mundo del *nomos* es tan real como el universo físico de masa, fuerza y energía. Más aún, nuestra aprehensión de la estructura del mundo normativo es tan fundamental como nuestra percepción de la estructura del mundo físico”, dice Robert Cover en “Nomos y narración” (en *Derecho, narración y violencia*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 17). Como parte constitutiva de un complejo mundo normativo, el derecho sería un sistema en tensión, que une un concepto de la realidad con una alternativa imaginada (p. 23). Quizás como una fuerza, podría concebirse el movimiento contingente de lo probable: “un podría ser”. “Podría ser” del constitucionalismo moderno en el cual Cover reconoce rasgos redentores, utópicos y desde el cual apela a dejar de circunscribir el *nomos* y alienta la creación de nuevos mundos (p. 111). Pero traspasa el relato y muestra la limitación de cualquier asimilación del derecho a la literatura: imponer violencia, sombra encarnada de la interpretación, se solapa al imponer significados.

Si de los enunciados empíricos de los que no dudamos su calidad de bivalentes están indisolublemente entretejidos con compromisos valorativos, sería absurdo dudar de la posibilidad de que sean verdaderos o falsos los enunciados evaluativos que explícitamente expresan dichos valores. Así podría reconstruirse la postura de Hilary Putnam.

Para Kant, el escepticismo es un educador que hace despertar del dogmatismo. La crítica, entonces, se concibe como método escéptico que emprende la autorreflexión de la razón. Se siguen pliegues, ya que los términos de un juego de lenguaje no pueden ser descritos sin el empleo de conceptos relacionados con los conceptos usados en el juego —la semántica sería dimensión interna al juego—. La estructuración normativa solo puede describirse y explicitarse en un vocabulario normativo: tal racionalidad no podría naturalizarse.

Con Quine, desde la perspectiva filosófica pragmatista y la epistemología naturalista, acaso el lenguaje esté solamente conectado causalmente con el mundo, no semánticamente, y ante esa indeterminación de la referencia el lenguaje acaba careciendo de referencia determinada a la realidad (3). Putnam, frente a ello, desarrolla una teoría de la referencia

(3) La epistemología naturalista, desarrollada por W. V. Quine en revisión de la tradición pragmatista y en polémica con R. Carnap, extiende el término epistemología para referirse no sólo a la teoría filosófica del conocimiento, sino también a los estudios científico-naturales de la cognición. El filósofo naturalista comienza su razonamiento dentro la teoría del mundo heredado como algo que funciona bien. Trata de mejorar el sistema desde dentro, es el marinero atareado que va a la deriva en el barco de O. Neurath. Las ambigüedades de Quine (a pesar de estar claramente en contra del nihilismo epistemológico desarrollado a partir de la obra de Kuhn) se expresan en diferentes posturas naturalistas:

a) Naturalismo reformista científicista: deja en manos de las ciencias los problemas epistemológicos (la epistemología formaría parte de las ciencias naturales de la cognición).

b) Naturalismo científicista revolucionario: los problemas epistemológicos tradicionales son ilegítimos y deberían sustituirse por nuevos proyectos científico-naturales (ante la imposibilidad de que la biología o la psicología pudieran resolver, p.e., por qué el poder de predicción es un indicativo de veracidad de una teoría, se intenta transmutar los problemas en otros que sí podrían resolverse, p.e. S. P. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science*, 1983).

c) Naturalismo reformista aposteriorista: la naturaleza a posteriori del conocimiento le permite depositar confianza en la psicología (cuál es la evidencia que tiene un sujeto para sostener una creencia) y en la epistemología (que analiza concepto de evidencia y proporciona criterios, aspecto normativo, carácter conceptual y evaluativo de la epistemología.). La epistemología formaría parte de nuestro saber empírico.

Con el giro postempirista de la filosofía analítica de la ciencia, a partir de la “Estructura de las revoluciones científicas” de T.S. Kuhn (1962), la crítica del concepto de ciencia empírico-analítica está centrada en el hecho de que los datos no son separables de la teoría. El problema de la base empírica afecta también a la idea de refutación de K. Popper. El lenguaje de la ciencia teórica sería, entonces, metafórico; la lógica de la ciencia, interpretación circular, reinterpretación y autocorrección de los datos en términos de teoría, y de la teoría en términos de datos. Así, las ciencias de la naturaleza dependen, no menos que las socia-

directa, con el ánimo persuadido de que sin la capacidad de reconocer objetos bajo diferentes descripciones y quizás también a través de diversos paradigmas como *los mismos* objetos, no se podría explicar el hecho de que no hay límites discernibles a priori para la capacidad de aprender propia de nuestra mente falible. Duda del rechazo de Quine a la categoría de verdad analítica a priori: cerca de Kant, piensa que si todos los enunciados fueran de naturaleza *a posteriori*, la lógica quedaría en el nivel de una ciencia empírica: “Las verdades lógicas no tienen negaciones que entendamos (en el momento presente)”, afirma en *Words and Life*, (1994, p. 256), sosteniendo el *argumento de la indispensabilidad*, la “débil” justificación de que un presupuesto resulta —más que necesario o irrevisable— inevitable, ya que no son imaginables alternativas a él. (Similar argumento, entre otros, permitiría sostener la distinción conocer-valorar.)

Los discursos científicos, discursos racionales que presuponen la actividad de criticar e inventar paradigmas, están incorporados a contextos del mundo de la vida. Pero la racionalidad y la justificación no están definidas por un único paradigma, por lo cual es posible concebir, piensa Put-

les, de interpretaciones analizables bajo el modelo hermenéutico del *Verstehen*. Entonces, no habría que atribuirle un puesto especial a la ciencia social. Se podría agregar aquí a cierto *naturalismo sociológico* que, entre la filosofía del último Wittgenstein y el pragmatismo de Quine, y a partir de la filosofía postempirista, se desarrolla en un programa fuerte para la sociología del conocimiento. Barry Barnes, David Bloor, Mary Hesse, entre otros, analizaron el empleo de recursos culturales para producir conocimiento. Este programa defiende la necesidad de explicaciones causales para todo tipo de creencias, verdaderas o falsa. Conocimiento, entonces, sería lo que los hombres tomar por tal. Esta visión se presenta como imparcial con respecto a la verdad. Exige aun explicaciones causales de conductas racionales. Considera que la determinación social no implica falsedad y, por esta vía, intenta evitar la paradoja del relativismo. El programa resguarda a la epistemología, que se mantiene a fin de determinar las reglas que cada sociedad acepta como racionales.

La ciencia es descrita por Quine como “la solución de un problema con la ayuda de las soluciones a otros problemas” (*From Stimulus to Science*, Cambridge, Harvard U.P., 1195, p. 16). Pero no es un castillo en el aire. Es una institución sobre la cual existen diferentes descripciones:

- Como conocimiento racional.
- Como empresa social (fundada en el consenso social) y competitiva (compiten explicaciones en un marco organizado).
- Como práctica sociocultural (existe un conjunto de prácticas que la hacen posible), con estilos de pensamiento (que preceden a las teorías científicas y las condicionan).
- Como actividad de interpretación de la naturaleza y de la sociedad (muestra cómo es creado el espacio de producción y circulación de los conocimientos, analiza las variaciones de los criterios históricos de racionalidad).

Tampoco lo es la epistemología, una disciplina que se ha institucionalizada en el siglo pasado y que ha pasado de la estructura de las teorías científicas (unidad del producto: estructura formal), al estudio de la formulación de las teorías (pluralidad de los procesos de producción) y a la sociología y a la política de la ciencia, dando cuenta de la atemperación del racionalismo normativo y de la defensa del ejercicio de la crítica racional, preservando su función evaluativa y ampliando su contenido empírico.

nam, una noción no paradigmática de justificación. Aunque no sea concebible que la ciencia imponga un único lenguaje correcto, Putnam no parece seguir las críticas al “etnocentrismo metodológico” y no comparte el contextualismo rortyano que conduce a la imagen de aprisionados a un universo cultural, el cual asimilaría lo extraño imponiéndole el criterio interno de racionalidad. Halla, en cualquier caso, una simetría irrebasable: las personas tienen que adoptar, recíprocamente, las perspectivas de hablantes y de oyentes, más aún en las sociedades modernas en las que se ha evaporado la aceptación colectiva de una única imagen del mundo y un único orden sobre cómo deben ser las relaciones sociales. Además, el pluralismo es un valor filosófico, epistemológico y ético, ya que brinda perspectivas no reductivas y atiende a la variedad de preocupaciones e inquietudes teóricas y prácticas. Así, las propias tradiciones pueden ser criticadas, y la razón es inmanente —se halla en las instituciones y juegos de lenguaje de una forma de vida— y trascendente —“una idea regulativa que usamos para criticar la conducta de todas las actividades e instituciones” (Putnam, en “Why Reason can’t be naturalized”, en *Realism and Reason*, 1983, p. 234)—. Trascender la finitud, las facticidades, sería una inscripción de la pretensión de universalidad de la razón.

Integrando investigación y suelo y horizonte valorativo, afirma “que sin valores no tendríamos un *mundo*” (“Beyond the Fact/Value Dichotomy”, en *Realism with a Human Face*, 1990, p. 141). Y buscar verdades es una empresa de estructura normativa. Coherencia, simplicidad, elegancia, aplicabilidad técnica: valores, estándares con los que se evalúan y aceptan teorías, guías de acción que no perturban la pretensión de objetividad. Pero los valores no admiten una traducción proposicional aserórica como la de los juicios empíricos. Fenómenos “anómalos” (John Mackie), ¿las proposiciones que integran contenidos normativos admiten la bivalencia?, ¿los juicios de valor serían verdaderos o falsos como los enunciados empíricos? Kant diferencia el uso teórico del uso práctico de la razón, esta última referida a la regulación de la voluntad de los sujetos que desean y actúan. Habrá que develar el sentido kantiano diferente al referido a las proposiciones experienciales que adquiere la objetividad de las intuiciones morales, un sentido diferencial que escaparía, en la visión por ejemplo de Jürgen Habermas, a la connotación ontológica del derecho natural. El punto sería que las normas universalizables *merecen* reconocimiento porque darían cuenta de un interés común o serían igualmente buenas para todos. Dice Habermas (en “Valores y normas. Un comentario al pragmatismo kantiano de Hilary Putnam”, en Hilary Putnam y Jürgen Habermas, *Normas y valores*, Madrid, Trotta, 2008, p. 92):

Las normas no se avienen al mundo objetivo como lo hacen los hechos, esto es, no se ajustan a las restricciones a las que estamos sometidos en

nuestro trato con una realidad que nos desengaña, un trato que está guiado por la resolución de problemas.

Ante (i) el solapamiento de valores cognitivos y valores no cognitivos —¿acaso la verdad pueda concebirse como un valor que se solape con otros, como sugirió Putnam en *Reason, Truth and History* (1981), o se trata de un concepto de validez que no está expuesto a su toma o rechazo, en mayor o menor medida?—; (ii) el parentesco entre el pluralismo teórico y el pluralismo de visiones del mundo —obviamente, el pluralismo de planes de vida y de concepciones del bien (J. Rawls) está entretreído con concepciones del mundo—, y aunque las teorías científicas puedan entrar en competencia y disensos y no se ensamblen brindando una visión abarcadora y totalizadora del mundo, esa limitada convergencia, que incide en imágenes o visiones generales del mundo con las cuales se alimenta la curiosidad y necesidad de orientación en la vida y el mundo, no hace equivalente al conocimiento empírico con lo esperable en la ética; y (iii) la evaluación normativa de prácticas sociales extrañas —¿acaso habría obligatoriedad categórica de mandatos morales y expresiones con connotación moral como “cruel” que traspase fronteras culturales?—; ¿términos como “bueno” y “correcto”, “deber” y “obligación” desempeñarían un papel gramatical similar, en base a una dimensión semántica común en todos los lenguaje evaluativos, permitiendo juicios de valor transcontextuales?; ¿o, por el contrario, sólo sería posible un enjuiciamiento local, como podría predicarlo un “minimalismo local” al estilo de Michel Walzer en *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad* (1994)? ¿Acaso el reconocimiento intersubjetivo de valores o estándares evaluativos pueda entenderse como un modo de objetividad? Trascender el contexto, esa dimensión de la moralidad universalista.

ii. Verdadero pluralismo (contra el vacío de la ética del discurso y la naturalización de los valores). ¿Guardan similitudes la pretensión de validez y la de verdad? Para J. Habermas, “la analogía con la pretensión de verdad consiste en la exigencia de la aceptabilidad racional” (p. 99). Y agrega: “Mientras que la ‘corrección’ es un concepto epistémico y no *significa* otra cosa que el merecimiento de reconocimiento universal, el sentido de la verdad de los enunciados no puede quedar saturado por condiciones epistémicas de confirmación por muy exigentes que sean: la verdad va más allá de la justificación idealizada. Esta diferencia entre ‘verdad’ y ‘corrección moral’ refleja la distinción entre razón teórica y razón práctica.” Tal reconocimiento “racionalmente motivado” debe trascender el contexto (4).

(4) J. Habermas (sobre todo en *La lógica de las ciencias sociales*, 1982) se entronca, dándole un giro al pensamiento de la escuela de Francfort, con el pragmatismo de Peirce y Dewey, para sostener que la teoría de la ciencia no puede relegar al contexto de la psico-

Para Putnam, “nuestra capacidad imperfecta, pero indefinidamente perfectible, de reconocer las demandas que nos plantean distintos valores es precisamente lo que dota de *contenido* a la ética ‘kantiana’ (o a la ética del ‘discurso’)” (p. 108). Putnam entiende que la noción de una “situación ideal de habla” es vacía en ausencia de conceptos éticos densos, y puede que su única regla universal sea, en una “ética minimalista”: “siga conversando” (hegelianamente, concibe al imperativo categórico sólo con contenido ante el trasfondo de la *eticidad* y equipara la postura de Habermas y de Apel con la de Charles S. Pierce: la verdad como lo *que se acordaría en el límite de una discusión continuada indefinidamente*).

Putnam rechaza que los enunciados verdaderos funcionen todos de un mismo modo: “al igual que Wittgenstein y James, *no* pienso que ‘referirse a’, ‘denotar’, ‘extensión’ y otros términos de este tipo estén en lugar de *una y la misma* relación entre un término y las cosas que le ‘corresponden’ en cada caso concreto. Hay muchos *tipos* de ‘acuerdo’ (como James

logía de la investigación los procesos de entendimiento que tienen lugar en la comunidad de comunicación de los investigadores. Debe tomarlos en serio dentro de la lógica de la investigación como el plano de intersubjetividad en el que se desarrollan las teorías. Así, plantea la conexión de los contextos de descubrimiento y de justificación, entre teoría de la ciencia, historia de la ciencia y sociología de la ciencia. El saber preteórico no sería, entonces, meramente subjetivo o expresión de ilusiones: es constitutivo del plexo de la vida social simbólicamente preestructurada. Los conceptos teóricos y las técnicas de investigación deben posibilitar su reconstrucción a través del análisis de las estructuras profundas que subyacen a la generación de contenidos o significados. De esta manera, las dimensiones de la acción y del habla no tienen porqué anteponerse a la cognición. Además, las mismas estructuras que posibilitan el entendimiento proveen también a la posibilidad de un autocontrol reflexivo: potencial de la crítica. El *reconstructivismo hermenéutico* pretende explicitar las condiciones de validez de las manifestaciones, y tales reconstrucciones racionales pueden, con una autoridad legislativa indirecta, ejercer una función crítica. Tal autoconciencia crítica expresa el interés emancipatorio de la teoría crítica, su interés práctico. La filosofía es entendida como mediación entre ciencia, moral, arte; entre las interpretaciones cognitivas, las esperanzas morales y las expresiones y las valoraciones. La filosofía administra las pretensiones de unidad y de universalidad. La epistemología, a su vez, cumple una función normativa ligada a la protección de la racionalidad. Habermas, en contra de las ideas de sus maestros de la escuela de Francfort sobre la necesidad de una “nueva ciencia”, considera que la estructura lógica de la ciencia representa una objetivación de los elementos centrales del sistema regido por la acción instrumental. El problema, para él, no es la razón técnica sino su expresión y, por ello, demanda el cultivo de la comprensión reflexiva de la ciencia, sin rechazar el conocimiento empírico y/o analítico. De hecho, no reduce la investigación social a la comprensión de significados, sino que se asocia a un análisis de los sistemas sociales (trabajo y dominación) a través de marcos empíricos y hasta funcionalistas. Su actitud ante la Ilustración, concebida como un aún no, como un proyecto inconcluso que debería ser, expresa una aproximación reflexiva a la tradición, transformando sus pretensiones de validez a través de la crítica, ejerciendo el distanciamiento. La circunstancia, entonces, de que la justificación dependa de las normas y de las costumbres sociales de un grupo no significa que éstas no puedan criticarse, ni que la justificación sea de algún modo subjetiva.

señaló); hay muchos ‘métodos de proyección’ *diferentes* (como Wittgenstein señaló). La ‘referencia’ a la *pasión por la música* que alguien siente es algo completamente diferente de la ‘referencia’ a *mesas y sillas*, y ambas son completamente diferentes a la *crueledad* de alguien o a la *manipulación de la opinión pública*. (Incluso la referencia al *azul del cielo* puede ser una cosa totalmente diferente dependiendo de si soy un pintor o simplemente estoy preocupado por su va a llover.) Asumo además que un enunciado ‘empírico’, en sentido laxo, es corregible. Pero puede ser difícil aplicar estos criterios; por ejemplo, ¿es realmente *corregible* ‘El agua ha llegado al punto de ebullición al menos una vez en la historia del mundo’? (Wittgenstein emplea un ejemplo similar en *Sobre la certeza* [555]). ¿Es éste un ‘enunciado empírico’ o un ‘principio marco’ o ninguna de esas dos cosas? [...] En cualquier caso, *yo no* creo que todos los enunciados empíricos en este sentido laxo sean enunciados *científicos* o que puedan ser comprobados mediante un único método. (Además, no pienso que todos los enunciados de la ciencia puedan ser comprobados por un único método.) Los ejemplos de Wittgenstein [*Investigaciones Filosóficas*, Parte II, pp. 540 y ss.] de afirmaciones tales como que la expresión de la emoción de alguien es auténtica o que alguien está realmente enamorado no son comprobables mediante la recopilación estadística o la realización de experimentos o la aplicación de fórmulas científicas. (Wittgenstein dice que podrían comprobarse mediante una evidencia imponderable y que no todo el mundo tiene el conocimiento de la naturaleza humana requerido para ello)” (pp. 112/3).

Encuentra Putnam que enunciados como “El trato a los indígenas por los colonizadores europeos fue con frecuencia cruel” son “*simultáneamente* juicios de valor y enunciados empíricos”. Aclara: “Pero eso no significa que yo crea que es ‘empírico’ el enunciado ‘Nunca se debería cometer actos deliberados de crueldad sobre personas inocentes simplemente por el placer de hacerlo’, un enunciado deontológico universal si es alguna vez hubo uno.” Afirma no creer “que las normas *son* juicios de valor (no-deontológicos) o que los juicios de valor (deontológicos o no) son *todos* ellos ‘enunciados empíricos’ o que todos los enunciados empíricos son enunciados científicos” (p. 113). Pluralista, no acuerda con Habermas que “verdadero” sea una noción de validez peculiar de los “enunciados empíricos”. Reconoce que hay enunciados correctos en muchas clases diferentes de juegos de lenguaje.

Sobre el predicado gramatical “verdadero”, en las Conferencias Dewey (en *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*, 1999), Putnam señala que en general la filosofía analítica se refiere a una familia de posiciones bajo la expresión teorías “desentrecorilladoras”, que tienen en común “el principio de equivalencia” de Michel Dummett —similar a la

“convención T” de Tarski: juzgar que es verdadero que la nieve es blanca equivale a juzgar que la *oración* (en lo que Tarski llama lenguaje objeto) “la nieve es blanca” es verdadera: (T) “La nieve es blanca” es verdadera si y solo si la nieve es blanca—. Una versión (i) deflacionaria (Ramsay, Carnap, Paul Horwich, Hartry Field) afirma que cuando “verdadero” se aplica a un enunciado E que viene dado de manera explícita, la palabra es *eliminable*. Pero (ii) necesitamos “verdadero” en oraciones de la forma “x es verdadero” cuando no podemos reconstruir una oración materialmente equivalente que no contenga la palabra “verdadero” (“Juan escribió x en la página 12 y x es verdadero”: “x” es una variable de la cuantificación, “x” podría decir “La nieve es blanca”, y entonces sería “Juan escribió la nieve es blanca”, pero no se sabe): el predicado con la propiedad lógica de *verdadero* es necesario por razones *lógicas*, no por razones *descriptivas*. Para Frege, “verdadero” es un predicado de “pensamientos” y los pensamientos no consisten en *palabras* —se discutirá si se trata de objetos platónicos—. Para Tarski, “verdadero” es un predicado de las oraciones, *meras secuencias de marcas sobre el papel*, tipos de tales secuencias, una jerarquía de predicados de verdad relativos al lenguaje. Para Wittgenstein y Putnam (iii), “verdadero” es un predicado de *oraciones que son usadas de determinadas maneras*, es un predicado de objetos que no son meramente sintácticos —como las oraciones de Tarski— ni completamente independientes del uso de los objetos sintácticos dentro de una comunidad de lenguaje.

Afirma Putnam: “Quien defiende una concepción ‘lógica’ de la noción de verdad (esto es, una concepción que proceda de Frege y de Tarski, cualesquiera que sean las diferencias entre ellos) tiene una buena razón acerca de por qué sólo necesitamos una única noción de verdad, que es aplicable a juicios de clase epistemológica y metafísicamente diferentes y *no una* noción aplicable a las ‘normas’, *otra* aplicable a los ‘enunciados empíricos’ y una *tercera* aplicable a los ‘enunciados matemáticos’ (...) La razón es que la *lógica*, comenzando ya con el cálculo proposicional, *combina* estas diferentes clases de enunciados en expresiones moleculares singulares y permite extraer inferencias a partir de tales combinaciones. Por ejemplo: 1. Si Juan estudia más diligentemente, tocará mejor el piano. 2. Juan ha estudiado más diligentemente. 3. Juan toca ahora mejor el Piano. Esta es una inferencia válida, *no obstante* el hecho de que el antecedente de (1) es una oración descriptiva y el consecuente un juicio de valor (del tipo ‘mixto’ empírico-evaluativo)” (p. 116).

Putnam no cree que haya “una modo de validez” compartido por todos los enunciados empíricos o por todos los enunciados científicos. Y afirma la diferencia entre “deber” y “ser”, aunque advierte sobre los límites borrosos entre ellos en muchos contextos (p. 117).

Cree “que los puntos de vista pueden ser correctos o incorrectos incluso cuando ninguno de todos nosotros llegue jamás a una concepción unitaria en cuanto a lo que son” (p 120). Y concluye: “Pero esta creencia no procede del platonismo. Procede más bien de una creencia que es simultáneamente una creencia pragmatista y ‘wittgensteiniana’, la de que no hay un punto de vista del ojo de Dios desde el cual podamos decir que algunos de los enunciados que consideramos correctos y para los que ofrecemos argumentos razonables no son ni siquiera en principio susceptibles de “validez universal”, sino que sólo son susceptibles de algún tipo de razonabilidad relativa a la comunidad”, apoyándose en una lectura anti-relativista de Wittgenstein (ver *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 221/45). Acaso, así, la división de juicios de valor predicada por Habermas entre aquellos que son susceptibles de “merecer reconocimiento universal” y aquellos que no, quedaría como “un intento de hablar desde aquel punto de vista del ojo de Dios” (p. 121).

Habermas separa normas y valores: “A la luz de las normas se puede decidir lo que estamos obligados a hacer; en el horizonte de los valores podemos decidir qué comportamiento es más recomendable. Las normas que merecen reconocimiento obligan a sus destinatarios sin excepción y en igual medida, mientras que los valores expresan que merecen preferencia los bienes que en una determinada comunidad son considerados como deseables. En tanto que las normas se cumplen en el sentido de una satisfacción de expectativas de comportamiento generalizadas, los valores o bienes sólo pueden realizarse o adquirirse mediante acciones orientadas a un fin. Además, las normas se nos presentan con una pretensión de validez binaria y son o bien válidas o no lo son. Ante los enunciados normativos, de modo semejante a los enunciados aseverativos, sólo podemos responder con un ‘sí’ o con un ‘no’, o bien nos reservamos el juicio. Por el contrario, los valores establecen relaciones de preferencia que significan que determinados bienes son más atractivos que otros: por ello podemos estar más o menos de acuerdo con los enunciados evaluativos. La validez deóntica de las normas tiene el sentido absoluto de una obligación incondicional y universal: lo que se debe hacer pretende ser bueno para todos (o para todos los destinatarios) en igual medida. Que unos valores sean atractivos tiene el sentido relativo de una estimación o evaluación de bienes adquirida o adoptada en culturas y formas de vida: las decisiones valorativas importantes o las preferencias de orden superior nos dicen lo que, visto en su conjunto, es bueno para nosotros (o para mí)” (en su texto de 1996 “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 48/9). La universalidad de la validez de las normas se alcanza por el metanivel “ética del discurso”, que las equipara a la fuerza vinculante del pensamiento racional, mientras que los valores re-

cibirían un tratamiento naturalista, finalmente no-cognitivos como para las posturas positivistas.

Carnap, Reichenbach y Stevenson, entre otros, han avalado un no cognitivismo sostenido en el empleo como paradigma de una expresión ética a los enunciados que involucraban términos éticos abstractos (o “finos”), tales como “bueno”, “debería”, “incorrecto”. (En estos casos, como lo planteó Frank Ramsey, *Foundations of Mathematics*, 1931: A se sentiría culpable, B dice que no se sentiría culpable, tal “discusión” ante una cuestión carece de significación cognitiva.) En cambio, juicios como “hacer eso fue muy cruel” tienen contenido descriptivo, implican “palabras éticas densas” y parecen ser más que meras “expresiones de emoción” (John McDowell, *Mind, Value, and Reality*, 1998 y, en la intensa senda de Simone Weil, Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, 1970). John Mackie los reduciría a puramente descriptivos —y falsos—, no serían términos éticos (*Ethics: Inventing Right and Wrong*, 1977). ¿“Cruel” podría pensarse como conjunción de una propiedad descriptiva (“causa mucho dolor”) y un indicador de actitud? ¿Pero por qué fraccionar el significado de un concepto ético? Cora Diamond, en *The Realistic Spirit* (1991), señala que las razones éticas no siempre pueden darse en forma de argumentos lineales.

Los valores no vienen de la nada. Son creados a partir de materiales psicológicos, bases naturales del interés y del placer, prácticas culturales. ¿Habría, entonces, una vía intermedia, en la cual la filosofía moral resulte *sustituida* por alguna ciencia —antropología cultural, psicología experimental, estudios estético-literarios—, un camino al cuál deriven los aportes filosóficos?

iii. La habilidad perfectible de discernir lo incondicional. “Justo”, “bueno”, términos de un discurso que no es *reducible* al discurso físico. Bernard Williams (en *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985) sostuvo que sólo los conceptos de las ciencias naturales describen el mobiliario del mundo, y que los únicos conceptos verdaderamente científicos son los de la física. Además, las pretensiones de validez de los valores planteados en un lenguaje ético denso alcanzan a un “mundo social”, tienen validez relativa. Contra esas tesis, también contra Peirce y Apel, contra la idea de que *es metafísicamente imposible que pueda haber cualesquiera verdades que no sean verificables por los seres humanos*. Para Putnam, “hay muchas verdades que sobrepasan las capacidad de nuestra especie para averiguarlas con seguridad” (p. 65). Así, se expresa contra la tesis antirrealista de la verdad y en favor de la “hermosa exigencia de William James de que ‘escuchemos el grito de los heridos’” (p. 72). Con Iris Murdoch, defiende la capacidad para discernir —no facultad misteriosa de percibir propie-

dades no naturales, como lo señalara el intuicionismo de G. E. Moore—que alguien está “sufriendo innecesariamente” en vez de “aprendiendo a soportarlo”, sin que haya ciencia que enseñe a hacer tales distinciones, en una habilidad perfectible (p. 70) (5). En la conciencia de algo incondicio-

(5) Elaine Scarry, en *The Body in Pain* (1985), tematiza existencial e institucionalmente el lazo entre lenguaje e imposición de dolor, las tecnologías de la medicina y el derecho que rodean los refugios del cuerpo, que preservan o inciden en su colapso, que acompañan respuestas a la pregunta por el dolor, que interpelan al coraje y la imaginación.

Sosteniendo que la teorización ética se realiza mediante un diálogo reflexivo entre las intuiciones y creencias de los interlocutores y una serie de concepciones éticas complejas, Martha Nussbaum reconoce una filiación aristotélica. Se aproxima a la verdad ética tal como la entiende Aristóteles: “Cuando, mediante la reflexión y el diálogo con los demás, hayan llegado a un ajuste armonioso de sus opiniones individual y colectivamente, se habrá alcanzado la verdad ética, según entiende Aristóteles la verdad en general: verdad antropocéntrica, pero no relativista. (En la práctica, la búsqueda rara veces llega a su término o es lo bastante completa; así pues, el resultado será sólo el mejor candidato actual a la verdad.) Para pasar de la opinión a la teoría, a menudo se considera útil trabajar con los textos, orientando al interlocutor en la elucidación y valoración de la postura compleja de otra persona (o, mejor, de varias posturas distintas) sobre un problema determinado. Ello permite un cierto distanciamiento con respecto a los propios prejuicios teóricos. Además, si la selección de textos es lo bastante cuidadosa podremos confiar en haber examinado las principales posibilidades.” (*La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995, p. 39). La elaboración de juicios correctos no estaría así alejada de la situación del ser humano corriente, como en cambio lo postulaba Platón. También implica acercar y establecer un diálogo entre textos filosóficos y literarios, ya que es factible, como lo habrían pensado algunos griegos, que se trate de géneros en cuyo marco se pueda reflexionar sobre la vida humana y sus problemas; es más, el agrupamiento de las obras bajo uno u otro género es tan convencional como problemático y apartado de la tradición originaria. ¿Cómo entender a Platón si se es ciego a su contexto poético, a su uso de imágenes, a su estilo? Pero además, al entender a los poemas trágicos —en especial porque sus contenidos no pueden escindirse del estilo— como una reflexión ética, se cuestiona la validez de las fronteras interdisciplinarias tradicionales. Y todo ello para iluminar la complejidad de la deliberación humana real y estimular la reflexión sobre uno mismo, la investigación sobre lo que sentimos y pensamos. Justamente, la poesía aporta la dimensión emotiva a la perspectiva racional, y eso también forma parte de un proyecto ético de naturaleza aristotélica. La literatura queda ligada a las experiencias y necesidades humanas, algo que la aspiración a la autosuficiencia racional del discurso filosófico (platónico) no puede alcanzar. Además, la obra dramática contribuye a comprender mediante la motivación de la reflexión y la discusión, y esta contribución plantea el problema del estilo: el didactismo que predomina en la escritura filosófica tiene un sustituto o, mejor, un complemento interpelador, inquisitivo a través de la identificación, de la búsqueda compartida por personajes y lectores. También así se discute el lugar del elemento emocional, la apelación al sentimiento y el efecto pasional que puede tener un discurso, la continuidad que establece con la experiencia. Es el Platón de la *República* quien denuncia a la poesía por su cultivo de lo irracional y su excitación de las pasiones. Es desde entonces que la filosofía se individualiza como saber. La pluralidad de valores y el conflicto en el que se insertan ante casos extremos, la posibilidad de hallar una solución correcta, la función de los principios y la ordenación racional, el proceso de deliberación, el factor emotivo, todo eso se halla ya en “Antígona” a través de la contradicción entre los imperativos de la ciudad y de la familia expresados por dos visiones unilaterales: Creonte y Antígona en-

señan, para Hegel, la necesidad de superar dilemas y conflictos. La idea de Walt Whitman, el poeta como árbitro de lo diverso e igualador de su época y de su tierra, junto con el sentido de que la filosofía forma parte del discurso público y que, trascendiendo el encierro académico, está vinculada a la decisión práctica, conducen a Martha Nussbaum a reivindicar en sus escritos teóricos a la imaginación literaria. Y concibe su defensa como vía de disminución de los prejuicios y odios. La fuerza perturbadora de la literatura tendría este poder. Así dice: "Como suscita emociones poderosas, desconcierta e intriga. Inspira desconfianza por la sensiblería convencional, y provoca una confrontación a menudo dolorosa con nuestros pensamientos e intenciones. Podemos enterarnos de muchas cosas sobre la gente de nuestra sociedad y sin embargo mantener ese conocimiento a distancia. Las obras literarias que promueven la identificación y la reacción emocional derriban esas estrategias de autoprotección, nos obligan a ver de cerca muchas cosas que pueden ser dolorosas de enfrentar, y vuelven digerible este proceso al brindarnos placer en el acto mismo de enfrentamiento." (*Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Andrés Bello, Barcelona, 1997, p. 30). Se reduce a la literatura, en particular a la novela, que entiende como una forma viva de ficción que sirve de eje de la reflexión moral. Y lo hace porque su tema básico es la interacción entre las aspiraciones generales humanas y ciertas formas particulares de la vida social que alienan o frustran dichas aspiraciones; también por la popularidad de este género, y ello sin dejar de valorar a la poesía lírica y a la tragedia clásica. También por considerar que la música es etérea e indeterminada, lo cual limitaría su función en la deliberación pública. Admite la condición narrativa del cine y aceptaría extender su propuesta a este arte. Pero se atiene a la novela realista, con su dispositivo de interpelación del lector que conduce a compartir las esperanzas, temores y preocupaciones de los personajes. Se trata de una inmersión evaluativa, de un proceso de identificación y de distanciamiento crítico que "deberían cumplir una función en la construcción de una teoría política y moral adecuada"; que "desarrolla aptitudes morales sin las cuales los ciudadanos no lograrían forjar una realidad a partir de las conclusiones normativas de una teoría moral o política, por excelente que sea." (*Justicia poética*, op. cit., p. 38). Es así, como para el Quijote, que la lectura de novelas podría ser un puente, dice Martha Nussbaum, hacia una visión de la justicia y hacia la realización social de esa visión. Es así, también, como la justicia poética aparece como una metáfora de aquello que la teoría pura no ha podido lograr. Ni científicista, ni escéptica, Martha Nussbaum despliega una suave, refrescante y profunda ingenuidad, una inquietante mirada infantil. Usa la vida griega para demostrar la posibilidad de la unidad quimérica del ideal con lo real, para religar a la ciudad con el saber y con el sentimiento, para alcanzar un frágil bien y para evitar el dolor; en definitiva, para habitar en uno de esos excepcionales momentos de verdad. La literatura parece un modo de reconciliación y, también, una esfera axiológica. Un presupuesto es el fracaso de los proyectos epistemológicos puros, lo cual se expresa en la crítica al objetivismo platónico, una vía argumentativa que podría seguirse hasta la filosofía de la ciencia contemporánea, y que al buscar la verdad y el bien en el mundo de las apariencias arranca de una consideración pluralista de la experiencia. Es, justamente, esta imposibilidad de experimentar de modo unívoco lo que valida los diversos modos de acceder al universo sensible y, sobre todo, la comprensión que se logra de esa diversidad a través de la lectura de novelas. Y Martha Nussbaum por esa vía arriba a una filosofía estética moralizante. Este resultado concede una atención dominante a los factores subjetivos y expresivos que transmite una obra de arte a fin de obtener, como efecto de su recepción, una convergencia de opciones éticas y estéticas. Belleza y bondad: educación por el arte; incidencia de la narración para la acción; quizás, paternalismo. La autoconciencia moral y estética son presupuestos en un sujeto receptor, quien así podrá entusiasmarse o emocionarse. Aquí, entonces, aparece un eje subjetivista, quizá psicologista. Y es más, este

enraizamiento del arte en la conciencia es lo que llevaría a calificar a una obra como buena. Paradójicamente, así un sujeto emprende un camino que lo lleva fuera de sí, hacia la comprensión que no tenía de sí mismo y, fundamentalmente, de los otros. La imaginación ordenando la percepción de la realidad, incitando la acción devuelve *la razón* a las posturas románticas. Y en ese orden, desde los griegos hasta la novela realista, Martha Nussbaum expresa una apreciación europea de la belleza, guiada por el ideal de vida universalmente buena y bella. Esta aspiración, ¿no es tan sólo la leve manía de descubrir conexiones? Sabe Nussbaum que alma y precisión no coinciden. Desde Platón hasta el neoutilitarismo fracasaron todos los programas de conmensurabilidad y ordenación de valores. No es kantiana, por eso vuelve, como enseñaba Nietzsche, a los griegos; pero como Kant parece situar a la estética entre el conocimiento y la moral, entre el presente y el futuro ecuánime de la humanidad. También sabe que el arte es espera de plenitud, que es posibilidad soñada de experimentar otra condición del hombre, aquella que nadie sabe verdaderamente qué es. Y ese saber es reconocimiento de que en el arte se halla aquello desvanecido para la religión: la utopía. El arte expresa el legítimo interés del hombre por el futuro. El arte da cuenta de la distancia entre el *sein* y el *sollen*; así lo expresan Antígona y Hamlet a través del enfrentamiento a un mundo hostil, a través de la rebelión o, más bien, de la constatación antropomórfica de que es imposible la resignación. En los textos de Martha Nussbaum la experiencia del arte parece religiosa, redentora. (Entre paréntesis: Con un aire familiar al intento de Martha Nussbaum, Ronald Dworkin considera que es posible mejorar la comprensión del derecho si se compara la interpretación jurídica con la interpretación literaria. En realidad parece referirse a la comparación entre la teoría jurídica y la teoría estética. En ambas los enunciados interpretativos presentan tanto elementos descriptivos como valorativos. Se aparta de visiones que intentan develar intenciones autorales y, también, de aquellas que sólo ven en la interpretación la imposición del punto de vista subjetivo del intérprete. Llama al núcleo de su razonamiento “hipótesis estética”: “Lo que la interpretación de un texto pretende es mostrar ‘la obra’ como la mejor obra de arte que ‘puede ser’”, dice Ronald Dworkin en “Cómo el derecho se parece a la literatura” —en *La decisión judicial. El debate Hart-Dworkin*, Colombia, Universidad de los Andes, 1996, p. 150—. No se trata de convertir a una obra en otra distinta: la interpretación no puede escindirse de una teoría de la identidad de la obra. Y, en ese sentido, reconoce que la interpretación contiene aspectos institucionales, a la vez que rechaza la idea de que la interpretación tenga un mero carácter político, sin ningún núcleo discursivo, racional. En la estética, como en todo campo normativo, una teoría exhaustiva deberá contener tesis epistemológicas, tesis sobre la vinculación entre experiencia, autoconciencia y formación de valores. Sobre esta base se interroga acerca de la posible conexión entre filosofía política y estética, entre los diferentes modelos que articularía en ambos campos el liberalismo o el marxismo, lo cual lo lleva a la impresión de que en la filosofía alcanzarían a unirse, de alguna manera, arte, derecho y política. En medio de su desarrollo se formula cuestiones tales como la existencia de un núcleo cognoscitivo en la literatura, o las referidas a los criterios para juzgar una obra. Hasta se pregunta si un criterio para juzgar como bueno al arte no estaría dado por la capacidad de estimular o informar las vidas de los receptores de la obra, pregunta cuya respuesta positiva es el presupuesto de muchos de los desarrollos teóricos de Martha Nussbaum. Pero sobre esto, no parece que pueda darse ninguna teoría, quizás sólo alguna descripción capaz de desenredar confusiones, quizás para ver los núcleos de verdad que están oscurecidos por un espejo distorsionador.) ¿Cómo buscar definiciones en la estética para el hacer si se está en una situación donde todo es correcto y nada lo es? ¿Cómo buscarlo si la industrialización llagó al arte y hace que las obras se dirijan al consumo? Justo el arte, que parecía definido por oposición al economicismo y a la fetichización de los contenidos. Justo el arte, que parecía la vía hacia la autenticidad.

dad. La referencia del arte serían los valores y las emociones, la intencionalidad, su capacidad de crear cierto estado de ánimo en el receptor. La eficacia es la muestra del daño que padece una vida, el vacío y la descomposición; las carencias del hombre contemporáneo es lo que debería, según Adorno, testimoniar el arte. El arte, entre la naturaleza y la libertad, entre la alienación y la imaginación, entre la pretensión de validez universal y la expresión de una subjetividad. El arte y una idea de que la belleza puede —debe— liberar al hombre de las condiciones de existencia inhumanas. El arte como instrumento de pacificación universal. La utopía del arte cuando la política deviene instrumental, cantar en lugar de ordenar; transformar el interior y luego, quizá, transformar la sociedad. Aproximar conocimiento, sensibilidad y acción. También el surrealismo lo pretendió, y el mismo Breton reconoció que sí, que el movimiento triunfó en la pintura, en la literatura, pero que fracasó en la moral nueva. Era la pretensión de Lautreamont. *La poesía tiene como finalidad la verdad práctica*, decía en los *Los Cantos de Maldoror*. Pero en el surrealismo se encuentra una búsqueda estética contraria a la tradición y al realismo que, en el terreno literario, exalta Martha Nussbaum. Y es que las vanguardias artísticas del siglo han tenido un suelo que Nussbaum helenista no recorre ni reconoce: la pérdida de sentido de las palabras, la ausencia de conexión con la vida y la realidad. Es así, más que a través de los diálogos de Platón, como un escritor en nuestro mundo se plantea la cuestión de la escritura; y es así como el acto de escribir alcanza una dimensión ética. El trasfondo es conmoviente, ya que quizás las palabras no puedan servir a la imaginación creativa (quizás sí la música). Un mundo alejado de la justicia poética, donde las palabras mismas son falsas, donde el silencio es un valor. Ya sin adoctrinamiento moral, con dudas sobre la eficacia de las palabras, con pérdida de la seguridad propia de la tradición mimética; con una catarsis que sigue siendo identificación pero que deviene en conocimiento de la imposibilidad, del artificio, de la saturación de barbarie en las palabras. Se ha perdido el aura, como bellamente lo dijera Walter Benjamin; se aleja la única e irreplicable experiencia de la distancia. Ya hacer visible la misteriosa totalidad de los objetos parece una utopía. Estamos en el tiempo de la técnica, y Nussbaum vuelve la mirada hacia atrás, hacia la quimera de la hermosa apariencia. Pero apariencia sin más, el arte en la era de la reproducción técnica es también evasión, encubrimiento, mercancía masificada, vehículo ideológico que condiciona la recepción individual. Ya no parece posible conjurar a la Medusa; parece cosificación aunque siempre existan perlas escondidas entre los desperdicios de lo real. La práctica del arte en las sociedades contemporáneas se caracteriza por su desvinculación de cualquier cuerpo normativo, lo cual no quita que los diversos proyectos estéticos —y la estética es una disciplina moderna— se empeñen en delimitar un horizonte de posibilidades imaginarias. Las vanguardias artísticas de este siglo serán el ejemplo extremo de esta actitud. Adorno afirmó que *lo que sería distinto todavía no es*, aunque parece ser la nostalgia de una vida más feliz, los valores de una Arcadia extraviada, la profundidad de un dominio interior, de un alma veraz. El arte como técnica para hacer un hombre entero. Como en la estética de Marcuse, a través del arte el hombre libre inmerso en una situación de alienación puede expresar su libertad en calidad de negación de esa alienación. Pero siempre el resultado parece no ir más allá de la promesa indeterminada. Arte, artificio como la justicia, aquello que Hume caracterizaba como virtud artificial. Artificio en un artefacto, la ciudad, el instrumento creado por el hombre para el sometimiento del azar y el dominio de la naturaleza: refugio, barco en el mar que rinde tributo a las mismas fuerzas que quiere someter (de ahí que jamás en una ciudad el arte pueda ser pleno; sólo una celebración circunscripta). Artificios para enderezar una planta torcida, técnica para la práctica, valor para encarnar el sinsentido. Prolongaciones del cuerpo, fuentes de conflicto.

Por otra parte, en su obra pragmática, en especial en su *Manifiesto of a Passionate Moderate: Unfashionable Essays* (1998), Susan Haack critica imposturas y confusiones

nal y fundamental, una obligación sin la cual el derecho no tendría sentido (ver su “Lévinas and Judaism”, 2002), señala: “En el caso de la ética, el pensamiento correspondiente es que podemos conceder al escéptico que no tenemos un conocimiento ético *irreducible*. Pero ¿qué es, qué podría ser *más irreducible*, de cara a un ser humano necesitado, que mi conocimiento de que estoy *obligado* a ayudar a este ser humano?” Y agrega: “En la medida en que uno trate este deber como un mero ‘sentimiento’, se moverá por un lugar ubicado muy fuera del mundo ético, ya le parezca un paisaje desértico o una jungla tropical” (p. 74). ¿Cómo conciliar esta “conciencia incondicional y fundamental” con su prédica “falibilista” en ética, defendida “desde que las sociedades liberales rehúsan acogerse a la revelación como fundamento de su vida ética y política” (p. 77), acaso un “Ojo de Dios” que cada tanto irrumpe, irreducible a valores “densos” y verdades insabidas e insabibles?

iv. Valores éticos metafísicamente anómalos y valores epistémicos ontológicamente anómalos. Putnam traza un lazo entre ética y filosofía de la ciencia: “El positivismo lógico estaba tanto más interesado en mostrar que la ciencia puede funcionar sin reconocer la existencia y la irreductibilidad de los valores *epistémicos* que en negar la existencia y la irreductibilidad de los valores éticos. Por ello Carnap dedicó décadas de su vida a intentar mostrar que la ciencia trabaja con un método sintáctico formal. Hasta donde yo sé, ya nadie deposita esperanza alguna en ese proyecto. Karl Popper rechazó la lógica inductiva de Carnap, pero al igual que éste esperaba poder reducir el método científico a una regla simple: se comprueban todas las teorías falsables en sentido fuerte y se conservan aquellas que superen ese test. Pero esto no funciona mejor de lo que lo hace la “lógica inductiva” de Carnap. Pues, cuando una teoría entra en conflicto con lo que previamente se consideraba un hecho, a veces abandonamos la teoría y a veces abandonamos el supuesto hecho; según la célebre formulación de Quine, la decisión es un asunto de equilibrios que son ‘pragmáticos, allí donde son racionales’ [“Dos dogmas del empirismo”, en *Desde un punto de vista lógico*, 1953], es decir, un

—*preposterismos*, que ponen lo último al comienzo y lo primero al final, y caídas en la falacia de *pensar-por*: constructivismos, contextualismos, feminismos, “críticas” de “compromisos ideológicos no reconocidos”—, defiende el estatuto múltiple, complejo y ramificado de la evidencia, justifica el cultivo de la imaginación —no de lo imaginario— para que los científicos, como los escritores, extiendan y amplifiquen el lenguaje que heredan, defiende el precario progreso de la ciencia, accidentado, revisable ante la “enfermedad del engreimiento” (Peirce) que deriva en opresión, racismo y sexismo. Por fin, en este recorrido de tono filosófico pragmatista y realista en el campo académico norteamericano, la obra de Cora Diamond ocupa un lugar central, tanto por sus investigaciones centradas en la filosofía de L. Wittgenstein como por sus estudios éticos (para un balance, ver *Wittgenstein and the Moral Life. Essays in Honor of Cora Diamond*, Cambridge, MIT Press, 2007).

asunto de juicios informales acerca de la plausibilidad, la simplicidad y otros criterios semejantes. Ni tampoco ocurre que, en caso de un conflicto entre teorías, los científicos esperen hasta que los datos observacionales decidan entre ellos, como prescribe la teoría popperiana de la ciencia que deberían hacer.” (pp. 74/75 y “Pragmatism and Nonscientific Knowledge”, 1991) (6). Y agrega: “Cada uno de los conocidos argumentos

(6) *El modelo popperiano de las conjeturas y las refutaciones*, que se concibe como monista, postula un criterio de demarcación en vez de una teoría empirista del significado, problematizando la base empírica del conocimiento. Junto al antiinductivismo, el antipsicologismo es otro rasgo de esta postura, que así diferencia conocimiento objetivo de subjetivo. Además, concibe a la comprensión como un esencialismo historicista injustificable, que persigue descubrir tendencias y direcciones subyacentes. La lógica de la situación, su modelo para el conocimiento histórico, es complementada con la idea de ingeniería social fragmentaria, que se apoya en el individualismo metodológico. Sobre la *experiencia*, o sobre la cuestión de la base empírica, la perspectiva popperiana es problemática. Para Karl Popper la justificación es una noción lógica, no causal ni psicológica. Los enunciados básicos de la ciencia, entonces, no pueden justificarse mediante la experiencia. No puede haber relaciones lógicas entre los enunciados y la experiencia. Pero entonces la ciencia no estaría controlada por la experiencia, ni siquiera negativamente. Los enunciados básicos no pueden justificarse por la experiencia, ni tienen apoyo en ella. Si la decisión de aceptarlo está causalmente relacionada con nuestra experiencia, la justificación no se basa en ella. Puede tener peso en un enunciado básico, pero no puede justificarse por ella, *no más que por un golpe en la mesa*, consideró Popper. Pero si no hay razón para suponer que los enunciados básicos aceptados sean verdaderos, tampoco entonces hay razones para suponer que una teoría sea refutada por ellos. El convencionalismo de Popper sobre los enunciados básicos destruye el camino hacia el conocimiento empírico. Para Popper, sólo las relaciones lógicas son relevantes para la aceptación o rechazo de los enunciados, en cambio, entre la experiencia de un sujeto y su aceptación o rechazo de un enunciado de base sólo podría existir una relación causal. De la diferencia entre el carácter causal y el lógico, se justifica, para Popper, la diferencia entre el contexto de descubrimiento —relegado a sociología o psicología; subjetivo— y el contexto de justificación. Pero no puede demostrarse la falsedad de las teorías científicas más que su verdad, y esta imposibilidad se debe al deductivismo y al antipsicologismo popperiano. Si, en cambio, se atemperaran esos presupuestos y la evidencia de un sujeto se admitiera en el ámbito de conocimiento válido, ella tendría la forma de creencia y de este modo, con variaciones sobre la cuestión del significado del significado, se podrían reconocer intersecciones entre diversas posiciones, como las pragmatistas y las wittgensteinianas, incluidos los abordajes comprensivos de la problemática de la experiencia.

Nelson Goodman recuerda que las leyes científicas raramente son verdaderas y que muchas discrepancias se desestiman en interés de la amplitud, la potencia o la simplicidad. Así, dentro de límites prudentes, la actividad científica niega sus datos del mismo modo que el político niega a sus electores. Goodman, como Quine, defiende la tesis de que dado cualquier conjunto de evidencias, se pueden encontrar innumerables alternativas que se ajusten a él: no se puede decidir entre ellas en función de la verdad, ya que se carece de acceso directo a su verdad. Lo que se hace es juzgarlas en función de características como su simplicidad y su fuerza. Esos criterios no son suplementarios a la verdad, sino que se aplican para llegar, con suerte, a la aproximación que es compatible con nuestros otros intereses y más se acerca a la verdad. Si antes Philipp Frank consideró que una buena conformidad requiere que las dos partes se ajusten —la teoría a los hechos y

a favor del relativismo (o del contextualismo) con respecto a los valores éticos podrían repetirse *sin la más mínima alteración* en conexión con estos valores epistémicos. El argumento de que los valores éticos son metafísicamente ‘anómalos’ (porque, entre otras cosas, no tenemos un órgano sensorial para percibir ‘lo bueno’) podría transformarse en el enunciado ‘los valores epistémicos son ontológicamente anómalos’ (porque no tenemos un órgano para percibir la simplicidad y la coherencia)” (p. 76) (7). Se incurre, piensa Putnam, en la confusión que iguala percibir con demostrar, mientras sostiene el incuestionado reconocimiento de que tanto los valores éticos como los valores científicos son relevantes para nuestras vidas y promueve una filosofía pluralista: por el conocimiento de la ciencia, por el conocimiento de los avances de la lógica y por el conocimiento de las grandes obras filosóficas, una filosofía sin adjetivos (8).

los hechos a la teoría— con el doble objetivo de que resulte cómoda y proporcione una visión nueva, con Goodman queda explicitado que equilibrio reflexivo y equilibrio estético se nutren y solapan. Las artes y las ciencias ayudan a trabajar con sistemas de símbolos, inventándolos, aplicándolos, leyéndolos, transformándolos. Ver en especial, su libro *Los lenguajes del arte. Una aproximación a la teoría de los símbolos* [1968], Madrid, Paidós, p. 237. El realismo, al igual que la realidad, es múltiple y evanescente y ninguna explicación lo agota, piensa Goodman. Y claro, el realismo de Quine, basado en la presunción de que la multiplicación de los sentidos de “ser” debiera evitarse, es diferente al de Putnam y Kripke.

Stephen Stich afirma, en *The Fragmentation of Reason*, Cambridge, MIT Press, 1990, p. 101 que “una vez que tenemos una clara visión del asunto, la mayoría de nosotros no encuentra que sea valioso tener creencias verdaderas”.

(7) La imposibilidad de cumplir con los requisitos de justificación (la epistemología fue desarrollada bajo el modelo fundacionalista: epistemología como investigación de las condiciones de posibilidad del conocimiento, concebida como previa a la investigación empírica y caracterizando al conocimiento como verdades indisputables; los criterios de justificación necesitan base objetiva, indicativa de verdad; la epistemología brindaría criterios a priori de lo que la ciencia debe hacer; las creencias básicas se justifican por la experiencia), en buena medida por las críticas a la analiticidad y lo dado, ha conducido a que se defendiera el contextualismo, otra teoría de la justificación basada en una comunidad epistémica. Susan Haack, en *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology* (1993), entiende que el contexto carece de sentido a menos que a) diferentes comunidades epistémicas tengan distintas pautas epistémicas y b) no exista una comunidad epistémica distinguida, C, de modo que sus aportes sean indicativos de verdad y los de los otros no. Sin a), la tesis contextualista no serviría. Si b) es falso, las pautas C serían distinguidas y obligaría a los otros a adaptarse. El relativismo es una consecuencia, porque el contexto hace que la justificación dependa de la comunidad epistémica a la cual pertenece el sujeto. Aunque tal vez, y a pesar de esta precipitación, la búsqueda de conocimiento sea uno entre otros proyectos humanos y resulte legítimo privilegiar la literatura como forma de educación sentimental.

(8) Luego de las diferencias iniciales, se puede observar, cuando no la oposición radical, sí el entrecruzamiento de escuelas e influencias y, por fin, en la actualidad, parece primar la complementariedad, lo cual permite hablar de un consenso por superposición, sobre bases racionalistas moderadas y reflexivas, receptoras de la crítica a la Ilustración,

EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA II.
ANÁLISIS CONCEPTUAL, CRITERIO DE DEMARCACIÓN
Y REGLA DE RECONOCIMIENTO (¡A LAS COSAS!
O QUINE, A PESAR DE KRIPKE; Y WEBER,
MIENTRAS BRIAN LEITER NATURALIZA SUS ANÁLISIS,
ENSEÑA CON RESPONSABILIDAD)

En la época de la viva reacción contra la escolástica, el grito de batalla era: ¡Fuera los estériles análisis de palabras! Hay que preguntar a las cosas mismas. ¡Volvamos a la experiencia, a la intuición, que es la única que puede dar sentido y derecho racional a nuestras palabras! ¡Magnífico! Pero, ¿qué son las cosas y a qué clase experiencia hay que volver?

EDMUND HUSSERL, *La Filosofía como Ciencia Estricta* (1911)

i. Contra el naturalismo. Husserl, en el mismo texto del epígrafe, señaló al naturalismo como un hábito interpretativo que encara los fenómenos como naturaleza. Consecuencia, tal vez, del descubrimiento de la naturaleza como regulada por leyes, se observa en todo naturaleza. Como luego se hará lo propio con la historia o la sociedad —en una legalidad naturalista, las ideas de Marx originarán también perspectivas naturalistas—. Y se deriva una naturalización de la conciencia, reductiva y física, que tiene renovado ímpetu con el desarrollo de las neurociencias. Habrá, claro, una multiplicidad de naturalismos, en gran medida por el anhelo de extender el rigor de las ciencias naturales a otros campos, como el derecho.

pero defensoras de la misma. Las relaciones entre las tradiciones filosóficas enseña desacuerdos, pero también intersecciones y complementariedades. Muestra que tal vez sólo míticamente puedan resolverse las oposiciones. (*El pensamiento mítico progresa siempre de la conciencia de las oposiciones a su resolución*, Claude Lévi-Strauss). Actualiza estilos, modos, unos de filósofos sistemáticos, constructivos, otros de filósofos edificantes, reactivos. Pone al descubierto la tensión entre la pureza y la impureza en epistemología. Y, sobre estas tradiciones, sobre la actividad científica, podría decirse lo que dice Wittgenstein sobre el lenguaje en *Investigaciones Filosóficas*, § 203: “Se acerca uno desde *un* lado y se orienta; se acerca uno al mismo lugar desde *otro* lado y se desorienta.” Persiste el afán de oponerse a posiciones filosóficas, de proseguir desacuerdos y esclarecimientos aún si la filosofía lo deja todo tal como es.

Contra la ingenuidad en la experiencia, contra el vivir enajenado del naturalismo. ¿Pero cómo —pregunta Husserl— la “experiencia natural ‘confusa’ puede convertirse en experiencia científica, cómo puede llegar a formular juicios objetivamente válidos de la experiencia, es la cuestión metodológica cardinal de toda ciencia de la experiencia”? (p. 66) Buscar la claridad teórica, aunque “el incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas” (p. 108). Perseverar en la actitud teórica, llegar al *heroísmo de la razón*, no sucumbir ante el cansancio. Perseverar en la historia de problemas infinitos que traspasan a seres finitos, perseverar de la razón que trasciende al yo subjetivo y deviene, en la filosofía, autorreflexión de la humanidad. Los conocimientos y los valores, entre suelos y horizontes del mundo de vida, conceptos e intencionalidades.

ii. Contra el análisis conceptual (terzo excluido: Quine o Kripke).

Saul Kripke, con su famosa obra *Naming and Necessity* (1972), habría provocado un retorno a un estadio filosófico previo a Quine, cuando dominaba el análisis conceptual y se conformó el perfil de la filosofía analítica. Jerry Fodor, en su ensayo “Water’s water everywhere” (*London Review of Books*, November 2004), es terminante al juzgar el análisis filosófico: “por mucho que se esforzaron los filósofos, no consiguieron analizar realmente ni un solo concepto”. Quine, desde su artículo “Dos dogmas del empirismo” (1953), sostuvo con notable influencia que no hay distinción justificable entre verdad “analítica” (lingüístico-conceptual) y verdad sobre estados de cosas (sintético, a posteriori, contingente). De este modo, probablemente con la excepción de la lógica y las matemáticas —disciplinas problematizadas desde la perspectiva constructivista por Wittgenstein en sus observaciones de la década de 1930—, no habría proposiciones a priori, necesarias. De este modo, si no hay verdades conceptuales, tampoco sería posible el análisis conceptual. (Fodor señala que “a menudo se sugiere que Quine tenía que estar equivocado, porque análisis conceptual es lo que hacen los filósofos analíticos, y algo harán éstos cuando lo practican.”) Y Kripke, filósofo genial, como lo demostrara también en su *Wittgenstein on Rules and Private Language* (1982), ha sostenido un nexo entre necesidad y apriorismo que derivó en una revisión radical de la semántica de los nombres propios que implicó revitalizar los programas esencialistas de corte aristotélico y escolástico. La modalidad, específicamente la necesidad, fue sacada del margen en el que se hallaba y se inició un ciclo de “remodalización” de la metafísica en la filosofía del lenguaje contemporánea. Si Quine pareció no dejarle opciones a los filósofos analíticos, Kripke les brindó una nueva vitalidad, abandonando la tesis de que las proposiciones necesarias son conceptuales y adoptando una noción metafísica de la necesidad que lleva reconocer, junto al mundo en

que vivimos, una pluralidad de “mundos posibles”. No hay ningún mundo posible en el que $2 + 2 = 5$ o en el que los solteros estén casados, identificando así las proposiciones verdaderas con las proposiciones que son verdaderas en cualquier mundo posible y las proposiciones contingentes con aquellas que lo son en algún o algunos mundos posibles. Si antes se trazaba relaciones entre conceptos, a partir de Kripke las relaciones se articularán entre mundos posibles. Un ejemplo famoso lo planteó Hilary Putnam: se descubre un material húmedo, claro y potable como el agua, pero su estructura molecular no es H_2O sino XYZ. ¿XYZ es agua? La intuición canónica reza que solo es agua lo compuesto por H_2O , propiedad esencial del agua que haría que el agua fuera H_2O en cualquier mundo posible. Tal metafísica de la necesidad se descubre a priori, a diferencia de lo que se descubre en los laboratorios —apenas débiles generalizaciones inductivas—. A partir de este suelo filosófico florecen las intuiciones sobre qué es posible y qué no, avalándose en base a razones diferentes lo que hacía la filosofía analítica antes de la demoledora crítica de Quine. ¿Habría H_2O que no sea agua en algún mundo? Eso haría que el agua no sea necesariamente H_2O . Fodor apunta: “si el agua es realmente H_2O , entonces ‘agua es necesariamente H_2O ’ es algún tipo de verdad conceptual”, y agua sería un concepto de una “clase material”, y a toda muestra de material de dicha clase se le exige *ipso facto* tener la misma microestructura que las muestras reales: así, si agua es H_2O en este mundo, es H_2O en todo mundo posible, y las muestras de XYZ no podrían ser muestras de agua aunque lo parezcan. “Así que, después de todo —concluye Fodor—, es nuestra comprensión de los conceptos (o nuestro dominio del lenguaje) lo que garantiza la intuición modal de que, necesariamente, ‘agua es H_2O ’. Como en los viejos tiempos, realmente. [...] Pues se precisa alguna que otra explicación de qué hace que esas intuiciones [sobre los mundos posibles] sean verdaderas (o falsas) y hasta donde yo puedo colegir, los únicos candidatos son hechos sobre conceptos. Es el ‘agua’ como concepto de una clase material lo que funda la intuición de que el agua es necesariamente H_2O . Muy bien; pero si Quine no anda errado y no hay hechos tales sobre conceptos, entonces no hay nada en qué fundar las intuiciones modales. Por consiguiente, si la metodología de la filosofía analítica carecía de fundamentos antes de Kripke, sigue sin tenerlos”.

iii. Contra la demarcación (por el naturalismo ante los artefactos).

¿Dicha crítica roza de alguna manera la tesis conceptual del positivismo jurídico? ¿Acaso debería reformularse el vínculo entre conceptualización y descripción a partir de investigaciones empíricas? En este último caso, ¿se podría refutar la tesis de las fuentes sociales? El “dilema de Postema” roza alguna de estas cuestiones, ya que para el positivismo de Raz la tesis de las fuentes sociales sería conceptual y, por tanto, no podría falsearse;

en cambio, el positivismo jurídico incluyente, que abre la regla de reconocimiento a contenidos morales (entre paréntesis, esto para Raz implica la autoanulación de la autoridad del derecho, ya que se reconocería que debemos actuar como lo establece un criterio no convencional), considera contingente a esa tesis, admitiendo la posible existencia de falseamiento en relación a una práctica jurídica concreta. Curiosamente, la posición “contingente” y presuntamente empírica se basa en un problemático realismo u objetivismo o, al menos, cognitivismo moral. El positivismo incluyente desarticula la tesis de las fuentes sociales del derecho en dos: por una parte, reconoce como contingente que los criterios que determinan que una norma sea parte del derecho no tiene vinculación con su valor sino con su fuente; por la otra, señala como necesario que los criterios que determinan qué normas integran el derecho sean convencionales. Esta divisoria tantea un camino diferente al positivismo excluyente, que no formula esta distinción, y a la postura de Dworkin (ver el análisis de Juan Carlos Bayón “Derecho, convencionalismo y controversia”, en Pablo E. Navarro y María C. Redondo (Comp.): *La relevancia del derecho*, Barcelona, Gedisa, 2002). Justamente en Dworkin se interpela el divorcio entre la filosofía del derecho y la filosofía política. El punto es cuestión es si ceder a la tendencia que promueve la apertura valores y contenidos éticos para evaluar la normatividad jurídica o, por el contrario, sostener una cesura que, términos históricos podría remontarse hasta 1513, año de publicación de *Il Principe* de Machavelli. En este último caso, se tensan dos polos: el conceptual y el empírico. La filosofía analítica ha dirigido su atención al primero y, en cambio, programas como el de Brian Leiter intentan transitar el segundo campo. Así, por ejemplo en “The Demarcation Problem in Jurisprudence: a New Case for Skepticism” (*Oxford Journal of Legal Studies*, 32, Spring 2012), Leiter interpela la noción de regla de reconocimiento del derecho desde el prisma del criterio de demarcación epistemológico, es decir que confronta el criterio conceptual de diferenciación del derecho con la pauta que divide ciencia de pseudociencia, mostrando la fallida saga del problema de la demarcación y los usos de criterios esgrimidos como una máquina de guerra (Leiter recuerda los enfrentamientos de Popper a las concepciones de Marx y Freud) en la disputa referida a qué debemos creer. Qué debemos creer sobre la naturaleza del derecho, en cambio, es la cuestión involucrada en la diferenciación derecho/moral. De esta manera, podría reconocerse un paralelismo en la formulación de los problemas: en un caso, atinente a distinguir ciencia de pseudociencia, en el otro a demarcar derecho de moral. Como en Popper la pseudociencia no sería refutable, sus proposiciones no admiten el principio de bivalencia y quedarían en el terreno del no cognitivismo, una deriva equivalente halla la analogía en la moral, un no cognitivismo sobre el cual la tradición de Kelsen y Hart ha insisti-

do. Mientras tanto, el derecho sería un “hecho social”, independiente de sus méritos morales y, por su parte, la ciencia sería un “mundo objetivo” (Popper) expuesto a la crítica y la refutación. Más allá de las disputas escolásticas que estas demarcaciones provocan, Leiter persigue concretar un giro metodológico y epistemológico (aunque ciertamente lo hace a través de encadenar citas y apelar a una ciencia empírica que dista de ejercer, del mismo modo que es difícil de hallar ejercicios predictivos de los teóricos realistas del derecho sobre las decisiones judiciales, más allá de “definir” de esa manera la tarea que le correspondería a su campo disciplinar).

El perspectivismo naturalista (Leiter invoca a Nietzsche), cierto pluralismo epistemológico (como el promovido por Putnam) entroncan en los programas de investigación en los que el análisis conceptual y lógico del derecho debe acompañarse de investigaciones empíricas en las ciencias sociales y naturales. Sin la pretensión del fundacionalismo epistemológico, pretensión análoga a la del formalismo jurídico caracterizado por Hart en el capítulo VII de *El concepto de derecho*, en el camino de seguir depurando el conocimiento, traspasando tesis conceptuales —aun el escepticismo conceptual ante las reglas como el que deriva Kripke del párrafo 201 de *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein— al campo empírico, pero sin la ingenuidad del observar un campo empírico desde un grado cero de teorización —así, por ejemplo, se debería indagar el escepticismo empírico que a veces haría de la norma un medio *ex post* de legitimación de la decisión judicial tomada sin reglas—. Esto también implicaría dejar de concebir a la teoría del derecho como un metalenguaje descriptivo del lenguaje objeto discurso prescriptivo y volcar la indagación hacia las ciencias naturales. Así, entonces, como se ha abandonado el “problema de la demarcación” en la epistemología por cansancio, agotamiento e infertilidad de los intentos de diferenciar ciencia de no ciencia, y la filosofía vacila en concebirse como la reina abstracta de las teorías científicas, la filosofía del derecho debería problematizar su condición de rama abstracta de la ciencia del derecho.

Esquivando “hechos morales”, “hechos estéticos”, “hechos teológicos”, saltando ontologías promiscuas (como la de John McDowell, sostenida desde un cognitivismo moral no objetivista compartido por Putnam y Th. Nagel)), vacilando ante la “sensibilidad a razones” (ya que las expresiones morales dependerían de presupuestos empíricos que permitirían el desenvolvimiento de la sensibilidad a las razones, aunque luego lo que quede sea una preferencia subjetiva), esclareciendo la falacia patética que proyecta sentimientos a objetos, ejercitando el *pathos de la distancia* (Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*), la mirada a lo lejos, el distanciamiento del alma, el misterio del deseo de ampliar la distancia, de

alcanzar estados de elevación más lejanos, acaso como *autosuperación del hombre*.

Tanteando objetivismos mínimos, como el que derivaría de lo que le parece correcto a la comunidad de los sujetos cognitivos, y modestos —ya en esta postura, equivalente en gran medida a la habermasiana, la comunidad actuaría conforma condiciones ideales; la objetividad del derecho podría, así, derivarse de un razonamiento práctico público, el cual conformaría una objetividad como publicidad—. Con minimalismo y modestia, desplazar errores, acaso también sea un error que el derecho se conciba como lo que “necesaria” y “realmente” es, mantener una guía epistemológica de rechazo a la indiferencia sobre la “mejor” explicación, lo cual implica revisar, concebir lo revisable como falible.

Si para Quine la diferencia analítico-sintética no muestra una diferencia epistémica sino una diferenciación socio-histórica (9), ¿qué le queda a la filosofía analítica? Esta cuestión podría recorrerse desde las versiones “hard” y “soft” del positivismo, pensadas a partir del aire de familia que se constata entre el problema de la demarcación en la epistemología y

(9) Una nota al pie que podría abonar la invocación de Brian Leiter a Quine y Nietzsche en su programa de naturalización de la teoría del derecho que más adelante será expuesto: Nietzsche afirmó que “no es el triunfo de la *ciencia* lo que caracteriza a nuestro siglo XIX, sino el triunfo del *método* científico sobre la ciencia” (*La voluntad de poder*, N° 466). Preguntando a qué se llama método en esta proposición, Heidegger señala que “no se refiere aquí al instrumento con cuya ayuda la investigación científica trabaja el área temáticamente fijada de los objetos. Método se refiere, más bien, a la forma y el modo de delimitar con anterioridad el área respectiva de los objetos a investigar en su objetividad. El método es el proyecto preconcebido de mundo, que confirma en cuanto a qué únicamente puede éste ser investigado. ¿Y qué quiere decir esto? Respuesta: la calculabilidad total de todo lo accesible y comprobable en el experimento. A este proyecto de mundo quedan sometidas las ciencias particulares en su proceder. Es por eso que el método así entendido es ‘el triunfo sobre la ciencia.’ El triunfo contiene una decisión, que dice: únicamente tiene validez algo verdaderamente real y efectivo, lo que es científicamente comprobable, es decir, calculable. Por medio de la calculabilidad el mundo se ha convertido en algo por completo calculable para el hombre en todo tiempo y lugar. El método es la victoriosa provocación del mundo a una disponibilidad completa para el hombre. El triunfo del método sobre la ciencia comenzó su carrera en el siglo XVII, a través de Galileo y Newton, en Europa —y en ninguna otra parte más sobre esta tierra” (Martin Heidegger, “La proveniencia del arte y la determinación del pensar”, conferencia dictada el 4 de abril de 1967 en Atenas, en Petra Jaeger y Rudolf Lütke, *Distanz und Nähe. Walter Biemel zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1983, 11-22). Quizás sea abusiva la uniformidad, exagerada, ingenua y simplista la pretensión heideggeriana de hallar en la calculabilidad general y en la presuposición de uniformidad del mundo y del hombre la cifra de nuestra época en todas sus dimensiones, localizando en todo la misma medida de toda objetividad, la misma imposición de reclusión en un mundo científico-técnico, en esta jaula de hierro. En cualquier caso, ese esencialismo monista señala el *valor* del conocimiento: inflación de técnica, deflación de sentido.

en la filosofía del derecho. ¿Acaso la pregunta qué es derecho puede recibir como respuesta el descubrimiento de la “naturaleza” del derecho, que resultaría de descubrir las propiedades esenciales sin las cuales no habría derecho? Tal metodología equivale a la ya impugnada por Popper en su clásico *La miseria del historicismo* (expuesto en 1935, publicado en capítulos entre 1944 y 45, revisado en 1961), que la califica de “esencialista” y demanda su sustitución por un “nominalismo metodológico” que, entre otros rasgos, en vez de formular preguntas sobre el ser de un fenómeno interrogaría funcionamientos, mecanismos; en vez de “qué es”, entonces la pregunta adecuada más bien resultaría “cómo funciona” el derecho en una sociedad determinada. Pero tal indagación esencialista, como si se tratara de determinar la composición molecular del agua, analiza los fundamentos de la naturaleza del derecho. Leiter presenta a Scott Shapiro en ese camino (*Legality*, 2011). ¿Acaso la jurisprudencia podrá nacer completa del búho de Minerva, mediante la respuesta a preguntas teóricas que indicarían lo que distingue realmente al derecho, sus “condiciones necesarias y suficientes”?, ¿el análisis develará el criterio “necesario” y “esencial” que diferencia lo “legal” de lo “no legal”? Extendiendo la lección del espectáculo fallido brindado por Karl Popper, Rudolf Carnap y Carl Hempel en la búsqueda de resolución del problema de demarcación entre ciencia y pseudociencia o sinsentido, un problema normativo referido a la racionalidad teórica, acerca de lo que se debe creer, Leiter explora su proyección en el campo de la teoría jurídica, donde el problema de la demarcación tiene como propósito resolver un dilema teórico: qué creer acerca de la naturaleza del derecho, aunque la conexión con los asuntos prácticos pueda resultar más evidente. Críticamente recorre el camino neokantiano de Kelsen y el estilo de la filosofía del lenguaje ordinario, como prosecución de la demanda de un criterio de demarcación, señalando que la más reciente jurisprudencia “búho de Minerva” todavía no ha podido remontar vuelo. El giro de perspectiva le hace a Leiter concebir al concepto de derecho como el concepto de un artefacto, el cual para existir necesita de actividades humanas (sería, entonces, una producción técnica, por lo menos en aquel sentido griego de aquello que no se produce a sí mismo y que Heidegger explora para pensar la “esencia” de la técnica moderna). Kelsen, Hart y Raz, enumera Leiter, lo parecen negar, pero se trata de un fenómeno que se resiste, por ser un artificio, a ser analizado en términos de atributos esenciales, ya que se halla atravesado de mutaciones, fines y propósitos humanos, y porque estos factores carecen de “propiedades naturales” y de “atributos esenciales”. Este fenómeno, entonces, obra del animal indefinido, cabría ser conocido a través de una perspectiva a posteriori. A diferencia de la “pureza” kelseniana, o en el camino de lograr una mayor purificación, Leiter llama a realizar una aproximación naturalista invocando esbozos de Hart. Expresando su leal-

tad dogmática a Hume, Nietzsche y también, entonces, a Hart, comparte el escepticismo ante la idea neokantiana de grados de inteligibilidad en la aplicación de las normas, expone una propuesta centrada en el abordaje psicológico de lo moralmente obligatorio, sin que esto sea implicado por lo legal —como bien reconoce que señala el positivismo—, pero enfatizando que “actualmente la gente piensa que la moral es prioritaria en el razonamiento práctico”, un camino es apoyarse en los relevamientos psico-sociales sobre la actitudes de la gente acerca de la moralidad y la legalidad.

¿La solución teórica del problema de la demarcación afectaría la actitud psicológica de las personas? Explorando la polémica de Lon Fuller con Hart en 1957, Leiter recuerda que para Fuller la definición positivista de qué es realmente derecho no es solo una imagen de datos de la experiencia ya que dirige la aplicación de las energías humanas, recordando que las palabras tienen poder sobre las actitudes de los hombres. Más allá de la asociación problemática entre positivismo y nazismo que recorrió la perspectiva de Fuller, Leiter reconoce que la visión del derecho, correcta o incorrecta, afecta nuestras acciones. ¿Más que un concepto de derecho no sería más adecuado presentar casos paradigmáticos de decisión judicial correcta y disponerlos analógicamente, disolviendo el problema de la demarcación que raramente surge en los casos ordinarios (Dworkin)? Pero más que una respuesta correcta, Leiter sugiere, a partir de su análisis escéptico, abandonar el problema de la demarcación ya que los artefactos humanos no admiten un análisis en términos de propiedades esenciales. Sin embargo, con otro escepticismo, remarca que más allá de los esfuerzos “barrocos” del positivismo en resolver el problema de la demarcación, y de los seminales esfuerzos de Kelsen, Hart y Raz, la profesionalización de la filosofía garantiza que proseguirá la atención fijada en esa cuestión, una disputa escolástica.

Este cuestionamiento a los programas analíticos del derecho, este vuelco de la filosofía del derecho al naturalismo que reivindica los desarrollos de las ciencias empíricas, en particular, la psicología cognitiva, ¿no implica redefinir la filosofía y teoría del derecho?

Más allá, de las presuntas soluciones del problema de la demarcación por parte de unos u otros, ¿acaso no podría pensarse como un acto de responsabilidad —en sentido weberiano— atender las derivas prácticas de las imágenes del derecho? ¿O, como en el modelo establecido del fundacionalismo, abandonar esa cuestión al contexto de aplicación?

iv. Claridad responsable. Max Weber, en *La ciencia como profesión* (1917), señala que: “Presupuesto de todo trabajo científico es siempre la valoración de las reglas de la lógica y del método, los fundamentos gene-

rales de nuestra orientación en el mundo. [...] Se presupone entre otras cosas que el resultado del trabajo científico es *importante* en el sentido de ‘digno de ser conocido’. En esta misma conferencia ejemplifica su postura refiriéndose a la “ciencia del derecho”: “Esta disciplina establece lo que es válido de acuerdo a las reglas de la doctrina jurídica, ordenada en parte por una necesidad lógica, en parte vinculada a esquemas convencionales; establece en consecuencia *cuándo* son reconocidas como obligatorias determinadas reglas del derecho y determinados métodos para su interpretación. Pero si debe existir el derecho o si justamente deben establecerse estas reglas, no lo contesta. Cuando se busca una solución sólo puede indicarnos cuál regla del derecho, de acuerdo a las normas de nuestra doctrina jurídica, es el medio indicado para obtenerla.” Y enseña que “no se puede demostrar científicamente a nadie cuál es su obligación como profesor universitario. Sólo se puede exigir de él la probidad intelectual, es decir, el reconocer por una parte que la verificación de los hechos, la determinación de circunstancias matemáticas o lógicas o de la estructura interna de los bienes culturales y, por otra parte, la respuesta a la pregunta acerca del valor de la cultura y de sus contenidos particulares y, además, la forma en que se debe actuar dentro de la comunidad civilizada y de la sociedad política, son dos problemas totalmente heterogéneos. Si pregunta por qué razón no se deben tratar estos problemas en el aula, se le contestará: porque el profeta y el demagogo no tienen lugar en la cátedra”. Hay un deber de callar, ya que “cada vez que un hombre de ciencia introduce su propio juicio de valores cesa la completa comprensión de los hechos”. Así se cumpliría más que una tarea intelectual: ello sería también, para Weber, una “tarea moral”. Ofrecer conocimientos técnicos, métodos de pensamiento —los instrumentos y la disciplina— y la *claridad*: tales serían los aportes de la ciencia a la “vida” práctica y personal.

En una posterior conferencia, *La política como profesión* (1919), señala: “El oficio del abogado es sostener con eficacia la causa de clientes interesados. Puede, por supuesto, abogar y ganar una causa apoyado por argumento lógicamente débiles y tratándose de un causa que, en ese sentido, es ‘débil’. No obstante, gana porque técnicamente fabrica un ‘caso sólido’”. ¿Acaso ante cualquiera de ambos casos, el del científico o el del abogado, la actividad —en la perspectiva weberiana— podría orientarse conforme una “ética de la responsabilidad” o por una “ética de los fines últimos” o principios, sin que esto implique que en un caso habría oportunismo sin principios y en el otro irresponsabilidad? Una ética de la responsabilidad presupone, quizás en contra de aquello que más de medio siglo después Davidson caracterizara como “principio de caridad”, que no es razonable suponer la bondad y racionalidad de los hombres (Fichte) y sí deben contemplarse sus debilidades. “El partidario de la ética de los

finés últimos se siente ‘responsable’ —explica Weber— sólo de cuidar que la llama de las intenciones puras no se apague; por ejemplo, la llama de la protesta contra la injusticia del orden social. Mantener la llama siempre encendida es el fin de sus actos, bastante irracionales juzgados en términos de su éxito posible. Son actos que pueden y deben tener sólo un fin ejemplar.” Lógicamente, esta ética de los fines últimos “debe desintegrarse aparentemente en el problema de la justificación de los medios para los fines”. “Lógicamente”, remarca Weber, ya que en la experiencia el purista podrá volverse “bruscamente un profeta milenarista”. Por eso, toma distancia: “tengo la impresión de que en nueve de cada diez casos se trata de ‘inflados’ que no se dan cuenta de las responsabilidades que asumen y que se intoxican con sensaciones románticas.” Detenerse, ese acto de afirmación responsable, que Weber describe con elogios: “No puedo hacer más. Aquí me detengo.” Una actitud así es auténticamente humana y conmovedora”, señala, mostrando luego que ambas dimensiones éticas, lejos de ser contradictorias, se complementan y constituyen la “vocación”. No solo la política, también la ciencia quizás consista “en un esfuerzo tenaz y enérgico por taladrar tablas de madera dura. Este esfuerzo requiere pasión y perspectiva. Como Husserl lo demandaba ante la *crisis de la humanidad europea* para la filosofía, Weber hace lo propio para la política —y podría decirse, la ética; solapando ambas esferas, política y ética, con la esfera de la ciencia, sin predicar el abandono de la autonomía contingente, histórico-social, de cada una de ellas—, demandando *heroísmo*, podríamos decir, entonces, *heroísmo responsable*, más aún si “no aparece ante nosotros el florecimiento del verano, sino una noche polar de helada oscuridad y dureza”. En tal desencanto, concordante con el diagnóstico nietzscheano del nihilismo, *debemos* intervenir. Aquí me detengo.

EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA III. ONTOLOGÍAS Y SEMÁNTICAS (VALORES ASTILLADOS, ESPEJOS ANÓMALOS, BAUTISMOS ESCOLÁSTICOS)

Es decir: veo ahora que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. Porque lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito —y creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión— es arremeter contra los límites del lenguaje. Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría.

L. WITTGENSTEIN, en “Notas de las conversaciones con Wittgenstein”, de Friedrich Waismann (17/12/1930, en casa de Moritz Schlick)

i. Lógica (puntuaciones hilético-semántica y expresivo-pragmática). Conectivas proposicionales, y en particular la negación, ¿son de aplicación directa a una norma, de modo que la negación de una norma sea una norma? ¿Acaso las normas son entidades semejantes a las proposiciones, manteniendo relaciones lógicas? Norma, así sería el significado de una oración normativa, como la proposición es el significado de una oración descriptiva. En tal concepción *hilética* de las normas, el problema que aparecería es: ¿cómo entidades que carecen de valores de verdad pueden ser portadoras de relaciones lógicas, cuando estas son definidas en términos de verdad? ¿Acaso la lógica de las normas sea imposible porque las normas carecen de valores de verdad, como en algún momento lo pensó G. H. Von Wright? La llamada por Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin concepción *expresiva*, en cambio presupone que no hay relaciones lógicas entre normas y que la lógica deóntica sólo puede asumir la

forma de una lógica de las proposiciones normativas, es decir, de proposiciones descriptivas de normas. Así, el fenómeno normativo consiste en un uso prescriptivo del lenguaje. Entre idas y vueltas, la lógica de las proposiciones normativas no habría logrado una reconstrucción satisfactoria de las normas condicionales (ver, Alchourrón y Bulygin, *Análisis lógico y derecho*, 1991, Introducción, p. VI y p. 156). En las oraciones normativas que expresan normas se reconoce una oración de acción, expresiva de proposiciones de acción, y un componente prescriptivo, el operador normativo. Sobre éste último se dirimen posturas divergentes, oscilantes: una que le reconocen una capacidad semántica —concepción hilética, con cierto aire platónico— y otra que le reconoce capacidad pragmática —concepción expresiva—. Acaso, ante las razones incompletas no haya respuesta correcta, aunque no sea definitiva.

ii. Indeterminaciones (identificación de formulaciones normativas e interpretaciones constitutivas). Riccardo Guastini (“Variaciones sobre un tema de Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin. Derrotabilidad, lagunas axiológicas e interpretación”, en *Análisis filosófico* XXVI, Nº 2, noviembre 2006) considera que identificar el texto no implica determinar su contenido. Así, la legislación aparece como fuente de formulaciones normativas, no de normas en sentido estricto —significados que se imputan por medio de interpretaciones—; la interpretación sería la verdadera fuente de las normas jurídicas. Las fuentes sociales del derecho presentan criterios identificatorios de formulaciones normativas, cuyos contenidos quedan expuestos a una posterior determinación. Si antes de su interpretación constitutiva, los textos carecen de significado determinado, quizás podría explorarse el camino abierto por Nelson Goodman en *Los lenguajes del arte. Una aproximación a la teoría de los símbolos* (1962/1976), en especial al considerar la música, donde reconoce por un lado la formulación de una partitura y, por otro, la determinación de su significado a través de la interpretación. Desde el escepticismo “realista” de Riccardo Guastini, interpretar, más que conocer, sería valorar y decidir. Stanley Fish —ver *Doing what comes naturally. Change, Rhetoric and Practice of Theory in Literary and Legal Studies* Durham, Duke, U.P., 1987—, en cambio, parece señalar que identificar un texto ya es interpretar, pero al presuponer una comunidad institucional que identifica, su contextualismo y pragmatismo que marca la condición contingente y no esencialista de los criterios de identificación habilita el conocimiento racional de las reglas de un modo que no parece incompatible con la perspectiva hartiana, y esto podría explicar sus críticas a la perspectiva de análisis de Ronald Dworkin.

Entre la única interpretación o respuesta correcta (Dworkin) y la tesis de la indeterminación radical se localiza la tesis de la indeterminación

parcial. Desde esta última perspectiva, interpretar en ciertos casos consiste en una operación cognoscitiva, en otros decisoria; como se presentan casos claros y casos problemáticos, hay también situaciones híbridas y ambiguas. En un campo de esas características parece desplegar su programa de investigación Frederick Schauer. Con cierto naturalismo, va tras los razonamientos de los abogados sin dudar en la utilidad de recurrir a las neurociencias. Schauer concibe a las reglas jurídicas como una presión rígida que se instala en el mundo, con una resistencia que las haría no completamente derrotables pero expuestas a la maleabilidad y la vulnerabilidad que derivan de su textura abierta: “No es la regla misma sino algo acerca de ella lo que determina no solo qué peso tiene la regla, sino también si se trata de una regla después de todo”, afirma en *Playing by the Rules* (1991; *Las reglas en juego*, Madrid, Marcial Pons, 2004, p. 190). Más adelante, en otra muestra de realismo, señala una insuficiencia pragmática que afecta a las reglas: “Una decisión basada en reglas es acontextual, pero la determinación de si un cierto entorno de toma de decisiones debería emplear decisiones acontextuales es una decisión que no puede en sí misma tomarse acontextualmente” (p. 293).

iii. Razones excluyentes. Mientras Joseph Raz, que no se ha mostrado partidario de enfocar la teoría del derecho desde la perspectiva del jurista y pretende explicar el derecho dentro del contorno más amplio de las instituciones sociales, ha entendido a las reglas como razones excluyentes —razones de segundo orden que dejan de lado otras razones para llevar a cabo cierta acción—, Schauer, desde cierto positivismo presuntivo, advierte que no siempre prevalecen las reglas. Pero la identificación de las normas es diferente a su aplicación judicial y a la obediencia ciudadana. Raz diferencia conformidad a una regla —se actúa al acordar con ella— de seguimiento de una regla —se actúa por ella—. Si entre las razones para actuar y las razones para la conformidad puede articularse una tensión entre el curso de acción impuesto por la regla y el curso que resulta de creer en las razones subyacentes a ella, la perspectiva conceptual de Raz sobre la pretensión de autoridad del derecho conduce a relegar las creencias, ya que en el balance pueden ser derrotadas. (No hay el menor vestigio de dislexia en Raz en su análisis de las reglas, el cual admite diferentes valoraciones.) Es posible una derrotabilidad de la regla. ¿Por qué, entonces, decidir en base a reglas? ¿Acaso por equidad, confianza, eficiencia y porque, en base a ello las reglas promueven estabilidad? Con pragmatismo, la explicación debe recurrir a creencias, a valores que se entrecruzan con experiencias. (¿Acaso una respuesta naturalista a dicha cuestión también requeriría de una investigación *genealógica de la moral*? La divergencia extensional entre el derecho de una comunidad y su moral, el aislamiento sistémico del derecho como tesis descriptiva

sobre el origen social de las normas: que algo sea derecho no depende de que deba ser derecho. ¿Acaso esta perspectiva, propia del positivismo excluyente, podría pensarse de cuño nietzscheana, como lo sugiere Brian Leiter?)

iv. Describiendo tesis conceptuales. ¿El positivismo incluyente tendría carácter conceptual? Afirma que la regla de reconocimiento, por lo menos en un sistema, incorporaría contenidos morales como criterio de validez. Parece, así, presuponer cierto objetivismo moral, ¿pero acaso existen pautas objetivas de validez moral a las que deberían remitir la regla de reconocimiento de un sistema jurídico para identificar el derecho? En una lectura descriptiva, el positivismo incluyente, al afirmar que no necesariamente en todos los sistemas jurídicos la validez de una norma dependa de la validez moral, parecería adecuado a la práctica de las democracias constitucionales. Los contenidos morales resultan de indiscutible relevancia para la toma de decisiones judiciales como pautas discrecionales, como pautas ajenas al derecho. En la perspectiva del positivismo incluyente se torna posible su integración al derecho. Sin conexión necesaria entre derecho y moral, H. Hart en su famoso “Postscript” y Jules Coleman, en el estudio de este texto publicado tras la muerte de Hart, parecen inclinarse por la tesis de que la fuente social del derecho se reduce a la regla que establece los criterios de validez jurídica y que, contingentemente, se podría recurrir a consideraciones morales que se tomarían jurídicamente como válidas. Pero si la validez de una norma es función de su origen social y no de su contenido, como afirma el positivismo excluyente, que algo sea derecho no puede depender de que deba ser derecho: así Raz considera que el positivismo incluyente no podría dar cuenta del rasgo central del derecho: su pretensión de autoridad.

v. Positivismo negativo y semántica moral positiva. Jules Coleman, a partir de reconocer que no hay relación necesaria entre derecho y moral, traza un espacio para el positivismo al señalar la posibilidad —conceptual— de que exista al menos una regla de reconocimiento y, por ende, un sistema jurídico, en que la moralidad no es un criterio de validez jurídica: “imaginemos un sistema jurídico en el cual ser un principio moral no es una condición de validez de ninguna norma”, dice en “Negative and Positive Positivism” (en M. Cohen, ed., *Ronald Dworkin and Contemporary Jurisprudence*, London, Duckworth, 1983, p. 30). Este “positivismo negativo modal” admite la tesis iusnaturalista de que la moral es un criterio de validez jurídico como expresión de una verdad contingente. Claro que el iusnaturalismo clásico sostiene una tesis más fuerte, con un valor de verdad necesario para todos los mundos posibles. Coleman diferencia la función epistémica de la regla de reconocimiento, que identifica reglas —y es así, limitada y especializada, destinada a fun-

cionarios, ejercida por ellos, descripta desde la teoría del derecho—, de la función semántica, que convalida, que admite el incorporacionismo: para Coleman no es necesario que esas funciones sean equivalentes. Y si se registra en una sociedad la práctica de decidir disputas mediante referencias a la moral, la moral en esa sociedad sería un criterio de legalidad, conforme esta reformulación de la tesis de las fuentes sociales. En cambio, para el positivismo excluyente no se da el caso de que la moral constituya un criterio de validez. La tesis inclusiva no permite cumplir adecuadamente la función de reconocimiento de las normas, ya que incrementa la incertidumbre y el riesgo de que el derecho deje de ser una guía pública de las acciones. El derecho, desde la perspectiva de Joseph Raz, posee autoridad, y ella se identifica sin referencia a las razones que subyacen: si identificar una directriz requiere acudir a las razones morales, tanto para reivindicarla como para su bloqueo o crítica, no se darían precondiciones para que se dé la autoridad, más allá de la desobediencia o adhesión que pueda merecer puntualmente la autoridad o la regla. Pero el positivismo incluyente niega que las reglas sean razones excluyentes, es decir, razones que excluyen cualquier consideración a las razones dependientes en las que la autoridad basa sus directrices —Wil Waluchow, buscando un punto intermedio, considera que no hay razón para pensar que la naturaleza excluyente de la autoridad sea una cuestión de todo o nada, pero la relevancia, el peso de la autoridad podría quedar en la ambigüedad, ¿o sería éste un camino apropiado para contextualizar la teoría del derecho, después de Auschwitz, como podría pensarse de los arduos ejercicios habermasianos acerca de la legitimidad procedimental de las reglas?—.

vi. Fusión de descripción y prescripción en la conceptualización interpretativa (ciencia confusión). ¿En qué sentidos una teoría “sobre” la literatura sería una interpretación literaria o, más aún, literatura? ¿Acaso el concepto de derecho sería, más que descriptivo, normativo, y reflejaría la imposibilidad de alcanzar la neutralidad valorativa? Esta imposibilidad, de registrarse, no implica que la valoración involucrada sea necesariamente moral. Ronald Dworkin parece entender al concepto como el nivel más alto de consenso, indicando que la interpretación evidencia la controversia latente en la abstracción. El concepto, así, resulta de una comprensión previa, hermenéutica, cemento de un consenso no de reglas que se deben seguir sino de creencias que prevalecen, creencias y valores que amalgamarían un patrón de consenso (en esta perspectiva, parecen danzar en ronda H.G. Gadamer y Th.S. Kuhn). Cómo, entonces, alcanzar la mejor interpretación sobre interpretaciones —lo cual involucra preinterpretaciones— es un interrogante que queda envuelto en la circularidad y que demanda balances, equilibrios, pero sin criterio de ajuste

independiente. Dworkin presenta, para pensar el derecho, una hipótesis estética que configuraría una “interpretación constructiva”: atribuir un propósito a una obra o a una práctica, a fin de hacer de ella el mejor ejemplo posible de la forma o el género al cual se considera que pertenece —tal “mejor ejemplo”, un eco kuhniano de la noción de paradigma como ejemplar—. A veces parece constatarse la inconmensurabilidad de los ejemplos —e interpretaciones—, como pertenecientes a mundo diversos —“las traducciones” de Dworkin de los argumentos positivistas, y viceversa, parecen mostrarlo—. Incorporado la perspectiva hermenéutica de *Verdad y método* (1960) de H. G. Gadamer como insumo teórico, y con ella asignándole un privilegio a la razón práctica, Dworkin agrega a su perspectiva un aire comprensivo, centrado en la actitud participante y no en la objetivante, al abordar el fenómeno jurídico. Coherencia en la novela en cadena, más que consistencia lógica, demanda de razonabilidad, de equilibrio reflexivo en base a intuiciones, creencias que ocuparían un lugar fundamental —más la improbable consistencia y completitud de un conjunto de principios prioritarios destinados a dar cuenta de todas nuestras intuiciones morales—. Intuiciones y principios se ensamblan, rectifican, articulan, corrigen “autorreflexivamente” —como los principios no se aplican por sí mismos, y como la mayoría de los jueces no son como Hércules, la filosofía del derecho señala qué se debe hacer con el derecho—.

El iusnaturalismo insiste en que el ser del Derecho depende de alguna forma de lo que el Derecho debe ser. [...] Si la cruda descripción del iusnaturalismo que acabo de hacer es acertada; es decir, si toda teoría que determina el contenido del Derecho depende, a veces, de la respuesta correcta a alguna cuestión moral, es una teoría iusnaturalista, entonces soy culpable de iusnaturalismo. [...] Supongamos que eso es iusnaturalismo; ¿qué hay de malo en ello?

RONALD DWORKIN, “Retorno al Derecho ‘natural’”
(en Jerónimo Betegón y Juan Ramón de Páramo, dirección,
Derecho y moral. Ensayos analíticos, Barcelona, Ariel, 1990, p. 23)

Dworkin advierte, en un análisis en el que se confunden y hasta funden programáticamente normas y proposiciones sobre las normas, la tensión que se presentaría entre el convencionalismo —la validez se hallaría determinada por convenciones sociales que identifican qué acciones o procedimientos crean derecho— y el carácter controvertido del razonamiento jurídico. Y señala la “falacia del agujón semántico”: el derecho, lo que permite, exige o prohíbe, no sería un concepto interpretativo sino que estaría determinado exclusivamente por criterios de uso, dependería de una práctica lingüística convergente que señalaría la extensión del concepto a través de un criterio de aplicación compartido. Pero así, negando que el concepto de derecho sea interpretativo,

no se podría dar cuenta de los desacuerdos jurídicos (*Justice in Robes*, 2006). Considera que existen tres clases de conceptos: los dependientes de su criterio de uso, los de clases naturales y los interpretativos —como justicia, igualdad, libertad, democracia—. Si los conceptos de clases naturales y los políticos están referidos a entidades independientes de los sujetos, se refieren a entidades diferentes: en un caso se trata de clases naturales, dotadas de estructuras físicas, y en el otro de valores, con un núcleo normativo: conceptos interpretativos sin elucidación descriptiva. ¿Acaso este concepto podrá ser clarificado sin que ello implique interpretarlo?

vii. Esto no es una interpretación del parágrafo 201: $68+57=125$; $68+57=5$; ... / L, ML, MML, ... (Después de: todas las proposiciones tienen el mismo valor y no hay necesidad lógica, una extraña paradoja sobre las normas —disléxica, según escribe Jaakko Hintikka en su *Wittgenstein*, 2000—). Andrei Marmor, sobre la presunta imposibilidad de explicar los desacuerdos jurídicos, señala que si hay brechas entre una regla y su aplicación, cuando la aplicación no es clara, se disuelve la convención o ella no existe. ¿Acaso interpretar una regla sea producir otra regla, como lo adelantara en algún sentido Hans Kelsen? ¿Podría concebirse la convención de seguir criterios no convencionales? La regla de excepcionar la regla, la regla que impone su derrotabilidad y/o indeterminación extrema, ¿sería una convención aparente? ¿Conformaría ella otra regla (MR), prohibiendo, obligando o facultando a no seguir la regla (R)? ¿Y acaso una norma sólo existe si hay conformidad en los caso de su aplicación? Se ha buscado la respuesta en *Investigaciones filosóficas*. En la primera parte del famoso y perturbador parágrafo 201, Wittgenstein señala: “Nuestra paradoja era ésta: una regla no podría determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni discordancia.” Y agrega: “Con ello mostramos que hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación* ...” En el análisis no menos famoso del segmento que realiza Saul Kripke, “ $68+57=125$ ”, pero ante la indeterminación de la regla contenida en el símbolo “+” un posterior resultado posible es “5”, ¿ya qué podría determinar futuras aplicaciones de la regla? Cada conjunto de conductas, así, puede revelar una multiplicidad de regularidades y ser juzgada como correcta o incorrecta.

Wifrid Sellars (en “Some Reflections on Language Games”, *Science, Perception and Reality*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963) expuso un argumento inflacionario con un aire de familia al wittgensteiniano: si aprender un lenguaje (L) requiere aprender reglas sobre cómo emplear

sus términos (ML), aprender (L) requiere previamente aprender (ML); y para aprender (ML) se requeriría aprender (MML), que brinda reglas para aprender reglas de (ML), y así al infinito. La exploración de lo implícito, la dependencia de normas implícitas que jugarían un papel fundamental para la comprensión parece conducir a una regresión perturbadora (ver Robert Brandom, *Making it explicit*, 1994). Ante el escepticismo que provocan estos tanteos, ¿resultaría fértil acaso reconsiderar la perspectiva que observa las normas como meras regularidades de conducta, afrontando en ese naturalismo las consecuencias del desvanecimiento de la diferencia entre lo que es y lo que debe ser? Las impugnaciones hartianas a la disolución del punto de vista normativo en la regularidad, en el hábito, no han sido levantadas.

viii. Espejo del antirrealismo. Mientras el realismo ontológico concibe a la realidad como independiente del sujeto, el antirrealismo presenta el reverso, ante la imposibilidad de satisfacer dicho requisito de independencia. Estas posturas no tendrían implicancias necesarias sobre el lenguaje. Así, el realismo semántico afirma que las condiciones de verdad de una proposición trascienden las proposiciones. En cambio, para el antirrealismo semántico, el significado se explica en términos de condiciones de aserción o justificación. Pero una teoría realista de la verdad, como correspondencia e independencia, parece implicar cierto compromiso con el realismo ontológico. El antirrealismo semántico, en cambio, negaría la posibilidad de alcanzar la verificación de la verdad de una proposición en un correlato extralingüístico. Podría concebirse un cuasirrealismo que suspende la evaluación sobre la independencia o dependencia del correlato extralingüístico. Verdad como justificación o verdad desde un criterio independiente de la aceptabilidad son dos polos entre los cuales hay matices que debilitan los rasgos de la correspondencia; hay reconocimientos de vaguedad y afectaciones a la bivalencia, hay, entonces, exploración de lógicas multivaluadas y de graduación de la verdad —hay también, imágenes de la vaguedad que, en un antirrealismo semántico, podrían tener una deriva escéptica radical: nihilismo, ante la vaguedad como vacío (Timothy Williamson ha advertido sobre este extremo)—. ¿Portadores de verdad serían creencias o ideas, juicios, oraciones, afirmaciones, proposiciones y/o teorías? El otro lado de la portadora de verdad, ¿acaso allí estaría el mundo? Contra ese dualismo se levantó el “realismo interno” de Putnam. Contra la asignación de un uso uniforme del predicado “verdad”, el pluralismo que hace de la verdad un predicado que no denota propiedades sustanciales, que interviene en diversos juegos, en prácticas asertivas y que es inestable. El escepticismo en el conocimiento de las reglas se inclina hacia el antirrealismo semántico, lo cual desestabiliza el ideal de objetividad. Pero

no se trata de una consecuencia necesaria del antirrealismo, que puede reconocer diversos juegos de lenguaje y prácticas. El positivismo jurídico contemporáneo suele asumir el antirrealismo ontológico, en tanto concibe al derecho como dependiente de prácticas y creencias; y el realismo semántico, en tanto las proposiciones del conocimiento jurídico serían bivalentes. Pero aun así perduran preguntas y cuestiones referidas al carácter cognoscitivo del discurso jurídico, muestras de inconclusión filosófica.

ix. El significado no determina la extensión (el derecho, predicado indexical). La perspectiva de Michel Moore requiere modificar la visión acerca del derecho y cómo funcionan las instituciones. Para él, existen entidades morales como derechos y deberes, virtudes y vicios y cualidades morales como la bondad y la maldad. El sentido de estos términos, incluido el de otros evaluativos como ‘justicia’ es brindado por ‘la mejor teoría científica de la que podamos disponer’ acerca de la clase natural del evento en cuestión (“A Natural Law Theory of Interpretation”, *Southern California Law Review*, N° 58, 1985). Luego dirá que el derecho no es una clase natural, sino funcional (“Law as a Functional Kind”, en *Natural Law Theories: New Essays*, Ed. Robert P. George, Oxford, Clarendon, 1992): la *naturaleza* del derecho podría ser hallada en sus funciones, en su autoridad práctica, reconociendo que no debe ser injusto, partiendo de una conexión necesaria entre derecho y moral, no contingentemente necesaria —en este caso resultaría de una generalización accidental— ni tampoco analítica —constitutiva del significado, del concepto de derecho—: apela a la necesidad kripkeana, una verdad dependiente de cómo es el mundo y no de convenciones lingüísticas dispuestas para hablar sobre él. Esta perspectiva del profesor de la Universidad de Illinois, al partir del realismo metafísico brinda una más que polémica, una difícilmente comprensible explicación de un producto cultural. Un realista metafísico diferencia entre la verdad de un enunciado y el conocimiento de su verdad. Existiría, entonces, una realidad que hace que los enunciados sean verdaderos o falsos. Para el externalismo semántico, el significado no determina la extensión de un término. Así, habría habido estados psicológicos compartidos ante el agua antes de 1750, en la Tierra y, en el ejemplo de Putnam, en la Tierra Gemela; el agua, luego se descubre que en un caso es H₂O y en la Tierra Gemela XYZ: de ese modo se trata de mostrar que no es necesario que estados mentales idénticos indiquen extensiones idénticas. No cambió el significado de “agua”, sino que se corrigió el error de identificación como agua a un fenómeno de la Tierra Gemela. Dicho término, entonces, pertenece a una clase natural, en la cual se identifica una designación rígida a través de un predicado indexical: en este externalismo semántico, la

realidad forma parte del significado. ¿Pero acaso el derecho podría ser un concepto indexical, como agua y oro? ¿Qué podría, qué podrá descubrirse del derecho? ¿Qué podemos esperar de esta perspectiva, que indicaría que hasta los expertos hoy lo identifican mal? La posición de Moore ingresa a un platonismo, difícil de sostener ante conceptos que son productos puramente culturales y en los cuales parece propia de un exilio cósmico imposible la perspectiva que juzga que dicha categoría cultural pueda ser mal identificada por los participantes de esa cultura. Parece adecuado distinguir, así, conceptos productos de una cultura —que no admiten identificación extensiva— y conceptos relativos a una cultura —como agua, H₂O, o los planetas—.

Brian Bix, en “Can Theories of Meaning and Reference Solve the Problem of Legal Determinacy?” (*Ratio Juris*, Vol 16 N° 3, September 2003), analiza específicamente los intentos de aplicación de las semánticas externalistas desarrolladas por Kripke y Putnam al ámbito de la interpretación legal y de la determinación de las normas jurídicas. Su conclusión, además de valorar positivamente el esfuerzo de recurrir a la semántica para el análisis de la interpretación de las reglas, luego de considerar los tanteos de Moore, David Brink y Nicos Stavropoulos —quien en algunos aspectos sigue la visión de Dworkin, como su abordaje de la intención en la interpretación legal, pero promueve la construcción de un concepto de derecho en base a los datos de la práctica legal— de superar las indeterminaciones legales por vía del análisis referencial, es escéptica, ya que ese realismo semántico y metafísico no alcanzarían a dar cuenta del rol de la autoridad decisoria en el derecho en general y particularmente en los sistemas democráticos.

x. Oscilación de síntomas y criterios. Ante pautas de reconocimiento compartidas, pero sin referencia rígida, ante la multiplicidad de criterios para aplicar un criterio, los criterios del conocimiento de las reglas son también revocables. Entre criterio y síntomas, ante evidencias que llevan a revisar síntomas sin revisar criterios, el cambio de referencia —el cambio de criterio, en cambio, implicaría cambio de significado—; entre grados, evitando el extremo teórico de concebir que ningún cambio en la teoría de la referencia de cualquier predicado indexical cambie su significado, y también el otro extremo en el cual todo cambio en una teoría de la referencia de un predicado indexical implique un cambio en su significado —postura sostenida por Paul Feyerabend, que llevaría a que si el significado de los términos teórico varía con cada explicación sucesiva de su referencia, las distintas explicaciones no serían explicaciones de la misma cosa y por ello las explicaciones más recientes no serían las mejores—, en este punto alivia el gradualismo wittgensteiniano que deja oscilar síntomas y criterios.

xi. Supuestos contextuales. La perspectiva pragmática se focaliza entre el significado de la oración y significado dado por el emisor, entre qué se quiere decir y el significado de las oraciones, siendo relevante la habilidad de un intérprete para construir puentes y comprender una expresión subdeterminada por reglas. Herbert Paul Gircé localiza la pragmática entre el significado de una expresión y el hecho de que alguien signifique tal o cual cosa mediante una expresión dada. Paul Strawson, en sus *Ensayos lógico-lingüísticos*, presenta la problemática pragmática a partir de la emisión de *x* por *S*, que produce una respuesta *r* en la audiencia *A*; *A* reconoce la intención de *S*; y ella es al menos parte de las razones de *A* en dar a *S* la respuesta *r*. Además de intenciones, el abordaje debe agregar el carácter público y convencional del significado, debiendo contextualizar las oraciones. Esto último implica compartir suposiciones contextuales. Así, reconocemos el significado “de” una expresión en el contexto lingüístico convencional y, además, la intención comunicativa: el hecho de “que” alguien signifique tal o cual cosa mediante una expresión. Este último aspecto pragmático es el más relevante para interpretar —en tantas circunstancias, pero en especial en una obra de arte— si hay otro significado además del literal y qué quiere dar a entender el autor. En las interpretaciones, en caso de significados subdeterminados por reglas, se presentan imputaciones, adscripción de sentidos e intenciones.

Si alguien me dice que algo es una teoría, yo diré: no, no, esto no me interesa. Incluso en el caso de que la teoría fuera verdadera no me interesaría, no sería lo que estoy buscando. Lo ético no se puede enseñar. Si para explicar a otro la esencia de lo ético necesitara una teoría, entonces lo ético no tendría valor. Al final de mi conferencia sobre ética hablé en primera persona. Creo que esto es completamente esencial. Aquí ya no se puede establecer nada más, sólo puedo aparecer como personalidad y hablar en primera persona. Para mí la teoría carece de valor. Una teoría no me da nada.

[...] Los hechos carecen de importancia para mí. Pero me importa mucho lo que entienden los hombres cuando dicen: “El mundo está ahí”.

L. WITTGENSTEIN, en “Notas de las conversaciones con Wittgenstein”, de Friedrich Waismann (17/12/1930, en casa de Moritz Schlick)

EPISTEMOLOGÍA Y ÉTICA IV. UNA CIENCIA JUVENIL DEL DERECHO, UN NATURALISMO PERSPECTIVISTA (Y EL SILENCIO ATENTO, ESTÉTICO)

...el camino hacia la ciencia estaba así, pues, doblemente obstruido: por un lado, por la creencia en el mundo verdadero, y luego por los adversarios de esta creencia.

FRIEDRICH NIETZSCHE, primavera de 1888.

i. Del reemplazo de las cuestiones epistemológicas a las cuestiones epistemológicas como reemplazo. Describir decisiones del pasado como hechos para predecir decisiones futuras: tal el programa del realismo jurídico que Brian Leiter revisita desde la epistemología naturalizada de Quine y algunos sesgos nietzscheanos, articulando cánones interpretativos conflictivos: de Karl Llewellyn, la indeterminación específica de las normas; de Wittgenstein-Kripke, la indeterminación general de las reglas; de Hart, la perspectiva de análisis de las reglas jurídicas, atravesadas por grises, indeterminaciones propias del lenguaje que provocan indeterminación en el ámbito jurídico (cfme. Brian Leiter, *Naturalismo y teoría del derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2012, Giovanni Battista Ratti, *Naturalizing Jurisprudence. Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy*, Oxford UP, 2007, p. 45). Confronta el rechazo, por razones políticas, de la superación de indeterminaciones por vía de la analogía (así lo hacen miembros del movimiento *Critical Legal Studies*), con la postura de Cass Sunstein, optimista sobre la determinación por analogía, y entre ambos recuerda que para el realismo los jueces responden primariamente al estímulo de los hechos. Y persigue, entonces, una teoría descriptiva acerca de la decisión judicial —o, lo que parece más preciso: un marco teórico y epistemológico para ello—.

Lejos del “posmodernismo”, libre de prejuicios, Leiter invoca al Nietzsche de la voluntad de traducir el hombre a la naturaleza, al filósofo que señala el fracaso de las justificaciones racionales de las creencias —Nietzsche aquí emparentado a Hume— y llama a buscar explicaciones

naturalistas. El causalismo naturalista de Marx tampoco es excluido a la hora de trazar un linaje del programa que Leiter impulsa para el conocimiento jurídico, un programa centrado en la reflexión epistemológica. Justifica la conexión entre filosofía y ciencia desde los puntos de vista desarrollados por Quine: la teorización filosófica, metodológicamente debe conectarse con la ciencia. Sin filosofía primera, sin apriorismo —sea kantiano o carnapiano—, requiere la continuidad entre las ciencias naturales y las sociales, una continuidad de resultados y de métodos. Precisa que el naturalismo que impulsa es de corte metodológico, no sustantivo —este último sería una modalidad de fisicalismo—, dotado de una ontología para la cual solo son reales las propiedades identificadas por las leyes físicas; y de un realismo semántico que admitiría que lo moralmente bueno sea investigado empíricamente. Entonces, contra la construcción lógica del mundo —Quine contra Carnap, contra el fundacionalismo, el programa carnapiano (i) semántico de traducir enunciados referidos a objetos físicos al lenguaje de los datos sensoriales, y (ii) epistémico, que mostraría que las teorías científicas acerca del mundo físico están justificadas solamente sobre la base de la experiencia sensorial—. El holismo semántico, sostenido por Quine, frustra (i): los términos teóricos alcanzan su significado en el marco teórico en su conjunto, y no en virtud de un contacto punto por punto con los datos sensoriales, y la tesis Duhem-Quine acerca de la infradeterminación refuta (ii), ya que habría siempre más de una teoría consistente con las pruebas, en parte porque una hipótesis teórica puede siempre preservarse frente a pruebas recalcitrantes abandonando las hipótesis auxiliares que caracterizan el proceso de prueba de las hipótesis —quizás este proceso pueda pensarse en cercanía al equilibrio reflexivo—. ¿Acaso la epistemología naturalizada se disuelva en cuestiones psicológicas? Leiter atempera la tesis extrema del reemplazo de las cuestiones epistemológicas por las cuestiones psicológicas. Pero si el programa de una epistemología reducida a psicología tiene como marco el esfuerzo de transformarla en un capítulo de la ciencia natural —y ya no de la lógica o de una filosofía primera—, Leiter advierte la relevancia que presenta el abordaje de las relaciones entre teorías y pruebas de las ciencias cognitivas para el conocimiento de la adjudicación —en este sentido, se pueden advertir similitudes entre las preocupaciones de Leiter y las de Frederick Schauer (ver de F. Schauer y de Barbara A. Spellman “Law and Social Cognition”, *Virginia Public Law and Legal Theory*, N° 10, 2012)— y considera que si ninguna reconstrucción normativa es fructífera, los logros descriptivo-explicativos de las ciencias de ese ámbito sí lo son. De esta manera, promueve llevar adelante el naturalismo del reemplazo frente al fracaso del fundacionalismo. Así, el perfil de su programa encuadrado en el realismo jurídico se traza desde el antifundacionalismo y la tesis del reemplazo, centrado en el desarrollo de una teoría empíri-

ca de la adjudicación del derecho, un fenómeno racionalmente indeterminado —en el sentido de que la clase de las razones jurídicas, la clase de razones legítimas que puede un juez ofrecer a favor de una decisión, no brinda una justificación para un único resultado—. Así Leiter avanza en un camino de paralelismos entre la epistemología naturalizada y el realismo jurídico, teniendo como principal engranaje el que, del mismo modo que los datos sensoriales no justifican una única teoría científica, las razones jurídicas no justifican una única decisión. Radicalmente, entonces, su teoría jurídica “naturalizada” se encamina a convertirse en un capítulo de la psicología, y/o de la antropología y la sociología. Aun ponderando que la historia normativa es interesante y no banal, y no todos casos estén indeterminados, Leiter llama a ir más allá de las razones, ya que “el objetivo del realista es llegar a la causa real de la decisión” (B. Leiter, *Naturalismo y teoría del derecho*, op. cit., p. 82). Y también cuando las razones estén determinadas —en los casos claros y fáciles— se trata de comprender por qué las personas reaccionan como lo hacen. Busca inclinar el saber de la intuición a la causa de ella, sin temer la erosión de la dimensión normativa en un naturalismo psico-sociológico. Invocando la famosa imagen de Otto Neurath que muestra nuestra situación epistémica interna, reparando el barco en el mar elegimos las tablas que han funcionado mejor en el pasado, como lo aconseja Willard Quine.

Perseverando en el afán realista de entender el proceso de toma de decisiones judiciales, considerando que los jueces reaccionan principalmente a los hechos que subyacen al caso, más que a las reglas y razones jurídicas —justificaciones *ex post* de decisiones—, lleva el sendero del conocimiento jurídico hacia la línea que lo puede convertir en un capítulo de la psicología —centrado aún en preguntas cartesianas, referidas al estatuto de las creencias, las certezas, pruebas y teorías, todas preguntas psicológicas—. Habría, entonces, un escepticismo conceptual, una forma de escepticismo del derecho que implicaría no sostener tesis necesarias sobre el concepto de derecho. La particularidad, si se quiere, es que Leiter recurre a la filosofía de la ciencia para pensar las bases del conocimiento jurídico. Sin validación de la ciencia desde fuera, sin imponer estándares justificativos que difieran de los internos, la ciencia es sostenida como tribunal de la razón —aunque ya no desde una justificación filosófica primera, *à la* Kant o Husserl—. Tal giro metodológico (con aire de familia, Stephen Perry invoca un positivismo metodológico, descriptivo, no normativo, con aspiración a decir cómo está hecho este rincón del mundo “más allá de la distinción entre positivismo y no positivismo”, en “Beyond the Distinction between Positivism and No-Positivism, *Ratio Juris*, 311, 2009), sin el “verdadero” concepto de derecho, implica concentrarse en el desenvolvimiento de programas de investigación a posteriori, aunque los

profesores de teoría del derecho naturalistas agoten su actividad tan solo en declamarlo.

ii. Evaluación indirecta. Se puede describir el valor que tiene una práctica para sus participantes, sin involucrarse en la práctica de evaluación, aunque esa descripción no se realice desde el “ojo de Dios” y sus proposiciones pertenezcan a un lenguaje en que se entretejen componentes heterogéneos e impuros. No existe investigación carente de presuposiciones, de hechos cargados de teoría, etc., pero se “deben” diferenciar los valores epistémicos —desde el griego “salvar la racionalidad de los fenómenos” hasta los valores compartidos por comunidad científica, como simplicidad explicativa— de los valores morales. (Por ejemplo, sobre el concepto de autoridad como servicio, Raz aclara que no es “su” concepto, sosteniendo que es “nuestro” concepto de autoridad; lo afirma como una tesis descriptiva de la pretensión de autoridad moral del derecho. No dice que efectivamente la tenga, y por ende su descripción sería compatible con las más variadas valoraciones críticas, aun la anarquista.)

¿Pero describir puede implicar el sostenimiento de una perspectiva indirectamente evaluativa? Julie Dickson responde afirmativamente en *Evaluación en la teoría del derecho* (México, UNAM, 2006), pero aun así no habría “entre” la teoría descriptiva del derecho y una concepción normativa de la teoría del derecho una tercera posición —una gota valorativa diseminada alcanza a teñir la perspectiva—; en cambio, extraer un grano valorativo señala y reafirma la dirección depuradora; pero en cualquier caso subyacen valores epistémicos, como las exigencias y metas de la teorización. Acaso todo análisis conceptual sea vulnerable a las “exigencias” de la construcción teórica a posteriori —empírica—, por empezar aquella que le “demanda” a la filosofía avanzar junto a las ciencias empíricas, o “perseguir” claridad sinóptica acerca del estado del conocimiento empírico. El “deber ser” del naturalismo lo “legisló” Quine, afirmando que consiste en “el reconocimiento de que la realidad debe ser identificada y descrita dentro de la misma ciencia y no por alguna filosofía apriorística” (*Theories and Things*, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1981, p. 21). Así, se “debería” limitar —en contra de Goodman y Rawls— la apelación a intuiciones para imaginar mundos y casos posibles en el proceso mental de determinación de la extensión de los conceptos. Mientras el refugio en las intuiciones detiene la investigación empírica, la historia de una ciencia brinda ejemplos de depuración conceptual y de inconsistencias internas, de vaguedad y oscuridad, y de articulación externa, referidos a cómo encaja y se correlaciona una teoría con otras: esos ejemplos brindan “paradigmas” para avanzar en los programas de investigación. Pero en cualquier caso se trata de patrones epistemológicos. Así, la normatividad epistémica apuntala el uso de métodos que ya han ganado fiabilidad:

para Leiter ello lo proporcionan las ciencias empíricas “exitosas”, haciendo de la filosofía “la rama abstracta y reflexiva de la ciencia empírica, que esclarece los límites y extensión de los conceptos que se han impuesto por su rol en las explicaciones y predicciones exitosas de los fenómenos empíricos” (B. Leiter, *Naturalismo y teoría del derecho*, op. cit., p. 246). La filosofía queda reducida a epistemología, y aunque en menor medida que en el programa positivista fundacionalista, mantiene notas prescriptivas y no se disuelve plenamente en un “naturalismo revolucionario” que transforme las cuestiones epistemológicas normativas en problemas de la psicología cognitiva. La naturalización de la teoría del derecho, en los términos propuestos por Leiter implica un proyecto socio-científico que no reemplaza ni destituye radicalmente a la filosofía del derecho. Al afirmar dogmáticamente que no hay hechos más que los identificados y descriptos por la ciencia, en tal invocación a “la ciencia” se apela a una autoridad difusa, o peor aún, se incurre en una sustancialización, en la hipóstasis que llevaba a Kelsen a ejercitar su crítica implacable. Sin punto de vista arquimediano, Quine dejó el mandato de que “la realidad debe ser identificada y descrita dentro de la misma ciencia y no por alguna filosofía apriorística”, lo cual implica evitar convertir a “la” ciencia en el ojo de Dios. La cuestión no es describir, una y otra vez, nuestra situación epistémica bajo la imagen de los marineros que deben reparar la nave en el mar (Otto Neurath), sino de perseverar atenta y más escéptica que dogmáticamente en el falibilismo quineano, el cual requiere que se admita que los hechos que son sospechosos hoy puedan encontrar su sitio en la ciencia de mañana —y viceversa—.

iii. ¿Cómo juzgar el “éxito” de una teoría? Joseph Raz, en “Authority, Law, and Morality” (*The Monist*, 68, 1985, pp. 321/2) señala que “sería erróneo concluir [...] que uno juzga el éxito de un análisis del derecho por sus frutos teórico-sociológicos. Esto aparejaría ignorar el hecho de que, a diferencia de conceptos como ‘masa’ y ‘electrón’, el concepto de ‘derecho’ es un concepto utilizado por las personas para entenderse a sí mismas [*i.e.*, es un concepto hermenéutico]. No somos libres para elegir cualquier concepto provechoso. Una de las principales funciones de la teoría jurídica es mejorar nuestro entendimiento de la sociedad, ayudándonos a entender cómo las personas se entienden a sí mismas”.

Para Leiter, con la derrota del programa del positivismo lógico, la imagen de un solo tipo de confirmación y de explicación, ejemplificada mediante una versión idealizada de la física, ha sido reemplazada por un nuevo pluralismo que reconoce una adecuación explicativa esencialmente pragmática y relativa a cada ámbito disciplinario. Y ante el derecho, artificio social expuesto a contingencias y su saber a la falibilidad interna, la normatividad de ese artefacto aparece como aspecto herme-

néutico hilvanado desde el punto de vista interno clarificado por Hart. Naturalizando el derecho, la pauta a seguir “debe” ser trazada por la eficacia, el criterio por excelencia del pragmatismo que dispone del poder causal como apoyo.

iv. Ética como estética. Tal giro parece impasible ante la imposición de crueldad y dolor. ¿Otro giro, digamos “crítico”, sí podría hacerles justicia en el campo del conocimiento? ¿O acaso tal crítica, desplegada como negatividad, se mostrara inconclusa, expuesta a la vacilación, rodeada de silencio melancólico? Después de todo, parafraseando a Robert Frost, un crítico sería alguien que en una discusión no puede defender su propia postura. Mientras tanto, el naturalista “debe” defender su causa en libros y revistas, jornadas y aulas, sin que parezca definitorio y suficiente el apelar al “éxito de *la ciencia*”. Y todo nuestro relato queda reducido a una mínima nota al pie del análisis perspicuo ofrecido por Franz Kafka en “Sobre el problema de las leyes”.

No podemos escribir un libro científico cuya materia alcance a ser intrínsecamente sublime y de nivel superior a las restantes materias. Sólo puedo describir mi sentimiento a este propósito mediante la siguiente metáfora: si un hombre pudiera escribir un libro de ética que realmente fuera un libro de ética, este libro destruiría, como una explosión, todos los demás libros del mundo. Nuestras palabras, usadas tal como lo hacemos en la ciencia, son recipientes capaces solamente de contener y transmitir significado y sentido, significado y sentido naturales. La ética, de ser algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresan hechos, del mismo modo que una taza de té sólo podrá contener el volumen de agua propio de una taza de té por más que se vierta un litro en ella. He dicho que, en la medida en que nos refiramos a hechos y proposiciones, sólo hay valor relativo y, por tanto, corrección y bondad relativas.

L. WITTGENSTEIN, “Conferencia sobre Ética” (1930)

ADDENDA

SOBRE *LA INTERPRETACIÓN DE LA LEY*, DE ENRIQUE MARÍ (BUENOS AIRES, EUDEBA, 2014)⁽¹⁰⁾

i. He aquí un libro de filosofía de aliento clásico. La lección de Enrique Marí se focaliza en el siglo XIX, más específicamente en las filosofías del derecho de Jeremy Bentham, Friedrich Carl von Savigny y Rudolf von Jhering. El *leitmotiv* se despliega en torno a la interpretación de la ley. Pero el utilitarismo, la exégesis historicista y el finalismo son considerados desde la filosofía antigua y la epistemología contemporánea, la historia y el psicoanálisis, la filología y la filosofía analítica de la acción. Se diseccionan los criterios pensados para imponer y controlar los sentidos de las normas jurídicas. Quedan develados montajes, se muestran mitologías y ficciones. El resultado del intenso recorrido puede calificarse de crítico. El método es perspectivista y comparativista. Pero poco le preocuparon a Marí las etiquetas. Este libro de espíritu jovial es un ejercicio de libertad. Es pasión por la confrontación de ideas, anhelo de chispas, encuentro con luces que opacan ilusiones de claridad. Marí recurre a los esfuerzos más notables del pensamiento iusfilosófico decimonónico para desplegar, en torno a ellos, un perspectivismo sofisticado, erudito, delicado. Ese perspectivismo, sin embargo, confronta, esgrime afán adversativo incansable,

(10) En la producción filosófica de Enrique Marí, *La interpretación de la ley* aparece contemporánea a *Elementos de epistemología comparada* (publicado en Buenos Aires, 1990, por la editorial Punto Sur y la Comuna de Puerto General San Martín, pero su manuscrito ya lo puso en circulación en 1987) y a varios de los artículos de la recopilación *Papeles de filosofía (...para arrojar al alba)* (Biblos, Buenos Aires, 1993), en particular “Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden”, formulando tesis que serán especialmente desarrolladas en la *Teoría de las ficciones* (tesis doctoral presentada en la Facultad de Derecho, UBA, defendida y aprobada el 20 de abril de 2001, meses antes de su fallecimiento). *La interpretación de la ley* es el resultado de una investigación que Marí culmina en 1988. Publicó algunos fragmentos de ella, como los contenidos en los capítulos “La interpretación de la ley. Análisis histórico de la escuela exegética y su nexos con el proceso codificador de la modernidad” y “Causalidad y teleología. Intersección del pensamiento de Hans Kelsen con el positivismo jurídico y la teleología de Rudolf Ihering. Un ejercicio de epistemología comparada”, (ambos en la compilación de Enrique Marí y otros *Materiales para una teoría crítica del derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1991), y en el artículo “Rudolf von Ihering y la interpretación finalista de la ley” (aparecido en la revista *Lecciones y Ensayo*, N° 67 y 68, Facultad de Derecho, UBA, 1997).

escapa a la departamentalización del saber, se detiene en detalles que pronto se descubren relevantes. Detalles en los que lector halla indicios de cómo el entusiasmo guiaba el trabajo intelectual de Marí. Es libre al pensar y al escribir, al interrogar y poner en crisis una tesis, una posición que es jaqueada desde un emplazamiento que remite a otro. En ese diferendo filosófico se van talando esfuerzos, pujas por imponer determinación (fórmula, algoritmo, fundamento o valor) sobre reglas en las que late la indeterminación. Hay una ética en ese criticar que desata ataduras. No importa que pretenda garantizar *la justicia*, o que se predique la sustitución de esa vaporosa justicia por *la felicidad*: se desgrana la pretensión del *felicific calculus*, se muestra lo velado por las racionalizaciones teleológicas, se localizan intersecciones entre comprensiones hermenéuticas y explicaciones causales, se contextualizan criterios. Así se perfila el pluralismo de Marí, tensando esfuerzos lúcidos, acosando lo molar de las ideas de ley y los modos de interpretación que propician.

ii. ¿Cómo el pasaje de la “conciencia del pueblo” a la “conciencia de la comunidad de especialistas” reconfigura la filosofía, ejemplificada en la filosofía del derecho? En esas dos figuras se condesan tribunales diferentes, pretensiones de justificación, retóricas y estilos de racionalidad escindidos, cada cual dotado de una mitología, de un imaginario que nubla al otro. “Pueblo” y “especialista” sin embargo se solapan hasta quedar exhaustos en la escena crítica que erige Marí. Tejida de tensiones, atravesada por conflictos de intereses, Marí se detiene en la finalidad. Bucea y nada, excava en Aristóteles, atenaza a David Ross y Alf Ross, a Max Weber y Norbert Elias, a Hans Kelsen y Sigmund Freud, a Niklas Luhmann y Jürgen Habermas, a Roberto Vernengo y Carlos Nino, y nos lega una visión de la aleación oxidada y cada tanto coloreada nuevamente con la que se pretende lanzar derecho y clavarlo sin falla en el blanco: tal es el artificio onto/teo/teleológico, la punta de lanza esculpida con invocaciones a la razón, la flecha revestida de ética positivizada. La conciencia del filósofo se disemina sobre un fondo de negatividad: indeterminación y afán de determinación, afectos, pasiones y poética en el despliegue crítico del orden, de las pretensiones de calcular, de asegurar. Martilla fórmulas, reactiva los compuestos de las recetas dictadas, las hunde y observa cómo reflotan restos de la voluntad del legislador, de la dogmática del jurista, de la conciencia del pueblo, de la pureza de la razón, de la crítica a la interpelación ideológica y la estructuración inconsciente. Abre una galería de salas desde donde se disipan referencias espectrales. Marí ofrenda lo que queda de esas voluntades de reconocer y adscribir fines y causas, expone cómo parecen de otro tiempo y aparecen desde otro mundo; y cómo, detrás de renovadas máscaras, persisten, siguen actuando. Eso que queda, depurado de esencia, tiene la potencia de la plasticidad. Eso que

queda, apenas lo que aún no se escurrió de las manos, menos que arena o agua: ficciones, justamente aquello que difiere de la arena y el agua, pero con lo cual también se hace masa. Con el trabajo que sostiene la libertad de pensamiento se muestra y pone en crisis la arbitrariedad de las imposiciones, la violencia que amasija. Interpretar la ley así implica —enseña esta lección— participar de la filosofía, perseverar en una ética del investigar y disponer de los sentidos sedimentados en contra de la imposición de *un* sentido, en la dirección opuesta al embotamiento. Tal linaje crítico y político de Marí conforma, entonces, un perfil filosófico abierto a la historia, la economía, la antropología, las ciencias sociales, la lingüística, el psicoanálisis, la epistemología, la estética y la literatura. Y de este modo, en el libro de Enrique Marí *la lucha por el derecho* se convierte en ocasión que exhibe la vitalidad de la acción filosófica: rivalidad de la reflexión para la libertad del pensamiento, quizás para el alba de la autonomía. Y he aquí, en esta libertad, una finalidad que representa la ficción del comienzo radical.

iii. La filosofía, en su desenvolvimiento histórico, presenta la imagen de búsqueda y confrontación. Parece demandar los mayores esfuerzos —Husserl apeló al “heroísmo de la razón”—. Encuentra resistencia en sus afuera, pero la exterioridad que enfrenta el pensar se halla también en su propia historicidad. La mirada retroactiva depura y contabiliza lo ya devenido impropio en la sucesión de pensamientos. Con lo cual, la adversidad a remontar también proviene de aquello que es condición para el pensar: se trata del peso de lo pensado, la gravitación del pasado, ese sobre el cual se sostiene el pensar presente y también aquel que se trata de distanciar mediante hiatos, silencios y amnistías, acusaciones, impugnaciones y anulaciones. Se trata, pero nunca se cierra el trato. Puede, así, no ser del todo ajustada aquella imagen, en tanto que lo filosófico es fin del acabamiento, proceso kafkiano, persistir en engranajes a los que se destinan esfuerzos para revertir lo que ellos hacen. Aprehende lo escrito, no culmina el aprender a escribir. Estudiar y buscar sin cesar, prescindiendo de todo César para discutir (separar y sacudir) todo *arkhé* (*arjé*, principio, comienzo, poder): podríamos decir, parafraseando a Jhering, que en esto se asienta el interés protegido por la tradición de la filosofía. Esta tradición imprimió su marca en Marí. Y la filosofía, de ese modo, opera un prodigio que no es suficiente explicarlo por el conocimiento ni por la educación: demanda el asombro de estar en un mar de pliegos y pieles, flotando en distensiones que alojan tenues promesas de felicidad, en atención a la experiencia de dolor. Sí, también atención al dolor, que es de angustia, grito de socorro. La filosofía, quizás una patología de nuestra cultura, no cura, pero acaso su terapia sea la distancia, la interrogación de los remedios. Entender la filosofía como rivalidad, competencia de

pensamientos, conflicto de interés, de pasiones, tensiones entre la autoridad del pasado y el horizonte crítico no debería olvidar aquello otro, el poner entre paréntesis, el abstraer como flotar *inútil* (la *litis* referida a la protección del interés autárquico: idea, derecho y pretensión ciertamente desconcertantes en el *encadenamiento del ser* que presupone dependencias mutuas). La cuestión que se presenta, entonces, es cómo evitar que se arrase una tradición, que se la reprima en el desierto del olvido, que se abone con ello el arrasamiento, que se agobie lo que apenas perdura como imagen de lo pensado. Marí esboza suavemente un camino: sin que se aplanen ideas, cultivando el trabajo intelectual hasta que afloren críticas, velando por el retorno del estudio y la crítica. En ese ciclo se notará la supervivencia de una fracción de aquellas ideas criticadas por lo que emerge como pensamiento propio. Así las cosas, en las grandes corrientes que parecían enfrentadas por posiciones irreductibles se reconocen convergencias, vuelven a reproducirse cuestiones porque, a pesar de sus modalidades, constituyen expresiones de un mismo juego. Esta lección filosófica puede extraerse del debate entre los partidarios del método exegetico y los impulsores del finalismo: las cuestiones vuelven a exhibirse, porque las fórmulas dispuestas, dejando a salvo matices, son complementarias. “Voluntad del legislador” o “legislador racional”, en cualquier caso mitos (Vernengo y François Ost), ficciones (Marí las considera ficciones del “como si”, es decir, medios del conocimiento que cumplen una función práctica y, en consecuencia, ideológica). Queda, claro, la opaca cuestión de la *superación* en filosofía, cuestión ardua que emparenta en un mismo aire familiar a Wittgenstein con Hegel, a un libro de Wittgenstein con otro de él mismo, a *un* Jhering con *otro* Jhering.

iv. Espiral de la reproducción, en la problemática de la interpretación de la ley, de las mismas dificultades teóricas planteadas ante la paradoja escéptica de seguir una regla (según la conocida lectura que realizara Saul Kripke de una sección de *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein). Es ésta la cuestión a la que ciertas formas de pensamiento contemporáneo intentarán imprimirle *un giro fundamental*, aunque plural y alejado del fundacionalismo. Este giro en la doctrina interpretativa está íntimamente ligado a las transformaciones culturales. Un giro deconstructivo, destructivo del logo-falocentrismo, otro giro holista y constructivo con el que se persigue el equilibrio reflexivo, espirales que anhelan respuestas correctas, disconformidades que asumen fracasos y reintentan, en fracasos *mejores*, que la crítica perdure como búsqueda sin fin de distancia correcta. La heterotopía de la filosofía, esa diversidad se muestra en la construcción de paréntesis reflexivos: ante la dicotomía normatividad o racionalidad se discuten caminos que se hacen al interrogar, se trasponen disecciones (la materia indeterminada y los dispositivos determinantes,

por caso). En esa suspensión en la que trabaja la filosofía, ideas e historias se repasan y edifican —y erosionan— analíticas de la singularidad y la conceptualización, de la experiencia y la imaginación. Desde esta tarea, para Marí, el tipo de selección que realiza el jurista suele ser empobrecedor: “no basta —sostiene al comenzar el primer capítulo de *La interpretación de la ley*— con considerar solamente el vínculo entre el recurso interpretativo y la norma interpretada, sino que hay que atender a una franja más compleja y comprensiva como la estrategia argumentativa global de la que ese recurso es parte integrante, y a otro conjunto de factores que han sido objeto de extensos debates en la teoría del derecho: los antecedentes históricos de la legislación, los contextos políticos, económicos y sociales en que se inscriben las normas jurídicas, los problemas lingüísticos de las normas, el sistema de creencias y valores que forman la matriz de todo acto hermenéutico, y la evolución contemporánea de la sociedad, el Estado moderno y las cambiantes funciones de sus sistemas judiciales. Todo acto interpretativo es un acto complejo, aun cuando los juristas, al escoger sus guías interpretativas parezcan o resulten poco rigurosos, y los jueces y funcionarios administrativos, al emitir sus decisiones o interpretaciones operativas, den la sensación de hacerlo sobre la base de intuiciones o vagos sentimientos de justicia”.

TAJOS EN LAS LÍNEAS DE LAS MANOS, ESPIGAS DE LIBERTAD

i. Ensayo, mimesis, utopía

It's a cold and it's a broken Hallelujah!

LEONARD COHEN

How blossoms fell. Acaso un ensayo sea, más que una excursión por la utopía, una experiencia de pérdida de confianza en la escritura, de constatación de la precariedad del cobijo que da el texto, de la torpe construcción de figuras en el excurso del pensamiento, de evocaciones que caen del territorio, de teorizaciones tenues y austeras, intranquilas, al ras de las cosas desde la lejanía del lenguaje. Queda, entonces, alineada la escritura, sin proposición, sin teoría o poesía que cambie para siempre la manera en que caen las flores. Acaso como émula de un Odiseo que más que seguir la dialéctica hegeliana del señor y del siervo —ese amo atado, contemplativo; esos siervos que sobreviven sin atender a nada más—, la utopía del ensayo se recuesta en una finalidad sin fin, en la persecución de la mimesis del *flotar en el agua y contemplar pacíficamente el cielo* (Adorno).

La capacidad de experimentar, la ondulación de la sensibilidad que se extrema en la intensidad de la experimentación, una narrativa romántica, la indulgencia que hunde la individualidad en una cultura que hace del culto mercancía. Al poder de imaginar, un montaje, un collage que ya no construye con el pasado lo nuevo en el corazón de la incerteza: el modelo sigue siendo Hollywood, el poder colonizador de la imaginación, la imposición de estereotipos de esquematismo kantiano en la conjunción de sensibilidad y entendimiento. Ese sistema imagina, refiere por adelantado la diversidad sensible a las categorías fundamentales, destruye la diferencia y borra lo inconmensurable. Es imaginación que absorbe hasta los residuos humanos —aun Auschwitz queda como una mercancía más—.

Salir de la reducción a lo no humano, reducción que funciona apelando a la humanidad y la individualidad, a la racionalidad y la crítica, salir como respirar, mirar como teoría y escritura como tacto, salir y hallar la naturaleza a construir, sentir —cuando las palabras dejan de barrer— el

experimentar mimético. Salir impaciente, quebrado, olvidado a la ligera, ingenuo y que, sin embargo, a veces remonta altura y tiempo, escapa como una chispa, funde un átomo de felicidad mientras late intensamente el corazón. Salir donado al movimiento del espacio, desplazamiento tal vez fin para alguna repetición y pasaje de espirales de crueldad enterrados —raíces que más tarde puede que se manifiesten— al eterno retorno de aquella diferencia sutil, de algún modo deseada, a veces aún no esbozada ni presentida —esperanza nihilista—.

Quizás la escritura respire y una fugaz intensidad despierte, quizás la abstracción se encarne en una línea de fuga y el ensayo —género histórico de la utopía, zona de incompletitud, testeo de disidencia, a veces muestra de fragmento visceral, de giro insumiso, prenda estetizada, usualmente ligera— alcance un despliegue que tense los entumecidos polos de la sensibilidad y el pensamiento. Flotar en la escritura, en el oleaje de la palabra respirada, pero a ese relato, festejado como miel y vino, se lo puede hacer ingeniería del alma, imposición, hundimiento. Acrobacia en la escritura, ocasiones y potencias frágilmente salvadas de un nihilismo complaciente, de una asfixia por rebasamiento de sentido. La radicalización de la crítica y la imaginación hace mucho que se ha convertido en propaganda académica, autocomplacencia, ruido. El relámpago y la quietud, la música de la dureza y la suavidad plástica, finalmente se recicla como toxina en el botox del pueblo de los ratones, de los amantes de la astucia y la autoconservación, el gimnasio y la curiosidad del espectáculo.

Fósil del fracaso. Jirones de conceptos y constelaciones de jirones, distancias que rubrican el trabajo de destrucción de la unidad aparente de imposiciones naturalizadas; formas de recuperación de experiencias —objetos apropiados—. Rasgo trágico de la forma, jirón expuesto al viento, ¿acaso capaz de reflejar matices más que identidades, síntesis expresivas miméticas y no representativas, afinidades y anhelos utópicos? Jirón, tiempo pequeño, esfuerzo por no estar lejos de las cosas y que el trabajo acumulado de la abstracción acerque pero no oprima, encasille y acalle.

Si el dominio del yo ha sido paralelo al dominio sistémico de la naturaleza, jirones de insumisión a las imposiciones, reacciones y convulsiones al hechizo universal del intercambio. Acaso la utopía esboce el malestar, pero como programática es soluble, como solución se disuelve; entropía también del rasgo utópico cristalizado —que se deshilacha, se jironea, y en esa erosión pierde el contorno histórico y se vuelve, en esa negatividad, naturaleza, una forma natural de cosa histórica que prueba, como fósil, que la utopía es llevar más allá los límites del mundo—.

El pasaje de un conocimiento centrado en las percepciones, en los sentidos y cualidades, a otro de análisis y formalizaciones basado en la

geometría y las matemáticas, un giro antimimético que recluye a la utopía en la negatividad. La utopía como solución total contiene en potencia a Auschwitz —puntos ciegos de la utopía, la imposición y, finalmente, la experiencia de los genocidios hacen a la conciencia de incompletitud y negatividad de la utopía, destiñen las ilusiones desmesuradas de los jirones de concreciones, deben atenderse para proteger de la falsa inmediatez de cualquier cosa llamada éxito, que convoca a renovadas modalidades de *apell*, posturas insoportables, agotamiento, frío, extenuación.

La experiencia utópica, de darse, se mostraría en su representación no idéntica, que la haría volver a experimentarla como lección. Y un acorde nihilista es el fondo de esa forma mezquina. La repetición no es liberación, sino escape inauténtico o, más frecuentemente, imposición. Aprender no es copiar —tal vez se aproxime más justamente la constatación de una pérdida: ese aleccionar debe confrontarse con una estética de las cicatrices, con una política de reconocimiento de los sufrimientos y los fracasos—. La utopía parte de su imposibilidad —su posibilidad es indicio de funcionalidad—. El esfuerzo cobija el fracaso, pero allí se puede alojar una fugaz felicidad. La utopía se contrapone a la sociedad, ¿pero cómo, si no deja de ser su producción? Tal vez lo logre persiguiendo un interés desinteresado arrebatado a la indiferencia y al egoísmo, resistiendo a los jirones convertirse en mercancía, alejándose del mundo planificado —utopía es emancipación del esquema, de la estructura, del sistema y la representación; es, de ser, lo que se constata imposible como forma—. ¿Pero cómo afirmar que en ese respirar esté la vida de la vida? Sirven tan poco los libros para la utopía —para el libro, la beatitud es contemplativa—. La alegría es esquiva a la expresión, como el salto de renglón difiere del temblor. Utopía, empatía mamífera y prácticas de consolación, también expresividad animal en el lenguaje, mimesis salvaje que le haga justicia a lo individual —¿cómo, con la imposición de la universalidad de las categorías, darle hogar y calidez a lo fugaz sin aplastar su singularidad?—.

Que la utopía no exista y que tal vez el repliegue del sujeto, su eclipse la haga brotar es creer que *allí donde está el peligro, crece también lo salvador*, es predicar el estremecimiento y hacer sublime al silencio. Acaso así sea el tiempo aplazado de la nada misma —el encuentro con el no ser (no yo, ni otro yo, ni otra cosa)—, la experiencia estética radical, el estallido del espectáculo (de la estética como ingeniería de seguridad, como policía de la sensibilidad). Que no exista, muestra de la captura del impulso a ensayar, de la altura y proliferación de árboles de cemento y relámpagos de plástico, de la ferocidad de los leviatanes externos e internos, verticales y horizontales, de lo incurable de la existencia acechada por la tragedia y sostenida en el desierto, de la frivolidad de la prosa del ensayo y la filosofía, aun de la poesía. Que no exista pero anide en puntos grises, como

quarks mudos de sentido, quizás núcleos de emergencia de una contingencia que albergue una débil potencia antrópica. Utopías, al modo de universos *weakless*, de finales inciertos, desintegradas, vivas en la fragilidad y ramificadas en cicatrices. Puro exterior que se esparce como el kitsch que despoja realidad, expone a la burla y el aburrimiento, utopía que desprende dos olores, uno de podredumbre, otro de frescura, arrasando una placidez bizarra, atonal por la esperanza que acontece en el desarraigo. A tientas, con resaca, ocupando el vacío, en un cementerio de utopías. El bien, nombre aniquilador, grandilocuencia de las palabras que siembran pobreza en el mundo, memorabilia de la utopía. Ante la ambigüedad de la lección de la experiencia, hechizo de verbos que pliegan la vida y redoblan el pliegue hasta desvanecerlo en la identidad que se impone —performatividad de la identificación, paradigma de la imagen encarnada—. ¿Acaso haya contraejemplo, contrasacrificio, contratrabajo contra el pliegue de la aniquilación y su ocultamiento? Sustitutos al por mayor, descripciones de los hechos de antemano, encierros del tiempo aprehendidos del pasado —y de la lectura, esa ley y elección—.

Escritura privatizada, comercializada, alejada de los bienes públicos, ¿qué derecho a la letra perdura? Vuelta a alef, cuya sonoridad ha sido olvidada —acaso por la escritura que, a la par que extendió la introspección, encarriló el tren de la normalización—. Reemplazada por la caricia —y la educación centrada en el afecto integró la constelación de los exterminios—. Analizada —y el estudio, promesa de salvación (en *Fedón*, el último día de Sócrates narrado por Platón transcurre en el estudio: ¿qué otra cosa podía hacer con el tiempo que le restaba hasta la puesta del sol?)—, se contrae y dilata en la vida dañada. Las manos, entonces, quizás tomen más contacto con la utopía que la escritura —así en utopía, *yo es otro*, y otro el surco de la escritura—. Utopía como poiesis, monumento —*hay una poesía que actúa como fundamento de las patrias y sin la cual no podríamos entender el odio* (Slavoj Žižek)—. Utopía de la pérdida, experiencia que prueba en el peligro. Utopía como simple poesía: *la poesía no hace que ocurra nada: sobrevive / en el valle de su concepción* (W.H. Auden).

ii. Destellos de libertad, detalles entre leviatanes

“El rigor de la belleza es la búsqueda. ¿Pero cómo encontrar la belleza cuando está encerrada en la mente, más allá de toda queja?”

Empezar

Por los detalles

WILLIAM CARLOS WILLIAMS, Prefacio a *Paterson*

Libertad es poesía. Hablar libremente, pero no como animal que tiene una libertad otra, que ve lo abierto (...*el animal libre/tiene su ocaso detrás*

de sí/ y delante a Dios, y cuando avanza, avanza/ en la eternidad, como el correr de las fuentes, escribió Reiner María Rilke en su “Octava elegía”). No hay comienzo al empezar, apenas una despreocupación por la opinión de todo el mundo, un coraje compartido: habla franca de uno aceptada por los otros.

Imitaciones. El servicio de correos norteamericano lanzó, en 2011, una estampilla para inmortalizar la Estatua de la Libertad, pero la imagen que reprodujo es la de una réplica de un hotel de Las Vegas. Replicación, inautenticidad de la libertad. Imagen que quiebra con su referencia, referencia que ya es una imagen, simulación que se respira libre en la publicidad.

Los sumerios habrían escrito por primera vez sobre la libertad. En cuneiforme, habría significado volver a la madre. La distancia y la pérdida aparecen como los trazos de la libertad. Esa marca tallada al sentir un desamor trágico: *freedom*, quizás de la raíz indoeuropea amar; *afraid*, miedo que provendría de la misma raíz. *Liber* era la persona activa, capaz de procrear, no esclavo, ya responsable. Gente libre, más etimologías emparentadas con el deseo, el apetito, la libido y el amor; gente que se desea y persigue su deseo. Pero se rebasa la voluntad, se desplaza la cuestión del determinismo y el albedrío: libertad como predicado de la acción. Auto-determinación, autonomía que no transcurre en el cielo y que demanda igualdad de posiciones, más que de oportunidades. Pero la radicalidad de la libertad es soberanía personal, ideal, horizonte, utopía de autonomía, probabilidad mínima que amenaza a ese espectro llamado sociedad, que desborda el anhelo de generalizar que anida en la teoría.

De las tres ideas racionales puras: Dios, libertad, inmortalidad, sea la libertad el único concepto de lo suprasensible que demuestra su realidad objetiva en la naturaleza, gracias a su efecto posible en ella.

KANT, *Crítica del juicio*

Prácticas, ejercicios del yo sobre el yo, cuidados que no son el mero estar interesado o apegado en uno mismo. Auténtico hogar, la práctica de libertad, el arte de hacerse provoca perturbación con los otros, con quienes se mantiene un intercambio que, más que el de uno con uno, posibilita que emerja la conciencia de libertad. Con otros, en recorridos de implícitos acuerdos sobre formas de vida, más que sobre juicios. Obra de la fantasía, del dejar aparecer de la imaginación y la construcción, pero igual melancólica impredecibilidad de la acción. En ella se muestra el trabajo de individuación, en ella se juega el reconocimiento de la individualidad. Ante ella se juzga un particular en ausencia de un concepto —juicio estético, referido no a objetos sino al sujeto; en ellos es como si la satisfacción dependiese de la sensación; en ellos se halla la experiencia irreduc-

tiblemente subjetiva del juicio, experiencia que requiere de acuerdo intersubjetivo: cada sujeto juzga conforme una validez subjetiva; afinación subjetiva universalizable, pero sin la potencia de proveer de fundamento cognitivo a la política—.

Mundo, objetos, otros: impulsos a pensar, confrontan con algo impresentable en lo que se sobrepasa el discurso. Pero la potencia de presentar aquello excluido o negado en un sistema de referencias conforman testimonios de la presencia de lo impresentable que interrumpe la ilusión de comunicabilidad. Se trata de una cuestión política, comunitaria, que no puede resolverse por la práctica comunicativa. Presencia impresentable que esconde la fanática apropiación de la palabra libertad por el liberalismo, apropiación semántica. Libertad, frontera sin frontera, límite al examen, impaciencia, libertad extranjera a la paciencia.

Norman O. Brown, en *El cuerpo del amor* (1966, publicado en castellano en 1986, en Barcelona por Planeta-Agostini) señala que libertad significa igualdad entre los hombres, que hermano es el nombre de la amistad y la igualdad, y no de la jurisdicción y la autoridad, que la fraternidad está formada por elección, elección de autoridades que son autores.

Autores en éxodo, salida e iniciación de la autoría, pasaje de la juventud a la madurez. Autores bajo límites para el autoconocimiento, con libertad de sentir, con libertad de leer —los documentos no hablan por sí—. “La libertad es fuego que somete a este mundo, reduciéndolo a un fluctuante caos,” dice Brown, que también entiende por libertad fertilidad, proliferación de imágenes. Libertad es alfabeto y democracia, ideograma y misterio, oración y acto de amor, lenguaje, también silencio y poesía.

Libertad es poesía, tomarse libertad con las palabras, romper las reglas del habla corriente, violar el sentido común. Libertad es violencia.

Norman O. Brown

Libertad es atención crítica. La divisa kantiana *Aude sapere*, “atrévete a saber”, “ten el coraje, la audacia de saber”, es tanto un proceso colectivo como un acto de coraje personal. Se dirige a la persona que trata de inventarse, que no se libera de su propio ser sino que persigue la tarea de producirse. Analiza y reflexiona sobre los límites, practica una transgresión posible, trabaja sobre “la contingencia que ha formado lo que somos, la posibilidad de dejar de ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos. No está buscando hacer posible una metafísica que finalmente se convierta en ciencia; está buscando *dar nuevo ímpetu*, lo más lejos y amplio posible, *al indefinido trabajo de la libertad*” (Michel Foucault, “Qué es la Ilustración?”, en la revista No hay derecho, N° 4, Buenos Aires, 1991, p. 16). Está también el ámbito de la máquina, de los goznes que

posibilitan el movimiento crítico, de la tensión entre convergencia y disidencia en una forma de vida y en un paradigma.

Michael Polanyi publica *La lógica de la libertad. Reflexiones y réplicas* (Madrid, Katz/Liberty Fund, 2009) en 1951, recuperando sus análisis de la política científica soviética, de las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial en el pensamiento y acerca de los rasgos de las comunidades científicas, temática esta última que será básica para el programa de investigación que años más tarde emprenderá Thomas S. Kuhn. En “Las bases de la libertad académica” (1947), Polanyi señala un hilo micropolítico, una sensibilidad que configura un clima de libertad en las distintas esferas:

Una nación cuyos ciudadanos escuchan lo que les dicta la conciencia y no temen seguir esas afirmaciones es una nación libre. Un país que toma en serio las cuestiones relacionadas con la conciencia y donde, en general, el pueblo está dispuesto a considerarlas como motivos legítimos, e incluso a tolerar cierto grado de dificultades o inconvenientes provocados por otras personas que actúan en base a esos motivos, es un país libre.

Es posible que esos contactos con obligaciones trascendentes alcancen un alto nivel de creatividad. Es posible que inspiren anuncios proféticos u otras grandes innovaciones. En algunos campos, como el ámbito científico, el académico o el de la administración de justicia, ello contribuirá al desarrollo de un sistema intelectual. En este caso podremos observar un proceso definido de autocoordinación. Sin embargo, todos los contactos que se establecen con una realidad espiritual tienen cierto grado de coherencia. Un pueblo libre, en el que muchos de sus miembros están atentos a los llamados de la conciencia, tendrá una coherencia espontánea de ese tipo. (p. 63)

Hay más que rasgos kantianos en esta comunidad: emerge una práctica de la libertad que dibuja una cierta utopía. La atención seria de los movimientos de la conciencia, su modo de traspasar el atomismo egocéntrico, adquiere una potencia crítica quizás cercana a la que le reconociera Simone Weil.

Libertad es nihilismo. También se halla en Polanyi un intento por pensar los efectos del nihilismo. Así, en “Los peligros de la incoherencia” (1951) apunta a que la fórmula antiautoritaria y escéptica de la libertad justificó originalmente las revoluciones del siglo XX, liberaron a las personas de sus obligaciones hacia la verdad y la justicia e hicieron de la razón una caricatura. Esa liberación de la creencia de la Ilustración de que existen principios universales que gobiernan la razón, para Polanyi destruyó las bases mismas de la libertad, al generar una disposición a actuar conforme esas ideas. Dice que “hubo personas que realmente transformaron un error filosófico en acciones humanas destructivas. Contamos con gran

cantidad de documentos que prueban la existencia de ese tipo de personas entre los intelectuales de Europa central y oriental; podemos describirlos como nihilistas.” Ya Hermann Rauschning había brindado una interpretación del nazismo en *La revolución del nihilismo* (1939), y Polanyi advierte (por cierto, de un modo similar a como Edmund Husserl lo hiciera en su conferencia “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, de 1935, mostrando el curso del hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, el enajenamiento y la absorción dentro del “naturalismo” y el “objetivismo”, y la amenaza del cansancio) que Europa central se vio contaminada de “un nihilismo extendido, es decir, de una falta de espíritu público y apatía de las personas que no creen en nada.” Para Polanyi, la curiosa dualidad que hace del nihilismo un ejemplo perfecto tanto de un egocentrismo puro como de la violenta acción revolucionaria se remonta a los estudiantes Bazarov (de *Padres e hijos*, de Turguéniev, 1862) y Ras-kolnikov (Dostoievski, en *Crimen y castigo*, 1865), individualistas y sin inclinación política. Años después, el nihilista se transforma en conspirador (Dostoievski los retrata en *Los poseídos*, de 1871), y llega a Lenin. Y sugiere Polanyi que “el gran Bentham hubiera estado de acuerdo con todas las ideas que exponía el prototipo nihilista de Turguéniev, el estudiante Bazarov. Sin embargo, mientras que tal vez Bentham y otros ingleses escépticos utilizan esas ideas filosóficas como una mera explicación errónea de su propia conducta, determinada en realidad por sus creencias tradicionales, el nihilista Bezarov y ese tipo de personas toman en serio esas ideas y tratan de vivir basándose en ellas” (p. 123).

Gira Polanyi en torno al nihilismo que intenta vivir sin adherir a ninguna creencia, obligación o restricción, menciona a Nietzsche y Stirner, permite advertir una crítica de las ideologías y también una especie de “psicología” del nihilista: solitario e inestable, y al dedicarse a los asuntos públicos adopta un credo de violencia política —“bohemos armados”, calificó Konrad Heiden a Hitler y sus secuaces—. La transformación del nihilista de individualista extremo a fanático de un credo político feroz y estrecho —movimiento que, para ser precisos, implica un despojamiento del nihilismo— constituye un momento crucial para Europa: “La caída de la libertad en Europa consistió en una sucesión de ese tipo de transformaciones individuales” (p. 124). De la libertad de los románticos se saltaría al nihilismo. Es que la libertad pasa, en esta narrativa, a tener la semántica de liberación de los fines personales y sujeción a obligaciones impersonales. Polanyi da cuenta de la conversión del nihilista, que se hace marxista: los nihilistas adoptaron esa profecía con entusiasmo, ya que “lo único que exigía de sus discípulos era la creencia en la fuerza de los deseos físicos y que al mismo tiempo satisfacía sus creencias morales más insólitas. De esta manera, una brutalidad calculada, surgida de la confianza científica, reforzaba ese sentido de rectitud. Así surgió el

fanático moderno, armado con un escepticismo impenetrable” (p. 125). En esa conversión —en ella se pueden reconocer las formas de la violencia política que azotó a la Argentina en la década de 1970— se despoja al nihilismo: hay un humanismo —esa imposición de una idea de hombre— presupuesto en el marxismo y en el nazismo, lo cual muestra el error de creer que esa conversión destruyó las formas tradicionales de mantener ideales morales. No hubo “inversión”; no se realizó la “subversión” nihilista. Por el contrario, se impuso una máquina moral, y al describir su funcionamiento se equivoca Polanyi en invocar al nihilismo: “Esa es la lógica del totalitarismo. Un régimen nihilista deberá asumir cotidianamente el control de todas las actividades que se guían por los principios morales e intelectuales que el nihilismo considera vacíos y nulos. Los principios deben reemplazarse por los decretos de una línea partidaria que todo lo abarca” (p. 126). Y traslada su brillante desacierto a la Antigüedad, hasta hacerlo finalmente iluminador:

¿Por qué en el mundo antiguo la contradicción entre libertad y escepticismo nunca desató una revolución totalitaria, como ocurrió en el siglo XX? Podemos responder que, al menos una vez, se produjo una crisis de ese tipo en la que un grupo de jóvenes brillantes, a quienes Sócrates había iniciado en la búsqueda de cuestionamientos irrefrenables, surgieron como los líderes de los Treinta Tiranos. Los hombres como Cármides y Critias eran nihilistas y adoptaron de manera consciente una filosofía política de características similares a los robos relámpago, que provenía de su educación socrática; como consecuencia de ello, Sócrates fue acusado y ejecutado (p. 128).

Advierte que en la Antigüedad no fue tan violenta esa forma de nihilismo, porque “faltaba un elemento pasional: la pasión profética del mesianismo cristiano. La sed insaciable de rectitud que nuestra civilización lleva en la sangre gracias a su herencia cristiana no nos permite apaciguarnos como lo hacían los estoicos en la Antigüedad. El pensamiento moderno es una mezcla de las creencias cristianas y las dudas griegas, que son incompatibles desde el punto de vista lógico; el conflicto entre ambas ha mantenido la vitalidad y la creatividad sin precedentes del pensamiento occidental. Sin embargo, la combinación es una base inestable. El totalitarismo moderno es una consumación entre la religión y el escepticismo. La manera que tiene de resolver ese conflicto es mediante la expresión de las pasiones morales que hemos heredado dentro de un marco de objetivos materialistas modernos. Las condiciones para ello no se dieron en la Antigüedad, antes de que el cristianismo alimentara nuevas y grandes esperanzas morales en el corazón de la humanidad” (p. 128).

Libertad es vida filosófica, radicalismo al investigar, ensayar, experimentar. Intensificando la problematización, decidiendo no admitir sin

cuestionar, conceptualizando, disolviendo esencias y sustancias, estirando límites, sometiendo la *empirie* entera a crítica, ensayando y experimentado el afuera y la existencia, la filosofía se presentó como gimnasia y dieta de la libertad. La libertad para pensar devino roca dura y forma de vida; su institucionalización mutó al ensayista en funcionario y la facultad se hizo techo y salario.

La defensa de la autonomía de las comunidades científicas la concibió Polanyi en 1935, ante la política científica promovida por Nicolai Bujarin en la URSS: planificación y reconocimiento únicamente para la ciencia aplicada, reduciendo la ciencia a instrumento práctico y material. Ya en 1942 escribió contra el instrumentalismo y el empirismo —la ciencia no es un resumen de datos—, defendiendo la ciencia pura y concibiendo la práctica científica como modelo político, una propuesta retomada y variada por la tradición epistemológica postempirista, de Kuhn a Feyerabend, pasando por Lakatos. En Polanyi se reconoce un mayor impulso a la libertad pública que a la privada y al mercado —a diferencia de la propuesta popperiana que, enormemente influenciada por Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek, llega a concebir a la ciencia como libre competencia de pensamientos—. Este modelo se hallaría orientado a la comprensión de la verdad y no se encontraría desentendido de la búsqueda de justicia.

Polanyi se interroga, en los escombros que causan las bombas nazis, por el impacto de la Segunda Guerra Mundial en el pensamiento, advirtiendo sobre la necesidad de absoluto que provoca. Y alienta políticamente el respeto a la ciencia. Escribe: “Hoy el mundo necesita a la ciencia sobre todo como ejemplo de buena vida” (p. 22).

Parece advertir una potencia de insumisión en la tradición científica moderna, ya plasmada en el lema fundacional de Royal Society: *Nullius in verba*. Este *motto* que literalmente equivaldría a “en palabras de nadie”, y que podría entenderse como “no aceptamos ninguna autoridad”, formulando la necesidad de obtener pruebas para el conocimiento en vez de recurrir al criterio de autoridad utilizado por los escolásticos. El lema fue tomado de la frase de Horacio (*Epístolas*, I, 14) que dice: *Nullius addictus jurare in verba magistri* (“No me siento obligado a jurar por las palabras de maestro alguno”). Este ideal público de experimentar la autonomía de la razón deriva, sin embargo, en la proletarización y burocratización de los científicos, y en la mercantilización, apropiación y cosificación del saber (y deja en la autoanulación a los filósofos, corderos sostenidos por el fisco, carentes de los rasgos que los hicieron terribles en la Antigüedad).

Si bien Polanyi señala que el científico y también el juez actúan como miembros de instituciones públicas, participan de la confianza colectiva,

contando con libertad pero también teniendo responsabilidad, será en la ciencia donde encuentra el modelo de libertad pública (quizás como décadas antes Husserl lo encontró en la filosofía, autorreflexión de la humanidad; antes tribunal de la razón y vida buena). La ciencia, como ideología, implica creencias, compromisos valorativos y fue trazando con enorme efectividad una forma de globalización. La ciencia devino ídolo y ortodoxia. Y un renglón del credo lo ocupa la llamada libertad académica. Polanyi recuerda que la ciencia en una sociedad libre debe cultivar la búsqueda de un sentido de justicia y donar los frutos de la confianza humana. La ciencia es una forma de ser libres, de conocer y explorar los límites externos. Por eso Polanyi denuncia a los que alegan que, por ser alemanes, no creen en la teoría de la relatividad y la física cuántica, de origen judío; o que por ser marxistas no pueden admitir las leyes de Mendel —propias de la ciencia burguesa—. Para Polanyi, “el rigor científico es tan conocido como el radicalismo científico. La ciencia posee un máximo de originalidad y, al mismo tiempo, impone un grado de rigor crítico excepcional” (p. 56). Pero hay una tradición de disciplinamiento intelectual y de búsquedas convergentes en las comunidades científicas; hay dogmatismo en la ciencia, como lo resaltó Kuhn en un análisis en gran medida derivable de las observaciones de Wittgenstein acerca de las certezas sobre las cuales se apoya el movimiento de la crítica. Ciencia es tensión, pasión creativa sometida a la tradición, participación comunitaria orientada por estándares dominantes. Hay manuales (y el control de los libros y las revistas se halla en manos comunitarias, como lo advierte Polanyi, antes que Kuhn) y expectativas institucionales, pero aun así una autoridad centralizada externa constituye el mayor de los peligros. En contra del modelo soviético, Polanyi recomienda nombrar a los investigadores hasta su jubilación, darles libertad para crear, indeterminación de sus obligaciones.

En el ámbito académico coinciden el aspecto personal de la libertad —libertad de reafirmarse uno mismo— y el social —libertad para entregarse al servicio de principios impersonales—, y esto porque se vive dentro de una tradición creativa común. Las emociones de los científicos también expresan y mantienen los valores que guían la investigación, como admirar y practicar el coraje y mirar con desdén a los lugares comunes; hay comunidad de enfoques intuitivos y valores emocionales que pasan de generación en generación. Para Polanyi, la investigación científica es un arte, el arte de realizar determinados tipos de descubrimientos.

No es correcta la pregunta por qué las personas deciden aceptar la ciencia como válida. Pero ante el reemplazo de la autoridad de la ciencia por la autoridad del estado —y el caso Lysenko brinda el ejemplo de inter-

vinción política: es stalinismo en la biología de la URSS, es denuncia del mendelismo como metafísica y proclama de que toda ciencia es ciencia de clase—, emerge depurada la enseñanza de Polanyi acerca del valor de preservación de la independencia de la opinión científica, defendiendo al científico como el único dueño de su trabajo de investigación, dueño de su creatividad, también víctima de despojamientos que ahondan la alianza entre la ciencia y la economía. La destrucción de la autonomía científica es la destrucción de la ciencia y de la vida científica, y en esto coincidirían Polanyi y Niklas Luhmann.

Libertad es imaginar

Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.

LUDWIG WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, § 19

Libertad, facultad suprasensible. Sin *arjé*, suspensión de la imposición de la causa señora, de principios y principados, de dinastías y jerarquías: anarquía, libertad de la imaginación, esquematización sin concepto, animación de la imaginación y de la razón en su libertad, potencia en dirección opuesta al espíritu de imitación, al dogmatismo mimético. Sin nomotécnica de la libertad, ensanchando la razón por encima de los límites por tanteos, fisuras que arañan el encierro sin esperanza. Libertad para legislar, para dar paradójico determinismo, que además de trastocar constituye, tal es el sujeto en el lugar de *arjé*. Es la palabra lo que lleva a la cosa a ser cosa, es la palabra que quiebra. Es el trabajo de extensión, alejamiento de la verdad proposicional. *Arjé* y su reverso: control y gobierno / flores anarquistas y reposo, flotar sin inquietud. Sin proposiciones supremas, proliferación de centros, de muestras de libertad ajenas a la demostración y la derivación.

No hay necesidad lógica de una autoridad para preservar la comunidad. Autores atados al estado, principal causa de violencia y desigualdad. Anarquismo, incompletitud, nunca totalidad; plenitud de la reciprocidad y el respeto, celebración de la lógica del don. Autores en acción directa y coordinados, en federalismo y mutualismo, también en conflicto, necesitados de jueces que son pares y de la depuración de la compulsión, sensibles a la determinación de la capacidad de autodeterminación. Sin estado adominativo, desplazamiento de la anarquía a ideal crítico.

¿Y se puede reconocer y alentar ese aire de frescura vital en resquicios de la pesadez del cansancio y la contaminación de confusión burocrática, en derivas de páginas grises, en notas marginales a la prosa del mundo, en lecturas que flotan sin seguir el sentido del oleaje? Hasta dónde la libertad es insumisa en el aplastamiento. Brota, apenas, en el desierto. Se seca en primavera.

Libertad es anarquía, no Leviatán. Eco de la *Teoría de la Justicia* (1971) de John Rawls, en 1975 se publica *Los límites de la libertad. Entre la anarquía y el Leviatán* (Madrid, Katz/Liberty Fund, 2009) de James M. Buchanan, Premio Nobel de Economía 1986 y autor, en 1962, de *El cálculo del consenso*, con Gordon Tullock. Para Buchanan, “la anarquía es ideal para hombres ideales; los hombres apasionados deben ser razonables”, reconociendo sus límites. También concibe una función doble del estado, hacer cumplir el orden constitucional y proveer bienes públicos, árbitro y también jugador. En el proceso de conciliar las preferencias, se deben seleccionar reglas y desarrollar la acción en el marco de las reglas seleccionadas. Diferencia el momento del contrato constitucional de aquellos pertenecientes los contratos posconstitucionales que negocian bienes públicos y privados.

Su análisis se basa en un individualismo ontológico-metodológico: “Para el individualista, el mundo ideal o utópico es necesariamente anarquista en un sentido filosófico básico” (p. 19), un mundo sin poder de coacción, poblado por personas que se respetan. Y luego establece que “el orden político-legal es un bien público; el desorden es mal público” (p. 25), sin un matiz que pudiera dar cabida a una reflexión sobre los totalitarismos. Advierte sobre la necesidad de contar con una estructura de límites, un orden, pero también sobre la carencia de reglas naturales; así, reconoce los modos plurales de adquirir propiedad, las complejas raíces del intercambio —el intercambio, acaso surgido de las diferencias entre las personas, es el centro de la economía, disciplina que Buchanan define como ciencia de las instituciones de intercambio, pero reconociendo tanto la insuficiencia de la explicación económica del surgimiento de los derechos, como el hecho de que hay conflicto aunque no haya escasez— y la imposibilidad de que cualquier imputación de derechos sea completamente igualitaria —trivializa la igualdad, advirtiendo sobre las restricciones físicas, lógicas y técnicas; argumentando que siempre habrá quién cruce primero el pequeño puente, Robin Hood o el Pequeño Juan, sin lugar para que lo hagan juntos; y que las personas, a nivel descriptivo, son y deben permanecer desiguales—, manteniendo la idea de que las personas se definen por los derechos que poseen y que los otros reconocen que poseen. Pero “ni la distribución específica de derechos entre personas distintas ni la característica general de la estructura de derechos en sí es directamente relevante para la cuestión del acuerdo mutuo, de la certeza en la definición y del cumplimiento asignado” (p. 42).

Tildando de romántico al anarquismo que espera que los individuos generen bienes públicos, esboza otra anarquía, que podría calificarse de hobbesiana, pero no es anarquía sino un caos que cumple una función atemorizadora, legitimadora del estado y su función de hacer respetar los

derechos —Buchanan sostiene el deber de neutralidad estatal en la asignación de derechos, brindando un trato igualitario, y el punto es: ¿cómo encadenar al Leviatán, el cual encadena personas y encadena hasta el derecho al cambio y la ruptura?

Explora las sendas del desarme y del reconocimiento de propiedad para uno, lo hace en ausencia de una base inicial para el reconocimiento de derechos, va tras la búsqueda del interés propio y los incentivos para convertirse en *free rider* —obtener beneficios del bien o servicio del conjunto sin participar plenamente del reparto de su costo—, y muestra, como si fuera un pensador del afuera, que “ninguna persona tiene incentivos para modificar su propio comportamiento en ausencia de shocks exógenos” (p. 96). Destaca la utilidad de respetar los derechos, pero constata que es necesario algo diferente de la ficción de utilidad empleada por la teoría económica estándar para aportar cimientos explicativos de una estructura de ley de propiedad que legitime las reivindicaciones de los individuos. Y advierte sobre la distancia creciente entre el status quo y las expectativas sociales.

Antípoda del Leviatán, la soberanía anarquista es sed de libertad, insumisión. Pero explorando el rincón insular del autogobierno, Buchanan señala que hasta Robinson Crusoe se somete, al usar un despertador para ajustar su conducta: el “reloj-gallina” de Crusoe que fija la hora en la que comienza a trabajar expresa el hacer contratos consigo mismo, y tal “despertador” garantiza el respeto del contrato, para lo cual el dispositivo debe ser externo a la persona que así reconoce sus debilidades. A la mañana, Crusoe se siente frustrado, quizás hasta menos libre cada vez que suena el despertador, pero a la noche lo vuelve a colocar: es la paradoja del “ser gobernado”, es un modo de aceptar limitaciones y de formular normas para trazar un horizonte de previsibilidad. Después de todo, el ser humano es una animal que hace leyes, que se impone restricciones y se orienta conforme a fines, valores y reglas. Restringe libertades, fija impuestos a la libertad, dibuja una dialéctica que la hace brotar del sudor y la sequía. Pero aun así perduran islas de anarquía, mientras que otras se hayan dañadas: “¿Cómo se pueden recuperar una vez perdidos los estándares conductuales que permitieron a la comunidad universitaria ser una anarquía ordenada durante tanto tiempo?”, se pregunta Buchanan más de dos décadas después de la apología de Polanyi a la autonomía de las comunidades científicas y, como todo en él parece indicarlo, ante la anarquía buscada por los jóvenes y que se hallaba, de creerle al Premio Nobel, de modo semejante a la carta robada de Poe.

Buchanan parece tener como ideal un estado equivalente al dios relojero de la física newtoniana: “Si tan solo el hombre pudiera diseñar un

dios que castigara los incumplimientos de normas determinadas por el hombre y al mismo tiempo restringiera su propio impulso hacia el poder, tal vez fuera posible garantizar la estabilidad y el progreso en el orden social” (p. 193). Como el criminólogo ante las montañas de cadáveres y las nubes de dolor que ha provocado el surgimiento del poder punitivo, Buchanan considera que “el Leviatán puede mantenerse por la fuerza y es posible que el soberano hobbesiano sea el único futuro. Pero se pueden descubrir y soñar futuros alternativos, y quizás el gobierno no esté aún totalmente fuera de control. De la decepción actual puede surgir un consenso construido sobre una nueva estructura de equilibrio de los poderes gubernamentales” (p. 239). El cambio es un proceso creativo; en él, Kant ha reconocido la centralidad de la libertad. ¿Qué clase de orden social puede crear la humanidad para sí misma en este punto de su historia? Esta pregunta interpela la potencia de la libertad. Buchanan conservador, recorre el escepticismo de Hayek ante los programas de reforma constitucional; purista, impugna el pragmatismo —síndrome del alambre: “cuando falla algo, nuestra respuesta es arreglarlo con alambre y seguimos con nuestras cosas”, dice—; liberal, concibe al *laissez faire* del siglo XVIII, que centrado en liberar la economía de los grilletes que implicaban los controles mercantiles sería la aceptación de principios de una “anarquía ordenada”; escéptico, recorre un paisaje de quiebra intelectual, de fracaso tanto de los mercados como de los gobiernos; contractualista, afirma que “la democracia sólo sigue siendo posible a nivel conceptual si los individuos ven al gobierno bajo el paradigma del consentimiento” (p. 256); racionalista, persuadido de las bondades de la conceptualización para el progreso social; anticomunista, el socialismo lo concibe como autopista al Leviatán. La lección de un teórico de esos linajes: que la alternancia entre anarquía y Leviatán, que la alternativa de uno ante el otro debe ser objeto de articulación y análisis, de reconstrucción y crítica en modelos susceptibles de comprensión e incidencia pública.

Libertad es propiedad del cuerpo. John Stuart Mill, en su ensayo *Sobre la libertad* (1859), enunció el siguiente principio: “El único fin para el que se puede ejercer legítimamente el poder sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad es el de impedir que haga daño a otros. Su bienestar, físico o moral, no es una justificación suficiente... El soberano es soberano en relación consigo mismo, con su cuerpo y su mente”.

Charles Fried en 1982 fue asesor de Ronald Reagan, quien en 1985 lo designa Fiscal General del Estado. Inició su libro *La libertad moderna y los límites del gobierno* (Katz, Liberty Fund, Madrid, 2009) con una cita de W. B. Yeats: *Como un gran líder popular [Mussolini] le ha dicho a una multitud que lo aplaudía: “Pisotearemos el cadáver corrompido de la*

diosa de la Libertad". Para mostrar la vida de esa muerta, Fried recuerda que desde Benjamin Constant a Isaiah Berlin se caracterizó a la libertad de los antiguos como la libertad de un pueblo para gobernar su propio estado —Constant, sobre el mundo espartano, dijo que "hace del individuo un esclavo, para que el pueblo pueda ser libre"—. En cambio, la libertad moderna es la libertad del hombre de vivir su propia vida como lo crea mejor. Para esta libertad más que ninguna otra es imprescindible el escepticismo, ya que como lo clarificó magistralmente Vasili Grossman en *Vida y destino* (1959), el mayor enemigo de la libertad ha sido siempre alguna visión del bien. Para Fried, el alma de la libertad moderna gira en torno a la individualidad hecha norma, una individualidad que demanda reconocimiento, consideración, respeto, gozando —como lo definió John Rawls— cada persona de un derecho igual al sistema más amplio de libertades básicas. Por eso impugna al paternalismo: decir qué hacer restringe la libertad (cita Fried a la Corte de EE.UU., que declaró inconstitucional una ley que exigía a los niños recitar una promesa de lealtad a la bandera: *West Virginia State B. of Educ. v. Barnette*, 319 US, pp. 624-642, 1943: "Si hay una estrella fija en nuestra constelación constitucional, es que ningún funcionario, de rango alto o menor, puede prescribir qué será lo ortodoxo en materia política, nacionalidad, religión u otras cuestiones de opinión, ni forzar a los ciudadanos a profesar a través de palabras o de actos su creencia en eso que prescribe como ortodoxo. Si existe alguna circunstancia que amerite una excepción, en este momento no nos viene a la mente ninguna.")

Pero la libertad se monta en cargas, en impuestos para realizar derechos, para satisfacer bienes públicos. Fried recuerda a Robert Nozick, para quien el impuesto a las ganancias es equiparable al trabajo forzado: para él, cada uno es un 39% esclavo del Estado. La referencia a Nozick se trama en un debate con dos tesis de Liam Murphy y Thomas Nagel contenidas en *The Myth of Ownership* (2002), las cuales, develando la mitología de la propiedad, muestran que la propiedad consiste en un tejido normativo, una imposición institucional que excluye a otros del acceso a un bien: i. los ingresos y riquezas no le pertenecen a una persona hasta que el gobierno decide cuánto de ello podrá, con justicia, quedarse; y ii. aun así, los individuos conservan cierto grado de soberanía sobre sí mismos, que incluye los derechos personales fundamentales a la libertad de expresión, la libertad religiosa, la libertad de asociación, el derecho a la intimidad y la protección de la persona frente a la violación de la integridad física. Si la propiedad, más allá de la ideología, consiste en regulaciones, ¿cómo reestablecer la primacía de la libertad ante el estado? Tal es el desafío que asume Fried. Y toma el camino de la autonomía, centrándose en la propiedad sobre uno mismo, apoyado en la intuición de Nagel y Murphy de que la mente y el automóvil serían entidades de distinto tipo,

que es posible distanciar pensamiento y orientación sexual de contrato laboral o venta de propiedad, presentando la posibilidad de concebir a la mente y la sexualidad —y el género— como fortalezas prepolíticas. Se abona así la idea de un derecho natural sobre uno mismo: propiedad del pensamiento y del cuerpo, derecho a actuar sobre las propias inclinaciones sexuales. ¿Pero acaso libertad de conciencia y libertad sexual se diferencian de libertad económica? La lectura del análisis igualitarista y la tal vez inconsecuencia en la depuración del sustancialismo en la obra de Nagel y Murpy, quedan puntuadas por la ideología liberal conservadora de Fried. Invoca a Kwame Anthony Appiah —“puede ser mejor no pensar demasiado en lo que los demás hacen en la cama”—, porque pareciera que se debe pensar en lo que se puede hacer en el mercado, más allá de la burbuja personal, en el terreno de la utilización de personas, en el campo de las semillas transgénicas de propiedad. Por eso la cuestión sobre la que vuelve, cuestión clásica, es: ¿la propiedad de *mi* persona y *mis* bienes sería reconocida sin el estado? Le espanta que *la sustancia* de la libertad dependa del estado, que las formas de nuestros derechos dependan de la entidad política, aunque el cuestionamiento del estado (entidad nunca considerada en sus acciones terroristas y exterminadoras, estigmatizadoras y garantes de la excepcionalidad, la opresión y, obviamente, la desigualdad —Freid parece acercarse a un igualitarismo de fortuna que omite las cuestiones referidas a la causalidad y responsabilidad social en la creación de desigualdad—; que garantiza la propiedad y la jerarquización propietarios/desposeídos con el poder punitivo) escapa a su horizonte de preocupaciones. Ante la cuestión, entonces, de la existencia de derechos prepolíticos o naturales, cuestión lockeana, afirma Fried el derecho sobre uno, derecho que requiere otro derecho, el derecho a una porción del mundo material sobre el cual uno, cada uno, está, se mueve y actúa. Esta filosofía política contingente, típicamente moderna, traza un programa en el cual la libertad depende de derechos, y los derechos dependen de un reconocimiento básico: el derecho a la propiedad sobre la propia persona: derecho natural o prepolítico, base moral de la política o política centrada en la ideología de la individualidad de la individuación, de la dialéctica moderna de autoafirmación y reconocimiento en un mundo preexistente, ocupado, sin ordenaciones trascendentales.

Sin límites claros, sin un delimitador objetivo, ¿cómo trazar la frontera del mobiliario del mundo, y entre lo político y lo prepolítico? ¿Acaso diferenciando materia de espíritu, excluyendo al sujeto del mundo? En *Ser y tiempo* (1927), Heidegger muestra la espacialidad de la existencia, pero claro, es un mundo filosófico ajeno al de Fried. Fried intuye el presupuesto espacial. Todo movimiento lo requiere: respirar, idear, trabajar, amar. El espacio es la referencia de la propiedad. Por eso, para Fried, la propiedad lesiona la libertad. Hobbesiano, entiende que el establecer la

libertad de alguien limita la libertad de otros. La soberanía sería un juego de suma cero. Los que están sin propiedad (y no siguen el estilo de vida de Diógenes el Cínico, que siente a las redes de propiedad como cárceles y cargas, o las prédicas franciscanas, o la de tantas culturas extendidas en el pasado, algunas sobrevivientes, o la de tantos aislados, como la vida mostrada en *La libertad*, el intenso film de Lisandro Alonso; pero Fried presupone el universalismo de los valores de su tribu), estarían expuestos a la humillación, sin oportunidad de disfrutar la individualidad de la cual la libertad sería la manifestación normativa. Esa *libertad* es libertad para humillar, segregar, excluir, es una exquisitez forjada en el dolor. Le preocupa a Fried, más que los pobres —no aparecen en su análisis como existentes con voz, como seres para sí—, la corrosión que esa violencia sobre los otros provoca en uno, ya que, claro, la indiferencia ante el sufrimiento de los demás muestra quienes somos. La miseria desgasta nuestra sensibilidad y corrompe las instituciones; la corrosión que provoca afecta la comunidad de confianza, aparta del respeto muto.

Es indudable, la propiedad no es un derecho natural. No existe una configuración natural del derecho de propiedad (cuenta Fried que en el S. XIII, el monarca inglés era el único en su comarca que podía tener “ballenas, esturiones y otros peces regios”). Esclavitud, servidumbre, aun con límite horario, en el espacio del trabajo o del sometimiento doméstico, también más modos de apropiación de cuerpos y temporalidades de la existencia, plurales modos contingentes de sometimiento. Y están las necesidades. Para el sexo se demanda que la ley proteja la integridad del cuerpo, fragilidad que requiere de una física social protectoria de la invasión de terceros, que brinde espacio para movernos sin roces. Para el pensamiento y la expresión (sobre ésta, indica Fried que si el gobierno tiene derecho a censurar o manipular lo que ciudadanos dicen y oyen sobre el gobierno, el derecho a elegir gobernantes pasaría a no tener sentido), se requieren espacios para decidir cómo vivir y para poder exteriorizarlo y realizarlo. Y es libertad de interferencias y libertad en interferencia.

Pero Fried le teme, como liberal conservador, a la subordinación de la libertad moderna a la política, y por eso se escuda en una esencialización o naturalización del derecho a la libertad. Afirma que “a menos que se cuente con derechos naturales, prepolíticos, la libertad no está garantizada” (p. 151). ¿Pero acaso la ideología, *esa* ideología puede ser una roca sólida, dadora de garantía y fundamento? Política sostenida en la ficción de un valor absoluto, camino desesperado, sendero deconstruido, de solidez desvanecida en el aire, que finalmente conduce al reconocimiento de la necesidad de otro apoyo, de una fuente externa: las instituciones, entes que hacen emerger cuerpos, otros cuerpos en la representación, en las expropiaciones y en las construcciones. Fried no parece confiar en la

potencia de la invención y desatiende los surcos de la meseta, los vacíos de la comunidad. Se refugia en una caverna mítica.

Libertad es belleza. Decisiones tantas veces sin corresponder a los valores definidos, asesinas de las escrituras, avatares de la sensibilidad, de los pliegues externos e internos de lo político. Y decepciones —Rimbaud ante la Belleza—.

Para Fried, “la belleza es sólo una de las maneras de transmitir poder, afirmar dominio, de inspirar sobrecogimiento a los demás. Dado que la belleza provoca admiración reverencial, suele ser difícil separarla del sobrecogimiento” (p. 41). Es algo que buscamos por sí misma. Como dios, la belleza también se hace adverbio, y hasta el crimen se persigue bellamente. Acaso la justicia también. Por la belleza, la servidumbre voluntaria —y suele invocarse la palabra amor—, el sacrificio de la libertad. Por la belleza, el valor cognitivo y ético de la simetría. Acaso excepcionalmente las instituciones puedan lograr una forma de belleza.

Lo sublime, resistencia a la teoría, cielo sin auxilio, diagrama salido de una percepción extraordinaria, estado salvaje de la lógica, maestro de la proximidad indeterminada, esos besos cancerosos, las meditaciones crepusculares, la incapacidad de sudar, la monotonía.

¿Quién, si yo gritara me oiría desde las órdenes
angélicas? Y aun si de repente un ángel me estrechara
súbitamente contra su pecho, mi ser quedaría extinguido
por su existencia más fuerte. Pues la belleza no es más
que el comienzo de lo terrible, lo que todavía apenas podemos
soportar, lo que sólo admiramos porque, indiferente,
rehúsa destruirnos. Todo ángel es terrible.

REINER MARÍA RILKE, “Primera Elegía”

Sublime libertad: “La belleza, la gloria de mi tribu, el servicio a la humanidad, la pasión por la igualdad no compiten con la libertad; compiten *entre ellas* por el modo en que voy a ejercer mi libertad”, escribe Fried (p. 46).

En *On beauty and being just* (Princeton University Press, 1999), Elaine Scarry explora los recorridos sensibles de los eventos. Las direcciones lingüísticas, visuales, táctiles, la potencia subanatómica de la música sugerida por Wittgenstein, un acontecimiento para las encías y los dientes, el posible despertar de la gravedad impuesta ante el canto de un pájaro y aura de fragilidad. Scarry se detiene en el prebeckettiano *Esperando a Dios* de Simone Weil. El amor a la belleza del mundo envuelve el amor a

las cosas preciosas que el infortunio puede destruir. Explorar la belleza del mundo, abrirse a ella es cultivar el arte del silencio, la atención radical. Scarry afirma que “beautiful is one of the key ways in which—according to philosophers like Simone Weil and Iris Murdoch—beauty prepares us for justice” (p. 53).

Lo sublime, en la estética y el poder, repudia a lo bello, diminuto, no poderoso. Pero en ese poder la atención no es libre, los sentidos no advierten la injusticia. Poder, sublime que menosprecia la belleza y hasta la recluye en la metafísica, la inhabilita a habitar lo real. La belleza, pájaro fugitivo sin permiso a posarse en la tierra.

Scarry remonta las referencias de la palabra “fairness”, belleza del rostro y requerimientos éticos para que sea justo, para que se juegue limpio y se distribuya equitativamente. Estética y normatividad aliadas en esta manifestación de claridad. “Fairness” —reconstruye Scarry la ruta en las lenguas europeas—, proviene del ciclo de la agricultura y de la periodicidad de las reuniones de compradores y vendedores, pero sobre todo su raíz habría tenido un uso estético en sánscrito, para significar belleza, lo que agrada a la vista y una deriva en que se topa sentidos de unión y pactos, acuerdo y paz (cfme. Scarry, pp. 62/3). Justicia, rectitud, hermosura, en esferas de vitalidad articulada. Y en la definición de *fairness* de John Rawls se conecta belleza como *fairness* con justicia como *fairness*: “symmetry of everyone’s relations to each other”.

Belleza, curva involuta y pétalo en la negrura, ficción performativa, aún más que el contrato social —otra ficción—. Se desoculta sin explicar, se muestra y prescinde de toda erudición y juego técnico del conocimiento que no sea amor a la sabiduría. La sensibilidad a la belleza se muestra en el misólogo (Weil y Wittgenstein, acaso dos ejemplos). Es el *pathos* que abraza al *logos* y dona el sentido *logofóbico* en la impaciencia de libertad y en la ansiedad de belleza. Es el *logos* que vive en los desafíos escépticos y hace intenso al silencio, a veces hasta la calidez, hasta convertirlo en plegaria.

Oh forma putrefacta del hombre: compuesta de fríos metales,
noche y espanto de hundidos bosques
y el salvajismo ardiente del animal;
bonanza del alma.

GEORGE TRAKL, “Septeto de la muerte”

Wolfgang Sofsky, en *Defensa de lo privado* (Valencia, Pre-textos, 2009), indica que “quien no tenga algo que ocultar ha renunciado ya a su libertad”. La libertad se cobija también en la privacidad, ya que la esfera

privada construye una distancia ante los otros, monta un espacio para la persona, una esfera, una burbuja. Silencio, derecho a no explicar, reserva, manteniendo como propio —¿propiedad?— a lo íntimo, a aquello que no se muestra. Gestos sosegados o lágrimas de fuego, rastros de piedras, uñas de animal y árboles rotos. Silencio sin novedad inesperada que puede quedar envuelto en silencio erótico, estrella que llega mientras las pupilas vagan como fantasmas, agujereando el dispositivo técnico que también hace un silencio, otro silencio. Nada como el de la noche sin viento y sin estrella. Nada insumisa en la cual se cultiva la parte de verdad de la libertad y su potencial de felicidad.

Un instante azul es sólo ya alma.

GEORGE TRAKL

iii. ¡Ay! Libertad sin poesía

La noche de ceniza se hizo sobre la casa, de súbito cubrió
los restos,
las cosas que quedaron.

RAÚL GONZÁLEZ TUÑÓN, “Los obuses (2)”

Lo indeterminado de la identidad poética. Un sujeto estético construye una mirada fresca. Es un niño que observa. Es una persona, pero aun en su máscara de paleta racional-política hay texturas olorosas y porosidades que filtran relatos y transforman escombros. Es pensado, es interpelado por la reproducción, por la mecánica de trivialización, por la electrónica de contabilidades, por los institutos instrumentales. ¿La reproducción? La estructura que archiva, la máquina que clasifica, la energía que consume, la potencia que se seca, el paradigma que captura ejemplos. Es un niño estético en un rincón, en un córner que reactiva los residuos del pasado, de la tradición consumida en perdición, reactiva lo pasteurizado en las lecturas críticas del presente, salta con las cosas sonambulizadas por la imaginería futurista. Podría ser un niño, o una niña o un@ niñ@, digamos niñ, como decimos poet y localizamos la poesía en el limpiador y desinfectante de pisos —*poet* elimina el 99,9% de las bacterias—; la justicia poética, de existir más allá de la buena intención de Martha Nussbaum, ¿no sería también purificadora? Poeta, tal vez alguien en la otredad de la distancia cultural, en la sincronía con discursos que buscan prolongar en los huecos intensos de cada hoy el horizonte de expectativas del pasado desbocado de inflación (inflación de expectativas de libertad: correlato de la deflación fáctica de la libertad en tantos sentidos, salvo los extremadamente formales). Es un corazón con venas

obstruidas y pulso disonante. Toma distancia, vale decir está gozando de las cosas y, sin quitar una capa de culpabilidad, envuelve regalos para él mismo que demandan el agradecimiento de un universo indeterminado. Historias de poetas, historias de niños, de exploradores y deslumbrados, de modulaciones del espejo y la lámpara, de siestas dionisiacas y embriaguez apolínea por la negatividad. Bebidas incoloras, transparentes, finos polvos blancos baratos, pastillas de colores, humo, brebajes de tonos oscuros y sanguíneos, o solo azúcar y sal —intensidad y belleza, dinámicas modulares instituidas. Astillas de Florida y Boedo, astillas que no lastiman ni infectan, que no duelen ni cosquillean—. Mientras se destiñe el papel del poeta, el crítico abona rellenos sanitarios. Y la política se hace microfollétin digital en código autorreferencial. Triunfó el yo de Whitman —la subjetividad oceánica del poeta a la que ya todos tenemos derecho a ser—, internet lo consagró; y ya no hay más papel para tantos egos prescidentes de la alteridad. Consumen, autófalos, la poesía que invocan. Habría que estar otra vez contra los poetas, pero parece en vano: ya nacen las estrofas en museos homogéneos, en series vencidas en el pasado. ¿Cómo recuperar la sensibilidad para atender la poesía? Esta es una cuestión político-estética crucial. Tal vez se la pueda tematizar, ¿pero cómo mostrar las capas del silencio en la piel?

Superficies. Una pequeña memoria. Un patiecito o una maceta apenas de tierra seca. Un segmento sutil, un corte de la superficie denso, una política de la piel y la violencia tirante en el lenguaje. Mínima memoria, riachuelo de amnesia que nos vincula a la poesía. Laboratorio del tamaño de la cabeza de un alfiler para la elaboración de experiencias, para imbricar moldes con telas, para recorrer el sendero del papel a la carne, para desvestir la sensibilidad y exponerla a la atmósfera contaminada. Abstraer, suspender. Flotar. Sobre aguas marrones, bajo fuegos cancerígenos. Poesía de cosméticos y protectores solares, recitados de prospectos. Cada intento, un hongo en el ridículo de pasar el cepillo a contrapelo. Otra vez, otro esfuerzo, perseverar, ser fiel. La aridez, el desierto en la poesía. Granos y granos de arena, versos: ¿acaso siguen siendo versos? Granos, soja transgénica, toda la poesía heideggerianizada, Celan y Gelman, Hölderlin y Cucurto. Papel y tinta, pesticidas en la piel que son inocuos. No hay veneno, no hay negrura en la leche negra, no hay ropa lavada en la dictadura. Todo se sucede y superpone, se despliega y repliega, se absorbe y digiere; alimenta y hace seguir adelante, aunque se trate de volver en el futuro al mandato consignado. Tal vez no debamos regresar a Itaca, ya *Ithaca* se ha convertido en una escopeta sin darnos cuenta, sin darnos revolución y libertad, sin darnos pan y rosas. ¿Pero si *siempre* hemos estado en Homero y Kavafis, en Borges y Carrera, como en Parménides y en Aira? ¡Ay! ¡Qué desatención! ¿Acaso dormimos la siesta y seguimos dormidos?

Mitologías de la libertad. Raúl Gonzáles Tuñón y León Felipe llegan de lejos, apenas traspasan el hielo. *De pronto entró la Libertad. / Estábamos todos dormidos, / algunos bajo los árboles, / otros sobre los ríos, / algunos más entre el cemento, / otros más bajo la tierra.* Raúl González Tuñón, en “De pronto entró la Libertad” (en *La muerte en Madrid*, 1939), entre sombras, quizás zombis, entre apariencias y apariciones, en la caverna. *De pronto entró la Libertad / con una antorcha en la mano. / Estábamos todos despiertos, / algunos con picos y palas, / otros con una pantalla verde, / algunos más entre libros, / otros más arrastrándose, solos.* Tuñón, con un dios antes de ser aniquilador, antes de la ausencia y el silencio. *De pronto entró la Libertad / con una espada en la mano. / Estábamos todos dormidos, /estábamos todos despiertos / y andaban el amor y el odio / más allá de las calaveras.* Más allá de los cuerpos anda, sigue andando la desaparición. *De pronto entró la Libertad, / no traía nada en la mano. / La Libertad cerró el puño. / ¡Ay! Entonces...* Ese ángel, si retornó, lo pintó Klee, nos lo enseñó Benjamin. Devastadora libertad, terrible demonio, pasión banal, cursilería política. ¡Ay! Exterminios, indiferencias, adicciones, aficiones, ficciones y asfixias, ¿acaso compongan el qué de la libertad?

Prosiguió León Felipe ese ¡Ay! en “El poeta y el filósofo”, en 1944, diferenciando racionalidad de sensibilidad, epistemología de estética, subjetividades, hermenéuticas y políticas desencontradas, desencaminadas: *¡Ay! / Este es el verso más antiguo que conocemos. La peregrinación de este ¡Ay! por todas las vicisitudes de la historia, ha sido hasta hoy la Poesía. Un día este ¡Ay! se organiza y santifica. Entonces nace el salmo. Del salmo nace el templo. Y a la sombra del salmo ha estado viviendo el hombre muchos siglos. / Ahora todo se ha roto en el mundo. Todo. Hasta las herramientas del filósofo. Y el salmo ha enloquecido: se ha hecho llanto, grito, aullido, blasfemia... y se ha arrojado de cabeza en el infierno. Aquí están ahora los poetas. Aquí estoy yo por lo menos. Todo se ha destruido o desconstruido, también el itinerario de la poesía y los caminos de la filosofía. Paradójicamente, y a diferencia de otro verso de Felipe —o de tesis tan comunes, sean de Weber, Deleuze o Luhmann— ese infinito desencuentro paralelo se cruza y pliega. ¡Ay! Profesores universitarios, talleristas de poesía, funcionarios de la memoria, sobrevivientes rítmicos y doctorales, que pasan horas sistematizando en vano, gritando y desnudando como forma de elocuencia. ¡Ay! ¿Quién y qué ya del *Entonces abrimos un gran boquete en la pared y nos escapamos a buscar la luz desnudos, locos y mudos, sin discurso y sin canción?* ¿Acaso la única mitología de la libertad persistente quede en un psicótico abrazar el dislocamiento radical del lenguaje y las dimensiones que hilvanan temporalidades y sentidos? Pero*

seguimos arrojando papeles inútiles, al alba unos —como Tuñón decía de los filósofos—, al crepúsculo otros, al archivo abismal.

Cepillo a contrapelo. No hay dirección. No hay dirección opuesta. Sí hay suntuosidad, cada vez más, como miseria y opresión. No hay experiencia, y con esa pérdida los poetas hacen poesía, no brigadas Tuñón, abriga Ashbery. Es mínima la mitología de la libertad, pero funciona, funda, activa. Es sucia, pastiche de desechos. A veces con ella se viaja a campamentos académicos, literarios, políticos: es un internacionalismo gratuito, de bajos costos y riesgos. Son campamentos socialistas, como los encuentros de lectura pública de poesía. Cuerpos, muchos cuerpos jóvenes, cuerpos juntos en un amasijo, como los textos. En un campamento de la Guerra Civil española, Simone Weil se accidentó con aceite y debió regresar a Francia. Escapó al destino fatal de su columna roja. El guevarismo hacía campamentos: todavía los cuentos de niños para adultos los tiñen de mitología. La poesía es violencia en el lenguaje —la filosofía también: ¿acaso de otro modo podría ser, desde los presocráticos a Wittgenstein y Foucault, una reflexión sobre los límites?—. Y hay también una mitología en la violencia. Pero nada salva la indeterminación del ¡Ay! *Entonces...* La poesía retuerce ese inefable y muestra oscuridad: la oscuridad de trastocamientos, también la oscuridad de continuidades y de semejanzas, de desplazamientos contingentes, y la oscuridad de invariancias.

La sed. El poema guiando al pueblo, liberando sentidos. El poema aullido, otra lengua —reverso o agujero del juego del lenguaje público—, extranjería del sentido. Distancia capaz de la mayor proximidad a la animalidad. Una poesía mínima, que advierte la tosquedad de lo que refiere a la piel, que dona el ¡Ay! a la indagación, a la exploración, hallando lo político en lo estético, escapando del periodismo de la sensibilidad. En la disipación, observa nubes. Perspicua oscuridad del *entonces* que en su ilusión la lógica regula.

Agua de mar. Las vanguardias sobrepasaron el futuro. Su porvenir fue otro, sigue siendo este presente. Pisaron fuerte, dejaron marcas en el suelo y de ellas, como semillas híbridas, emergieron fractales, rizomas sin comunión, rosas oxidadas. Más transgénicas que la soja, duplican los tóxicos, alimentan el romanticismo que democratiza, sincroniza emociones. En la disolución de las vanguardias, cada yo queda con un germen, contaminado de poesía, y las vanguardias se disemina mientras “Anything Goes” resuena. La poesía enseña el pasaje de la re-presentación a la presentación. Y muestra —no importa con qué voluntad— el avance del desierto. Arena a la arena, en la vastedad del vacío, y a veces una línea de intensidad. Mientras tanto, en el consumo —también de versos— ya

no se espera que la libertad entre. Paradójicamente, en este exilio, la poesía arrojada parece conservar un vitalismo que el tiempo escurrió sin eliminar. Queda un residuo en el ocaso de las revoluciones, una espera en el nihilismo.

La ingenuidad de la política fantástica gira en círculos. Y la libertad perdió la poesía. ¿Acaso puede que de pronto entre *la poesía*? Ay de esas esperas, sembradas de posibilidades desastrosas en el crepúsculo de la [poesía y filosofía] política. La memoria, por definición, anclada en lo pasado, estrecha el horizonte, agacha el litoral del aparecer. En la gravedad, quedan la atención embotada, la vida en los pliegues, el escepticismo ante los deberes (memoria, violencia, razón), los otros días divinos con el asombro corroído, las pantallas que capturan las fuerzas de la sensibilidad, la miniatura de la subjetividad. *Aquí estoy yo por lo menos*, dice un poeta. ¡Ay! Entonces... el acontecimiento se ahoga en simulacros.

Poesía, ¿acaso ya sesgo, micropolítica modesta, tensión en fuga ante lo fugaz e indiferenciado, instante despierto que condensa una constelación lánguida y despierta como la piel (estética), exigua como la evidencia racional (epistemología)? Poesía, acaso ataque al tiempo, esplendor y ocaso también de la incandescencia.

De pronto, la atención
se convierte en el ojo del ratón
asustado,
en el ojo del gato,
en el ojo del hombre que comprende
la situación:
es instantánea.

La atención
para el golpe.

HUGO PADELETTI, "Atención"

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LA 1ª QUINCENA DE DICIEMBRE DE 2018
EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE "LA LEY" S.A.E. e I. - BERNARDINO RIVADAVIA 130
AVELLANEDA - PROVINCIA DE BUENOS AIRES - REPÚBLICA ARGENTINA

