

QUADERNS
de Filosofia

VOL. V : I
VALÈNCIA, 2018

SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

QUADERNS DE FILOSOFIA

Director: Tobies Grimaltos (Universitat de València)

Secretari de redacció: Sergi Rosell (Universitat de València)

Consell de redacció: Ramón Feenstra (Universitat Jaume I), Elsa González Esteban (Universitat Jaume I), Javier Gracia (Universitat de València), Eduardo Rivera López (Universidad Torcuato di Tella), Pablo Rychter (Universitat de València), Jennifer Saul (University of Sheffield), Faustino Oncina (Universitat de València), José Zalabardo (University College London)

Consell editorial: Jesús Alcolea (Universitat de València), Vicent Baggetto (IES Joan Fuster de Sueca), Tyler Burge (UCLA), Enric Casaban (Universitat de València), Pascual Casany (València), Jesús Conill (Universitat de València), Adela Cortina (Universitat de València), Christine Chwaszcza (Universität zu Köln), Antoni Defez (Universitat de Girona), Román de la Calle (Universitat de València), Vicente Domingo García Marzá (Universitat Jaume I), Manuel García-Carpintero (Universitat de Barcelona), Tomás Gil (Technische Universität Berlin), Susan Haack (University of Miami), Christopher Hookway (University of Sheffield), Joan Llinares (Universitat de València), Genoveva Martí (Universitat de Barcelona, ICREA), Carlos Pereda (UNAM), Fernando Miguel Pérez Herranz (Universitat d'Alacant), Giovanna Pinna (Università del Molise), Xavier Serra (IES Joan Fuster de Sueca), Sergio Sevilla (Universitat de València), Ernest Sosa (Rutgers University), Nicholas White (UC Irvine)

Edita: Societat de Filosofia del País Valencià

eISSN: 2341-3042

Disseny i seguiment editorial: Antoni Domènech

Col·laborador en la correcció lingüística: Guillem Llop

© de l'edició, Societat de Filosofia del País Valencià

© dels articles, els seus autors

<http://ojs.uv.es/index.php/qfilosofia>

Redacció: Societat de Filosofia del País Valencià

Universitat de València — Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació

Departament de Filosofia

Av. Blasco Ibáñez, 30-5a. 46010 València

e-mail: sfpv@uv.es

<http://www.uv.es/sfpv/>

QUADERNS DE FILOSOFIA és una revista acadèmica dirigida als professionals de la filosofia de periodicitat semestral. Publica articles de temàtica filosòfica de qualitat científica i té un interès especial en la didàctica de la filosofia.

Cada número ordinari té tres parts: 1. Articles d'investigació: contribucions originals pertanyents als diversos àmbits de la recerca filosòfica; 2. L'anomenada "Brúixola filosòfica", feta d'articles que presenten un determinat tema o debat filosòfic; i 3. Documents, entrevistes, notes de discussió i ressenyes.

Tots els articles originals són sotmesos a una revisió cega anònima per experts en l'àrea corresponent.

La revista es publica en versió electrònica d'accés obert (Open Journal System).

La revista és inclosa en alguns dels índexs de major prestigi internacional en filosofia i humanitats, com són ERIH PLUS, Latindex, ISOC, Dialnet, Philosopher's Index, DOAJ, EBSCO, REDIB, i el consell de redacció treballa per a la inclusió en d'altres, en especial SCOPUS, FECYT i CARHUS Plus+.

Normes de publicació

Els articles poden estar escrits en català, castellà i anglès, i no han d'excedir de les 10.000 paraules. Han de dur títol i incloure un resum (de fins a 150 paraules) i unes paraules clau en la llengua de l'article i en anglès. Els manuscrits s'han de presentar de forma anònima per tal de garantir-ne el dictamen cec; és responsabilitat de l'autor eliminar qualsevol autoreferència.

També es poden proposar ressenyes de llibres publicats en els darrers tres anys, amb una extensió màxima de 2.000 paraules, llevat de casos excepcionals prèviament acordats amb la direcció de la revista. Les ressenyes no tindran títol ni notes. Com a encapçalament cal consignar les dades completes del llibre ressenyat, inclòs l'ISBN. Cal recordar que una ressenya no és un resum, sinó un examen crític del llibre ressenyat.

Les normes d'estil poden consultar-se en la versió electrònica de la revista, però en tot cas sols s'exigirà el seu compliment en la versió final de l'article o ressenya, si se n'accepta la proposta.

ÍNDEX

Articles

- “Modalidades del mal durante el nacionalsocialismo”,
Javier LEIVA BUSTOS (Universidad Autónoma de Madrid) 11
- “Habitar la finitud: El primer movimiento
de la existencia humana como asentamiento residencial
en el pensamiento fenomenológico de Jan Patočka”,
Jaime LLORENTE CARDO (IES Campo de Calatrava, Ciudad Real) 29

Brúixola filosòfica

- “Què és la “filosofia del cinema”?
Una panoràmica sobre l’estat de la qüestió”,
Javier RUIZ MOSCARDÓ (Universitat de València) 49

Simposi sobre El libre albedrío, de Carlos Moya

- El libre albedrío. Sinopsis,*
Carlos J. MOYA (Universitat de València) 83
- “Sobre la respuesta de Carlos Moya al Argumento de la Suerte”,
Mirja PÉREZ DE CALLEJA (UNAM) 91
- “Sobre las alternativas robustas contextuales”,
Carlos G. PATARROYO G. (Universidad del Rosario) 101
- “Rescatando los casos Mele/Robb”,
Pablo Rychter (Universitat de València) 115
- El libre albedrío. Respuestas a los comentaristas,*
Carlos J. MOYA (Universitat de València) 127

Ressenyes

- Ernst BENZ, *Mística y Romanticismo.*
Las fuentes místicas del Romanticismo alemán, 2016.
Per Miguel Ángel RAMÍREZ CORDÓN
(Universidad Complutense de Madrid) 151
- P. P. CORREA FONTECILLA, *Ética para educadores.*
¿Cuál es el lugar de la ética en el siglo XXI?, 2015.
Per Lydia DE TIENDA PALOP (Universitat de València) 159

Articles

JAVIER LEIVA BUSTOS
Universidad Autónoma de Madrid

Modalidades del mal durante el nacionalsocialismo¹

Modalities of Evil during National Socialism

Recibido: 17/11/17. Aceptado: 25/1/18

Resumen: Considerando que los diversos actos y atrocidades perpetrados por el nacionalsocialismo no pueden reducirse a una única teoría, a una única causa o a una única raíz, el presente artículo se propone analizar las diferentes expresiones que el mal adoptó durante el III Reich. Para ello, analizaremos los términos arendtianos de “banalidad del mal” y “mal radical”; presentaremos nuestra propuesta de lo que hemos denominado “espontaneidad del mal”; expondremos el mal que se veían obligados a realizar los prisioneros de los campos de concentración; y, finalmente, atenderemos tanto a la complicidad activa como pasiva por parte del pueblo alemán.

Abstract: Considering that several acts and atrocities perpetrated by National Socialism cannot be reduced to a singular theory, to a singular cause nor to a singular root, the purpose of this essay is to analyze the different expressions that evil adopted in the Third Reich. In order to do that, we will analyse the Arendtian terms “banality of evil” and “radical evil”; we will introduce the term “spontaneity of evil”; we will show the evil that prisoners of concentration camps were forced to perform; and, finally, we will pay as much attention to active as to passive collusion carried out by German people.

¹ El presente artículo desarrolla las líneas de investigación propuestas en la ponencia “Expresiones del mal en el nacionalsocialismo”, presentada XXI Congrés Valencià de Filosofia (marzo de 2016), así como recoge las aportaciones realizadas en el debate y la discusión posteriores.

Palabras clave: banalidad del mal, complicidad, espontaneidad del mal, mal concentracionario, mal radical.

Keywords: banality of evil, collusion, spontaneity of evil, concentrationary evil, radical evil.

I. INTRODUCCIÓN

EN 1945, recién ocurrida la barbarie nazi, Hannah Arendt afirmaba: “el problema del mal será la cuestión fundamental de la vida intelectual de posguerra en Europa”.² Pese a que este vaticinio no se llegase a cumplir de la manera en que esperaba su autora, lo cierto es la reflexión acerca de esta materia fue adquiriendo progresivamente más interés a medida que, con el paso de los años y de las décadas, se fueron descubriendo y desvelando los crímenes y los procedimientos empleados por el nazismo en su proyecto totalitario. Sin embargo, el pecado que han cometido muchos enfoques es intentar explicar el fenómeno del mal en el nacionalsocialismo a partir de causas únicas y totalizantes, como si todas las acciones malévolas perpetradas por Alemania entre 1933 y 1945 pudieran remitirse a una sola raíz general; posturas que, por supuesto, han conducido a distintas paradojas y han sido incapaces de explicar determinados casos y situaciones. Por este motivo, considerando que esta cuestión reviste una complejidad demasiado grande como para caer en semejantes reduccionismos y simplificaciones, la propuesta que presentamos a continuación trata de dar cuenta del mal acaecido durante el III Reich desde un punto de vista multicausal y heterogéneo; esto es, exponiendo diversas expresiones que adoptó a lo largo de sus doce años de existencia, desde las relatadas por Hannah Arendt, hasta las que han sido posteriormente estudiadas en relación a los campos de concentración, o el comportamiento de los ciudadanos alemanes.

2. LA “BANALIDAD DEL MAL”

La propia Arendt fue, si no la primera, sí una de las pioneras en abordar y tratar de poner el problema del mal en un primer plano de la reflexión filosófica. Su planteamiento en *Los orígenes del totalitarismo* acerca del “mal absoluto” —imperdonable, incastigable, así como incomprensible e inexplic-

² Arendt (2005, 409).

cable a partir de motivaciones malignas³— suscitó no pocos comentarios y reflexiones acerca del tema; pero lo que sin duda elevó el tema del mal a una cuestión filosófica de primer orden fue la publicación de la obra *Eichmann en Jerusalén*, donde Arendt empleó su conocida —y muchas veces malinterpretada— expresión “banalidad del mal”. La nueva perspectiva de la pensadora germano-americana avivó una enorme polémica en diversos frentes; no solo dentro de la comunidad judía, que la vio como una traidora que se odiaba a sí misma y al pueblo hebreo, sino también entre aquellos que, por un lado, afirmaban que había cambiado de parecer respecto a sus anteriores escritos, y quienes, por otro, sostenían que sus reflexiones de *Eichmann en Jerusalén* eran perfectamente compatibles con las que había realizado desde la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*, habiendo realizado únicamente un “cambio de enfoque”. Una cuestión que, sin embargo, no podemos detenernos a analizar en este momento con la atención que requeriría.⁴

El problema al que nos enfrentamos a la hora de analizar la “banalidad del mal” es que la propia autora nunca definió exactamente qué pretendió decir con aquella expresión, ni elaboró una teoría propiamente dicha al respecto;⁵ en sus propias palabras, lo único que quiso hacer fue exponer un hecho objetivo.⁶ A pesar de esto, analizando el caso de Eichmann, sus conclusiones y sus escritos, podemos entender que lo que Arendt quiso transmitir fue que las acciones más monstruosas y viles del mundo pueden estar motivadas o venir dadas a partir de los motivos más banales y triviales; motivos que intrínsecamente no son perversos y que cualquiera de nosotros podría albergar en su interior sin sentirse mal por ello, tales como el deseo de reconocimiento social, de ascender en el trabajo, etc. En ningún caso, en contra de lo que muchas malinterpretaciones sobre Arendt han llegado a sostener, la autora de *Eichmann en Jerusalén* no pretendió decir, o siquiera insinuar, que el mal acaecido durante el nacionalsocialismo fuera en sí mismo banal o insignificante. Lo que Arendt señala, enfrentándose con ello a toda la tradición moral de la historia de Occidente,

³ Véase el “Prólogo a la primera edición” y el apartado *Dominación total* del capítulo “El totalitarismo en el poder”, en Arendt (2010).

⁴ Acerca de este debate, véase, por ejemplo: Aguirre & Malishev (2011, 63-71); Bernstein (2007, 49-63); Bernstein (2009, 235-57); Bernstein (2012, 313-45); Birulés (2008); Botero (2013, 99-126); Canovan (1992); Di Pego (2007, 88-103); Elvira García & Kohn Wachter (2010, 11-30); Marrades (2002, 79-103); Prior Olmos (2010, 211-26); Wagon (2013-14, 69-97).

⁵ “Arendt no abandonó su postura con respecto a la no radicalidad del mal —una regla sin excepciones—, pero en sus escritos solo nos proporcionó más ilustraciones de la banalidad, y no en cambio un razonamiento minucioso” (YOUNG-BRUEHL 2006, 463).

⁶ “También comprendo que el subtítulo de la presente obra puede dar lugar a una auténtica controversia, ya que cuando hablo de la *banalidad del mal* lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente” (ARENDR 2011, 417. El destacado es nuestro).

es que no hacen falta intenciones o voluntades malvadas para realizar acciones malvadas; no fueron deseos malignos los que guiaron a muchas personas durante el nazismo, sino su falta de pensamiento, la ausencia del diálogo interno y silencioso con uno mismo; una falta de la que no necesariamente salvaban una mayor inteligencia o una mayor sofisticación moral. Dicho en otras palabras, lo fundamental dentro de la banalidad del mal es que los individuos renuncian a su capacidad de juicio, a su autonomía, a su pensamiento libre y crítico para empezar a seguir las órdenes que les son dictadas por una instancia superior, por crueles o inmorales que sean. Según el planteamiento de Arendt, lo esencial para alemanes como Eichmann fue el cumplimiento de las normas y las leyes, no su contenido o sus consecuencias. De este modo, una vez convertidos en “autómatas” al servicio de la voluntad del *Führer*, cuya palabra tenía “fuerza de ley”, estas personas elaboraron toda una serie de barreras psicológicas para no percatarse del mal que estaban causando.

No obstante, a pesar de las virtudes y la novedad que la propuesta o el fenómeno de la “banalidad del mal” trae consigo, esta también muestra una serie de carencias o defectos que no pueden dejar de ser pasados por alto. En primer lugar, la propia Arendt estuvo presente en Jerusalén únicamente al inicio del juicio, como enviada especial del semanario *The New Yorker*, pero no pudo presenciar todo el proceso. A la hora de elaborar su “estudio sobre la banalidad del mal” muchas de sus informaciones provenían de noticias, notas de prensa, etc., es decir, por fuentes indirectas; incluso en el momento en que fue dictada la sentencia de muerte de Eichmann, Arendt hacía meses que había regresado a los Estados Unidos. Al mismo tiempo, muchos estudios han revelado las carencias de la pensadora a la hora de abordar cuestiones como la situación en los guetos, las deportaciones o incluso el controvertido aspecto de los *Judenräte*. Todo ello conduce a la pregunta de hasta qué punto resulta fiable el análisis arendtiano acerca de la persona de Adolf Eichmann y su propuesta del mal banal.

En segundo lugar, en *Eichmann en Jerusalén* se nos relata cómo el acusado permaneció sereno y tranquilo durante todo el juicio. Lejos de ser el monstruo sádico que se esperaba, Eichmann parecía una persona completamente normal, como afirmaron los psiquiatras que le evaluaron, e incluso con ideas positivas, como diría su confesor. A juicio de Arendt, lo más grave de personas como Eichmann es que eran “terrible y terroríficamente normales”.⁷ Sin embargo, si atendemos a que su abogado defensor fue Robert Servatius, la misma persona que en los primeros juicios de Núremberg había defendido a los grandes jerarcas del nacionalsocialismo, tampoco queda claro hasta qué punto

⁷ Arendt (2011, 402).

el comportamiento, afirmaciones y argumentos de Eichmann —carencia de antisemitismo, miedo a las consecuencias por no cumplir órdenes, sentimiento de obediencia y cumplimiento con el deber, etc.— resultaban ciertos o si, por el contrario, no eran más que una simple estrategia jurídica de la defensa para buscar la menor pena posible. De hecho, cuando Eichmann se encontraba escondido en Argentina, había concedido una entrevista en 1955 al periodista nazi holandés Willem Sassen, en la cual no solo lamentaba haber dejado inconcluso el Holocausto sino que presumía además de haber enviado a más de cinco millones de judíos a las cámaras de gas.⁸

Finalmente, es posible que no exista un ejemplo paradigmático de lo que supone la banalidad del mal, ni siquiera el propio Eichmann. Es cierto que quería ser reconocido por el Partido, que tenía la ambición de ascender, que renunció a su pensamiento autónomo... pero no resulta menos cierto, como han resaltado pensadores como Richard Bernstein o Margaret Canovan,⁹ que Arendt también subestimó el fanatismo ideológico de Eichmann. La célebre sentencia por la cual el acusado decía “solo seguir órdenes”¹⁰ se revela falsa en el momento en que descubrimos que desobedeció la orden de Himmler de acabar con las deportaciones en el otoño de 1944;¹¹ en su lugar, Eichmann continuó con ellas y deportó a miles de judíos de Hungría. Un dato que, a pesar de ser mencionado de manera breve en la obra, apenas es tenido en consideración por parte de la autora. Sin embargo, si lo tenemos en cuenta, podemos llegar a afirmar que en la persona de Eichmann la ideología llegó a penetrar finalmente hasta lo más hondo de su ser, haciéndole tomar decisiones perversas, no solo sin que le fuesen ordenadas, sino además desobedeciendo a su superiores. En otras palabras, no siempre siguió órdenes.

Ahora bien, que Eichmann no se ajustase al retrato de la banalidad del mal realizado por Arendt no quiere decir que ocurriera lo mismo en el caso de otras personas. Desde este punto de vista, quizá podamos traer un mejor ejemplo de lo que supuso este fenómeno a través de figuras como la de Franz Stangl. Stangl era aparentemente un hombre normal, e incluso modélico en algunos aspectos de su vida: era trabajador, llegó a ser el maestro tejedor más joven de su Austria natal, alcanzó su sueño de ser policía, se casó con su novia de juventud —una católica devota— de la que siempre estuvo enamorado,

⁸ Esta serie de entrevistas sería la que, posteriormente, pondría al Mossad tras la pista de Eichmann, debido a las pocas precauciones que tomó para no ser identificado.

⁹ Bernstein (2012) —concretamente, el capítulo “Arendt: el mal radical y la banalidad del mal”, 313-45—; Canovan (1992).

¹⁰ “Tal y como dijo una y otra vez a la policía y al tribunal, él cumplía con su *deber*; no solo obedecía órdenes, sino que también obedecía la *ley*” (ARENDR 2011, 198. El destacado es de la propia Arendt).

¹¹ Arendt (2011, 202).

tuvo un matrimonio feliz y fue un padre de familia querido y respetado por sus hijos. Sin embargo, junto a esta entrañable imagen de hombre ejemplar y responsable convivía la del hombre que dirigió el campo de exterminio de Treblinka, donde fueron asesinadas más de 900.000 personas —cifra tan solo superada por Auschwitz—, e incluso llegó a recibir la Cruz de Hierro por ser, en palabras de Himmler, “el mejor comandante de campo de Polonia” (SERENY 2009, 14). Sin embargo, en las entrevistas realizadas por Gitta Sereny a Stangl ente 1970 y 1971, una vez que este se encontraba ya en prisión tras su juicio, observamos una personalidad muy diferente a la que cabría esperar de un hombre que tiene las manos manchadas con la sangre de centenares de miles de inocentes. Stangl, al igual que Eichmann, no tenía ningún problema psicológico: no era un sádico, ni un loco, ni disfrutaba con el mal ajeno; por el contrario, transmitía la imagen de una persona educada, seria, civilizada y amable. Al igual que Eichmann, afirmaba no odiar a los judíos —incluso decía tener relaciones amistosas con ellos— y, sobre todo, que “no había hecho más que obedecer órdenes” (SERENY 2009, 29). Stangl negó siempre haber matado a nadie con sus propias manos, y lo cierto es que ninguno de sus colaboradores ni de los supervivientes ha declarado que el comandante de Treblinka tuviera un comportamiento violento o abusivo con las víctimas; es más, corroboran su versión de que nunca ejecutó a ninguna persona. Su única finalidad, como afirmaban sus subordinados, era que “el lugar funcionara como un reloj” (SERENY 2009, 295); se esforzaba en cumplir su cometido del mejor modo porque “así es como él era”, formaba parte de su personalidad, y de ningún modo podría haber realizado cualquier trabajo que le asignaran peor o de una manera menos excelente de lo que era capaz (SERENY 2009, 337-8).

Stangl encarnaría así, de una manera más adecuada, el fenómeno de la banalidad del mal. A lo largo de las entrevistas realizadas por Sereny se hace patente su deseo de ascender en su trabajo y de alcanzar una notoriedad social. Fue por ello por lo que aceptó trabajar en el programa de eutanasia *Aktion T4* o en campos de exterminio como el de Sobibor o el de Treblinka. Ciertamente es que pensó en renunciar en muchas ocasiones, pero finalmente su ambición prevaleció sobre cualquier otro sentimiento. En diversas ocasiones tuvo la opción de elegir entre continuar con su cometido o elegir otro trabajo dentro de las SS —hecho que hubieran frenado su carrera—, decantándose siempre por la primera opción. A la hora de explicar esta decisión, se autojustificaba apelando a su sentido del deber, a las supuestas amenazas veladas que le realizaban sus superiores —y que presuntamente habrían puesto a su familia y a él mismo en peligro—, o al recelo que sentían los jefes hacia él en el trabajo alternativo que le ofrecían. Sin embargo, todas sus excusas resultan fútiles: diversos historia-

dores sociales¹² han demostrado que para la ejecución de la “Solución Final” la cúpula nazi quería únicamente hombres decididos y comprometidos con su labor. En caso de renunciar, nadie resultaba castigado o ejecutado, y mucho menos sus familias; el único “castigo” era la imposibilidad de seguir ascendiendo o tener que buscar otro trabajo. Asimismo, de haber querido renunciar verdaderamente al trabajo, le hubiera sido indiferente el odio que otros jefes tuvieran hacia su persona; habría aguantado, podría haber pedido un traslado o, sencillamente, buscar otro oficio.

Asimismo, por lo que refiere a su sentido del deber, Stangl había renunciado a su capacidad crítica y de juicio para limitarse a obedecer lo que dictaba la autoridad; para él, lo correcto consistía exclusivamente en cumplir estrictamente las órdenes encomendadas desde Berlín. Para poder llevar a cabo esta labor, creó toda una serie de estrategias y barreras psicológicas con tal de no ser consciente del mal que estaba causando. Se distanció del contacto con los prisioneros, se autoconvenció de que no trataba con seres humanos sino con, en sus propias palabras, “cargamento” y elaboró diversas actividades con las que tener la mente ocupada y distraerse: construcciones para la zona alemana del campo, reformar la zona de ejecuciones, cultivar un huerto junto a sus compañeros, refugiarse en la burocracia, etc. Se esforzaba en no pensar en lo que hacía pero, sin embargo, en el fondo de su ser, sabía que lo que estaba haciendo no era correcto: por eso mintió a su mujer acerca del verdadero cometido de su labor hasta que fue arrestado, asegurándole que se limitaba a tareas administrativas —tanto en el instituto de eutanasia como en Treblinka—. Dejando de pensar por sí mismo y limitándose a cumplir órdenes, se dejó llevar por su carácter ambicioso y trabajador, y desempeñó su función de la manera más eficiente que pudo. En este sentido, al contrario que Eichmann, nunca desobedeció una orden. Stangl fue un ejemplo de lo que llegó a suponer la “banalidad del mal”.

3. EL MAL RADICAL: ESBOZO DE UNA NUEVA PERSPECTIVA

Por otra parte, Hannah Arendt nunca pretendió reducir todo el mal engendrado por el nacionalsocialismo en su idea de la banalidad del mal. De hecho, la propia pensadora tuvo sus reservas acerca de la generalidad de su tesis: en su círculo más próximo, le había dicho a su íntima amiga Mary McCarthy que consideraba a Reinhard Heydrich como el “mal absoluto” (YOUNG-BRUEHL 2006, 463), mientras que J. Glenn Gray, uno de sus más atentos lectores, le

¹² Por ejemplo, Browning (2002); Gellately (2002A); Gellately (2002B); Goldhagen (2008); o Johnson (2002), entre otros.

hizo reflexionar al preguntarle si habría utilizado el subtítulo de “banalidad del mal” en caso de que su libro hubiese versado sobre Goebbels en lugar de sobre Eichmann (YOUNG-BRUEHL 2006, 462). Esto nos lleva a otra expresión del mal manifestada durante el III Reich y que, a falta de una expresión mejor, podríamos denominar “mal radical”, tomando prestada la expresión kantiana. Sin embargo, con este término no pretendemos aludir a lo mismo a lo que se refería el filósofo prusiano en *La religión dentro de los límites de la mera razón*: para Kant, la “radicalidad del mal” se refería a una tendencia enraizada en la naturaleza humana cuya explicación última no se puede encontrar y que hacía proclive al ser humano a cometer malas acciones, entendiendo estas como el seguimiento de máximas ajenas al imperativo categórico. Ahora bien, ninguna persona podría llegar al extremo de ser *diabólica*, en el sentido de elegir libre y voluntariamente que la negación sistemática de la ley moral fuese el motor de su acción (KANT 2009); un optimismo acerca de la naturaleza del género humano que también era compartida por Arendt. Sin embargo, la actuación de diversas figuras del nazismo durante el III Reich pone en tela de juicio esta afirmación.

En este sentido, lo que pretendemos señalar con el uso de la expresión “mal radical” es aquel mal *absoluto*, enraizado en la naturaleza de determinadas personas, cuya comprensión casi escapa a nuestro entendimiento, pero que, al contrario de lo que decía el filósofo de Königsberg, los hacía intrínsecamente perversos; personas movidas únicamente por los motivos y las intenciones más malévolas, viles y crueles que puedan albergarse, opuestos a cualquier tipo de ley moral. Hitler, Himmler, Goering o los citados Heydrich y Goebbels, entre otros, difícilmente caben ser definidos con otra palabra que no sea la de malvados: individuos sin escrúpulos, conscientes del horror que causaban, dispuestos a cualquier cosa con tal de lograr sus objetivos y arquitectos del mayor genocidio conocido por la historia de la humanidad; hombres que calcularon fría y minuciosamente lo que se proponían hacer, que sabían el sufrimiento que ocasionaban y que, además de permitirlo, lo justificaban. Personas como los grandes jefes nazis, que podemos encontrar también en otros niveles de la sociedad, no solo despreciaban los ideales de igualdad y libertad sino que, además, pretendían imponer por medio de la fuerza y la violencia los principios de jerarquía y obediencia ciega a la autoridad, tanto a nivel civil como a nivel internacional y racial. Para ellos, había “por naturaleza” pueblos señoriales que debían dominar y someter a pueblos esclavos, o incluso exterminarlos, como en el caso de los judíos y los eslavos.

Este mal tuvo su expresión en una ideología como la nacionalsocialista, que a través del adoctrinamiento, la propaganda y la creación de una “conciencia nazi” (KOONZ 2005) para el establecimiento de una *Volksgemeinschaft*

sumisa y cerrada abrió las puertas a los distintos rostros del mal. Dentro de su ficción simplista del mundo, los nazis afirmaban que devolverían a Alemania la gloria que merecía y que restituirían su posición en el panorama político. Su ideología entrañaba una determinada concepción de la historia cuyo motor era una “lucha de razas” que terminaría en un final escatológico y mesiánico, cuando el *Führer* y su Partido librarán al mundo de las “razas parásitas”, permitiendo con ello el desarrollo de la raza aria y dando lugar al mayor imperio jamás conocido por el hombre: el llamado “Reich de los mil años”. Asimismo, esta visión del mundo y de la realidad contribuyó a erigir el denominado “mito de Hitler”, otorgándole un halo semidivino ante la población, así como un aura de infalibilidad en sus decisiones. A través de la canalización de sentimientos, de la propaganda, de su oratoria y puesta en escena, etc., Hitler logró convencer a la población alemana de que solo él podía salvarlos de la situación en que había quedado sumida Alemania tras el Tratado de Versalles, obteniendo de ellos un seguimiento ciego y la voluntad de “caminar en la dirección del *Führer*”. En este sentido, Hitler ejemplifica la importancia del papel del líder dentro de una ideología y de un régimen totalitario. La figura del *Führer* se convirtió en el vértice de la pirámide del poder nazi, para lo cual tuvo que esforzarse por mantener una situación caótica dentro de la burocracia del Estado. Así, creó un Estado paralelo, atribuyendo a las secciones del NSDAP las mismas funciones que tenían los ministerios, de manera que cuando había un conflicto solo él podía dirimir la cuestión; de este modo, se garantizó que el sistema dependiera de él y que nadie pudiera conspirar para arrebatarle el poder. Dentro de este Estado dual, Hitler realizó una especie de juegos malabares de poder gracias a los cuales pudo mantener el equilibrio y erigirse como la pieza clave y fundamental del engranaje nacionalsocialista.

4. LA “ESPONTANEIDAD DEL MAL”

Una teoría que ayudaría a completar la idea de banalidad del mal es la que hemos bautizado como “espontaneidad del mal” u “orden espontáneo del mal”.¹³ Con esta expresión nos referimos al mal que surge de manera

¹³ Aunque esta expresión necesita un mayor desarrollo que el que aquí se expone, agradezco a M^a Purificación Sánchez Zamorano la acuñación de este término. Así, al igual que el liberalismo de pensadores como Adam Smith o Friedrich Hayek defiende la ordenación espontánea de mercado —siempre bajo la premisa o el supuesto implícito de que dicho orden se dirigirá teleológicamente hacia un bien común y final—, en los campos de concentración y en diversos estratos de la sociedad nazi el mal también habría logrado adquirir un orden espontáneo, sin un propósito inicial de que adquiriese esa forma concreta y específica; en otras palabras, muchos habrían colaborado voluntariamente y con iniciativas propias para perpetrar las atrocidades del

espontánea —especialmente en los campos de concentración— cuando a los perpetradores se les dota de un poder casi absoluto a la hora de cumplir sus objetivos y se les exonera de toda responsabilidad, tanto por sus acciones como por lo que les pudiera ocurrir a las víctimas. Los operarios de las SS, de la Gestapo, etc., tenían prácticamente una libertad total a la hora de elegir el método para la consecución de los fines que les encomendaban y, si estos eran alcanzados, carecían de cualquier tipo de responsabilidad sobre sus actos; lo prioritario era el cumplimiento de su cometido.

A esto debe añadirse lo expuesto por Raúl Hilberg (2005) acerca del modo de actuar de los nazis ante una situación que carecía de precedentes históricos y de modelos de actuación previos. Los funcionarios de los campos y de la policía del III Reich se vieron ante una situación insólita a la hora de llevar a cabo el exterminio y de implantar el terror dentro de la Alemania nazi; ningún otro pueblo había realizado a lo largo de la historia una acción similar o, por lo menos, de manera tan sistemática, estructurada, fría, calculada y burocratizada. Por lo tanto, los operarios nazis se vieron obligados a “inventar” sus propios modelos de actuación, en el sentido de que tenían un amplio margen de libertad para *interpretar* las órdenes de la cúpula del NSDAP. Por ejemplo, mientras los judíos fueran exterminados, resultaba indiferente si era a través de la utilización de camiones o cámaras de gas, de fusilamientos o apaleándolos hasta la muerte; la única meta consistía en su total eliminación. Si las cámaras de gas acabaron siendo el método de asesinato más común se debió únicamente a su eficacia, ya que permitían ejecutar a un mayor número de personas en un menor periodo de tiempo, a la vez que establecían una distancia psicológica entre los funcionarios de los campos y los prisioneros, a los cuales los primeros no veían morir —al contrario de lo que ocurría con otros métodos, como los fusilamientos o las palizas—; además, los *Sonderkommandos* se encargaban de las tareas más desagradables dentro de esta maquinaria asesina. Ahora bien, la cúpula del Partido no establecía las condiciones en las que se realizaban las deportaciones o aquellas que se vivían dentro de los campos y sus barracones; el maltrato físico y psicológico, la denigración, los abusos, el hambre, las enfermedades... todo ello se dejó a la libre interpretación de quienes allí trabajaban. De hecho, resulta curioso y representativo la diferencia de trato que recibían las víctimas recién llegadas a los campos de exterminio en función de su procedencia: los deportados venidos del Este eran maltratados desde el momento en que bajaban del tren, pues la mayoría de ellos conocía el destino que les aguardaba —debido, fundamentalmente, a la relativa cercanía con los campos— y

nazismo del modo en que las conocemos —desmintiendo con ello la premisa liberal de que una ordenación espontánea de las cosas por parte del ser humano deba conducir necesariamente al bien—.

era preciso reprimirlos para evitar cualquier sublevación o altercado; en cambio, las personas venidas del Oeste o de Centroeuropa, que tenían un mayor desconocimiento sobre lo ocurrido en los *Lager*, eran engañadas con buenos modales y buenas maneras para evitar una histeria colectiva, y bajo el pretexto de proporcionarles una ducha de desinfección y la posterior asignación de un trabajo eran conducidos mansamente a las cámaras de gas (SERENY 2009, 210-1). Semejantes modelos de actuación no fueron dictados por el Partido sino que fueron establecidos paso a paso, mediante “ensayo y error”, por los encargados de los campos para llevar a cabo su macabra labor; no importaba el cómo, lo relevante era el exterminio como fin en sí mismo.

En cierto sentido, puede decirse que dentro del nacionalsocialismo había que “adivinar” qué era exactamente lo que querían los superiores, es decir, cuál era el método adecuado para llevar a cabo sus mandatos, pues en caso de no cumplir el objetivo deseado por la cúpula del NSDAP la persona que había llevado a cabo la acción no estaba exenta de responsabilidad. El caso más representativo lo constituyen las órdenes decretadas por Adolf Hitler, quien, no en vano, evitaba firmar cualquier tipo de documento con el propósito de conservar el *mito* que había sido construido en torno a su persona. Lo verdaderamente importante era lo que en Alemania se conocía como “trabajar en la dirección del *Führer*”. Por norma general, las prescripciones de Hitler solían ser vagas, imprecisas y ambiguas, de manera que aquel que las recibía debía *interpretar* cuál era el objetivo que el *Führer* pretendía y la mejor manera de llevarlo a cabo, con el riesgo que entrañaba cualquier cambio de voluntad o de ánimo por parte del líder nacionalsocialista. Errar en la consecución de este fin, como la victoria en una batalla, o no hacerlo de la manera deseada por Hitler —debido a las bajas o a un uso excesivo de recursos— podía suponer desde un severo toque de atención hasta un castigo o, en los casos más graves —como una rendición—, la acusación de traición. Por lo tanto, la mejor manera de prevenir cualquier tipo de incidente era situarse lo más cerca posible de la figura de Hitler o de alguno de sus colaboradores más importantes, conocerlos y aprender cuáles eran sus pretensiones y preferencias a la hora de actuar. Finalmente, las personas que realizaban la mejor interpretación de las órdenes de sus líderes o más se aproximaban a la idea que estos habían concebido para llevarlas a cabo eran las que obtenían reconocimiento y prestigio dentro de las filas del Partido.

5. EL MAL CONCENTRACIONARIO

La “espontaneidad del mal” no es la única expresión del mal que podemos hallar en los campos, sino que en ellos también encontramos lo que

hemos dado en llamar como “mal concentracionario”, es decir, el cambio de personalidad que los nazis lograron provocar entre los propios prisioneros de los campos de concentración y de exterminio. Como hemos conocido a través de la literatura testimonial y de numerosos estudios sobre el Holocausto, los operarios nazis de los *Lager* obligaban a algunos judíos a realizar los trabajos más ingratos y despreciables de los campos, como guiar a las víctimas a las cámaras de gas, cortarles el pelo, organizar sus ropas y pertenencias, enterrarles, incinerarles, arrancarles los dientes de oro, etc.; a cambio, “gozaban” de una mayor esperanza de vida que la del resto de sus compañeros, puesto que, a ojos de los nazis, resultaba más útil y práctico mantenerlos con vida que enseñar continuamente a nuevos presos las tareas que debían realizar.¹⁴ Estos “trabajadores” eran los llamados *Sonderkommandos*, la función que Primo Levi (2012) describía como la más horrenda del campo. Sin embargo, de manera involuntaria, los SS inculcaron a estos prisioneros judíos la idea de que el mejor modo de sobrevivir en los campos era parecerse a los propios SS, y esto “iba incluso más allá de la cuestión de la seguridad” (SERENY 2009, 284). En cuanto tuvieron un poco de poder, muchos prisioneros judíos se volvieron crueles con sus compañeros y ejercieron una autoridad similar a la de los guardianes nazis. Por un lado, eran cuidadosos ante los SS, de modo que estos nunca les vieran demasiado acomodados o pudieran pensar que vagueaban, y evitaban darles cualquier imagen que pudiera resultar grotesca —como la higiene, o incluso afeitarse— para evitar ser conducidos a las cámaras. Pero, por otro, acabaron mimetizándose con sus carceleros, maltratando al resto de presos o dirigiéndose a ellos de manera despectiva; un hecho similar al experimento de la cárcel de Stanford realizado por Philip Zimbardo (2008), pero desgraciadamente mucho más cruel y, ante todo, más real.

Asimismo, estos trabajadores judíos solían disfrutar de ciertos privilegios dentro del campo, ya fuera estar exentos de la obligación de vestir su uniforme de prisioneros o, en caso de que hubiera excedentes de comida procedentes de los trenes de deportación, poder renunciar a su menú habitual para “robar” algunos de estos alimentos sin ser detenidos por los SS (SERENY 2009, 185-6 y 275). Así es como los trabajadores judíos llegaron a jerarquizar a sus congéneres y a necesitar su muerte para sobrevivir. Preferían los trenes de Centroeuropa porque venían con riquezas y comida, mientras que detestaban los transportes procedentes del Este, dado que en su mayoría traían personas de bajos recursos, sin apenas provisiones y con bienes de poco valor. Pero, sobre todo, y quizá sea esto lo más escalofriante, necesitaban que no cesaran las deportaciones, que

¹⁴ Por desgracia, también es cierto que, para evitar cualquier acomodamiento o que los operarios de los campos albergaran cualquier tipo de sentimiento hacia los prisioneros, era habitual que los *Sonderkommandos* acabasen siendo “renovados” después de un periodo de varios meses.

estas continuasen pese a todo; es más, deseaban que llegaran nuevos trenes porque, de no haber prisioneros, su trabajo carecía de sentido y ellos serían las siguientes víctimas. Para ellos, y esto es uno de los mayores reflejos del mal y del horror del nazismo, la muerte de sus compañeros acabó significando su propia vida.

6. LA COMPLICIDAD DEL PUEBLO ALEMÁN

Finalmente, la última manifestación del mal que pretendemos abordar es el de la *complicidad*, tanto activa como pasiva, de la población. Durante mucho tiempo se dijo que la población alemana carecía de cualquier tipo de conocimiento o información acerca de lo acaecido en los campos de exterminio, hecho que probaría su inocencia en lo que refiere a la perpetración del Holocausto. Sin embargo, desde finales de la década de los ochenta y principios de los noventa del siglo XX (JOHNSON 2002, 31-5) son cada vez más los historiadores sociales que han demostrado que los ciudadanos alemanes, en su gran mayoría, eran perfectamente conscientes de lo que estaba ocurriendo. Sumergiéndonos en el debate acerca de la culpabilidad del pueblo alemán en el genocidio nazi, no podemos decir que aquel fuese directamente responsable, pero sí recae sobre él una cooperación en los crímenes del nacionalsocialismo. En su mayor parte, el camino hacia Auschwitz fue asfaltado con la indiferencia y la pasividad general de la población.¹⁵

El pueblo alemán había visto en primera persona la persecución realizada contra los judíos y el maltrato al que eran sometidos en los pogromos. Junto a ello, varios factores apuntan a que también tenían noticia del exterminio. En primer lugar, hubo grupos de resistencia en Alemania, como la *Rosa Blanca* de los hermanos Scholl,¹⁶ que a través de sus folletos y eslóganes advertían a

¹⁵ Somos conscientes de que este juicio puede resultar muy sumario para lo que supone la complejidad del tema, pero, por motivos de espacio y de delimitación a la cuestión que nos ocupa, no podemos abordarla con la profundidad que deseáramos. En todo caso, la sentencia recoge nuestra posición general en este aspecto. Para un mayor debate sobre este punto puede consultarse la obra del filósofo alemán Karl Jaspers —profesor y amigo cercano de Hannah Arendt—, *El problema de la culpa*, donde el propio autor sostiene que, si bien no puede acusarse moralmente a todo un pueblo o inculparlos de un crimen, sí se los puede hacer políticamente responsables: “Sin duda, tiene sentido hacer responsables a todos los ciudadanos de un Estado por las consecuencias originadas por las acciones de ese Estado. Aquí se encuentra implicada una colectividad. Sin embargo, esta responsabilidad se halla determinada y limitada, sin que implique una inculpación moral y metafísica de los individuos” (JASPERS 1998, 60).

¹⁶ Scholl (1983). El grupo de la *Rosa Blanca* estuvo activo entre 1942 y 1943. El 18 de febrero de 1943 sus principales dirigentes, Hans Scholl, Sophie Scholl y Christoph Probst fueron

sus compatriotas sobre los crímenes del gobierno de Hitler y llamaban a la resistencia contra el régimen. En segundo lugar, los aliados tenían constancia del exterminio nazi y de la existencia de los campos desde 1942:¹⁷ medios de comunicación como la BBC británica informaban de estos sucesos en sus emisiones de radio y, aunque en la Alemania nazi estaba prohibido captar y escuchar emisoras extranjeras, muchos ciudadanos sintonizaban clandestinamente frecuencias británicas o incluso soviéticas para informarse sobre el curso de la guerra, de manera que tenían noticia de lo que estaba haciendo su propio gobierno. Finalmente, la dimensión de los campos de concentración, los subcampos que tenían a su alrededor y su cercanía en muchas ocasiones a pueblos y ciudades hacían imposible que la población obviase su existencia. A menudo, las grandes empresas establecieron industrias junto a los propios campos o solicitaban presos que alojaban en las mismas fábricas o cerca de ellas, con la finalidad de obtener una significativa cantidad de mano de obra esclava para su producción (GELLATELY 2002, 279-83); por consiguiente, los ciudadanos podían ver con sus propios ojos a los prisioneros, el emplazamiento de los campos y, en algunos casos, el humo procedente de las incineraciones. En otras ocasiones, los habitantes de los distintos países donde se situaban los *Lager* acudían a las vallas o a los trenes de deportación para dar alimento a las víctimas o, incluso, para comerciar con ellas. Asimismo, la construcción de algunos campos se hizo arrebatando parte de las tierras a sus propietarios, de manera que algunos tenían sus cosechas limitando con ellos y sabían prácticamente de primera mano lo que allí ocurría. Todos estos factores hacían imposible el desconocimiento por parte de la población alemana.

El caso de Víctor Klemperer supone quizá uno de los más significativos e ilustrativos para reforzar esta posición. Klemperer era un judío que logró evitar

detenidos y ejecutados acusados de alta traición; el resto de integrantes clave serían también ejecutados meses más tarde.

¹⁷ Levi (2012, 475). En su libro recién publicado *One Long Night. A global history of Concentration Camps*, y concretamente en el capítulo cinco, dedicado al sistema concentracionario nazi, Andrea Pitzer refuerza también este hecho, citando para ello artículos de medios como el *Washington Post* y el *New York Times* de comienzos de la década de los cuarenta referidos a los campos de exterminio. Tal y como concluye la autora: “A shortage of information on the camps was not the issue, as is apparent in a bit of editorializing that the *New York Times* appended to its description of the report, declaring that its sources were said to be reliable, yet ‘the stories seemed too terrible and the atrocities too inhuman to be true.’ The Polish underground had sent Jan Karski to London and Washington to share firsthand reports on the death camps, to which Supreme Court justice Felix Frankfurter famously replied, ‘I did not say this young man is lying. I said I am unable to believe him.’ By 1943, newspapers were reporting credible stories that more than three million civilians had been killed in Poland. The truth is that general public in the West had enough information to realize that concentration camps lay at the heart of something terrible—but by and large they lacked the capacity to imagine that it was all true” (PITZER 2017, 215).

la deportación gracias a su matrimonio con una mujer alemana y residió en Berlín hasta el final de la guerra. Pese a todas sus penurias y dificultades, logró escribir un diario (KLEMPERER 2003) donde no solo narra su represión, su reclusión en un gueto berlinés y la coartación de su libertad, sino también cómo a partir de 1942 tuvo constancia de lo que ocurría en Auschwitz, aunque no de su total magnitud. Así, su conclusión fue que si él, con las limitaciones que tenía, los peligros que le rodeaban y su escasa accesibilidad a medios de prensa y radio, pudo enterarse de lo sucedido, cualquier persona de Alemania podría haberlo hecho también; bastaba con querer verlo y querer escucharlo, en lugar de mirar hacia otro lado. Este fue precisamente el pecado del pueblo alemán: en su mayoría, en lugar de rebelarse, de oponerse y de luchar, permaneció sumiso, renunció a su juicio crítico, se limitó a seguir órdenes y, sobre todo, ante la perpetración de los crímenes, *decidió mirar para otro lado*. La represión nazi solo estaba dirigida contra determinados grupos victimizados, de manera que el ciudadano alemán de a pie era consciente de que si no se relacionaba con ninguno de estos colectivos y no ponía en cuestión las decisiones del régimen estaría a salvo de cualquier tipo de represalia.

Unido a esto, el III Reich se esforzó en hacer a la población cómplice de sus crímenes a través del uso de la ideología, incluyendo aquí herramientas como la propaganda o el adoctrinamiento. No solo animaba a los alemanes a una colaboración activa presentando denuncias contra todo aquel que considerasen sospechoso de sedición, traición o de cualquier tipo de acto contrario al régimen, sino que también obtuvo su cooperación pasiva a través de su silencio en la puesta en marcha de su maquinaria asesina. Así fue como, en los últimos compases de la guerra, con los aliados cada vez más cerca de la victoria, los ciudadanos se percataron de la situación en la que les había dejado su gobierno: si las tropas aliadas ganaban, podrían tomar represalias contra ellos y hacerles pasar por lo mismo que se habían empeñado en ignorar. Por lo tanto, los alemanes debían tomar una difícil decisión: o asumían la derrota y confesaban su colaboración pasiva, con la esperanza de que la venganza fuera menor, o seguían apoyando al nazismo hasta el final con la esperanza de que remontara la guerra y continuar así exentos de responsabilidad por sus actos. Lamentablemente, al final el miedo y la vergüenza vencieron a la culpa, y los alemanes permanecieron fieles al III Reich prácticamente hasta la conquista de Berlín.

7. CONCLUSIÓN

A través del presente enfoque resulta evidente que el mal engendrado por el nacionalsocialismo es imposible de reducir a una única y omniabarcante

teoría explicativa. Muchos son los elementos que, como decía Hannah Arendt, cristalizaron para darle origen, y muchas fueron sus formas y expresiones. Durante los doce años que se prolongó el III Reich, el mal impregnó todas las capas de la sociedad, permeó todas las acciones e inundó todos los aspectos de la vida de la población. No fue únicamente algo diabólico, ni tampoco fue el “desvarío demencial de un conjunto de sádicos perversos y perturbados”; también intervinieron en él hombres “terrible y terroríficamente normales”. Aquel “infierno en la Tierra” fue erigido y llevado a cabo por hombres, por seres humanos, ejecutándolo de múltiples formas. En este sentido, el mal nazi adoptó distintas formas y rostros. El mal nacionalsocialista fue un mal polifacético.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, V. & MALISHEV, M. 2011, "Hannah Arendt: el totalitarismo y sus horrores (última parte)", Toluca, México, *La Colmena*, 71 (julio-septiembre): 63-71.
- ARENDT, H. 2005, *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid: Caparrós Editores.
- ARENDT, H. 2010, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza.
- ARENDT, H. 2011, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: DeBolsillo.
- BERNSTEIN, R. 2007, "¿Son todavía relevantes las reflexiones de Arendt sobre el mal?", *Al Margen*, Bogotá, Colombia, 21 y 22 (Número especial: *Hannah Arendt: pensadora en tiempos de oscuridad*, marzo y junio): 49-63.
- BERNSTEIN, R. 2009, "¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal", en BIRULÉS, F. (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona: Gedisa, 235-57.
- BERNSTEIN, R. 2012, *El mal radical*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- BIRULÉS, F. (ed.) 2008, *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Madrid: Sequitur.
- BOTERO, A. J. 2013, "El mal radical y la banalidad del mal: las dos caras del horror de los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt", *Universitas Philosophica*, Bogotá, Colombia, 60 (enero-junio): 99-126.
- BROWNING, C. R. 2002, *Aquellos hombres grises*, Barcelona: Edhasa.
- CANOVAN, M. 1992, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DI PEGO, A. 2007, "Las concepciones del mal en la obra de Hannah Arendt. Crítica de la modernidad y retorno a la filosofía", *Al Margen*, Bogotá, Colombia, 21 y 22 (Número especial: *Hannah Arendt: pensadora en tiempos de oscuridad*, marzo y junio): 88-103.
- ELVIRA GARCÍA, D. & KOHN WACHER, C. 2010, "Hannah Arendt. La vigencia de un pensamiento", Santiago, Chile, *Revista Enfoques*, VIII, 13: 11-30.
- GELLATELY, R. 2002A, *La Gestapo y la sociedad alemana*, Barcelona: Paidós.
- GELLATELY, R. 2002B, *No solo Hitler*, Barcelona: Crítica.
- GOLDHAGEN D. J. 2008, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid: Taurus.
- HILBERG, R. 2005, *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid: Akal.
- JASPERS, K. 1998, *El problema de la culpa*, Barcelona: Paidós.
- JOHNSON, E. A. 2002, *El terror nazi*, Barcelona: Paidós.
- KANT, I. 2009, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza.
- KLEMPERER, V. 2003, *Quiero dar testimonio hasta el final* (2 volúmenes), Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- KOONZ, C. 2005, *La conciencia nazi*, Barcelona: Paidós.
- KEKES, J. 2006, *Las raíces del mal*, Buenos Aires: Editorial El Ateneo.

- LANZMANN, C. 2003, *Shoah*, Madrid: Arena Libros.
- LEVI, P. 2012, *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona: El Aleph.
- LOZANO, A. 2012, *La Alemania nazi*, Madrid: Marcial Pons.
- MARRADES, J. 2002, “La radicalidad del mal banal”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 35: 79-103.
- NEIMAN, S. 2012, *El mal en el pensamiento moderno*, México D.F.: FCE.
- PITZER, A. 2017, *One Long Night*, Nueva York: Little, Brown and Company.
- PRIOR OLMOS, Á. 2010, “Historia de la voluntad y banalidad del mal”, en *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Madrid, CLXXXVI, 742 (marzo-abril): 211-26.
- RÜHLE, V. 2010, “Pensar a la sombra de las víctimas. La reflexión filosófica y el ‘Tercer Reich’”, en DUQUE, F. & ROCCO, V. (ed.), *Filosofía del Imperio*, Madrid: Abada.
- SERENY, G. 2009, *Desde aquella oscuridad*, Barcelona: Edhasa.
- SCHOLL, I. 1983, *The White Rose*, Middletown: Wesleyan University Press.
- TRAVERSO, E. 2002, *La violencia nazi*, Buenos Aires: FCE.
- WAGON, M. E. 2013-14, “Eichmann según Kant. Consideraciones sobre el problema del mal en Arendt y Kant”, *Anacronismo e Irrupción*, Buenos Aires, Argentina, 3, 5 (noviembre 2013 a mayo 2014): 69-97.
- YOUNG-BRUEHL, E. 2006, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona: Paidós.
- ZIMBARDO, P. 2008, *El efecto Lucifer*, Barcelona: Paidós.

JAIME LLORENTE GARDO
IES Campo de Calatrava, Ciudad Real

Habitar la finitud: el primer movimiento de la existencia humana como asentamiento residencial en el pensamiento fenomenológico de Jan Patočka

To dwell in finitude. The first movement of human existence as residential settlement in Jan Patočka's phenomenological thought

Recibido: 5/12/17. Aceptado: 19/3/18

Resumen: El presente estudio se centra en la interpretación del primero de los tres movimientos de la existencia humana postulados por el fenomenólogo checo Jan Patočka, como un procedimiento orientado a ocultar la originaria alteridad del Ser y, consecuentemente, a favorecer el habitar humano en el mundo. La propia estructura de nuestra percepción y nuestra relación original con los otros formarían parte de ese mecanismo de inserción residencial que caracteriza al movimiento de "anclaje" o "enraizamiento".

Abstract: The present work focuses on the interpretation of the first of the three movements of human existence postulated by the Czech phenomenologist Jan Patočka, as a procedure tending towards the concealing of the original alterity of Being and, in consequence, to favour human dwelling in the world. The structure of our perception itself and our original relation with the others would form part of that residential insertion that characterizes the movement of "anchorage" or "rooting".

Palabras clave: Patočka, habitar, movimiento de la existencia, enraizamiento.

Keywords: Patočka, dwelling, movement of existence, rooting.

I. INTRODUCCIÓN

TRAS LA INICIAL NOTORIEDAD derivada de su papel como portavoz del movimiento cívico *Carta 77* y de las luctuosas circunstancias que como consecuencia de su compromiso político rodearon su fallecimiento, la figura del fenomenólogo checo Jan Patočka ha comenzado a ser conocida en los últimos años a través del examen de las tesis estrictamente fenomenológicas contenidas en su fragmentario legado teórico. Nos proponemos, mediante el presente estudio, contribuir a este examen hermenéutico y crítico mediante una interpretación relativa al sentido último que, a nuestro juicio, subyace tras la caracterización que Patočka ofrece acerca del primero de los —por él llamados— “tres movimientos constitutivos de la existencia humana”. Tales movimientos corresponden a otras tantas posibilidades fundamentales de la vida en el mundo y en cada uno de ellos se torna efectiva una de esas posibilidades.¹ Desde esta perspectiva, Patočka caracteriza el primer movimiento original de nuestra existencia en los siguientes términos: “Hay, por tanto, tres movimientos fundamentales de la vida humana a los que corresponden tres necesidades y, en este sentido, tres posibilidades fundamentales de ella. En el primer movimiento nos relacionamos con lo que *ya* existe, con lo que hay en el mundo sin nuestro concurso, pero listo para nosotros; el ser aceptado es por ello el contenido íntegro de este movimiento, como un vivir a cubierto, bajo la protección de lo que ya preexistía” (2004, 82).² Nuestra tesis inicial será que el “movimiento de aceptación” en virtud del cual el sujeto individual es acogido en el mundo estableciendo en él un anclaje radicado en el dominio de la totalidad abierta del ente, supone tácitamente una conjura de aquella alteridad inicial que el propio Patočka presiente cuando

¹ Patočka advierte, en este contexto, de que “Los movimientos de la vida no son determinaciones puramente antropológicas, ónticas. Tienen realmente una significación ontológica (en relación con el hundimiento en la neutralidad del ser). Movimiento de penetración en el ‘mundo’: Disposición, enraizamiento, aceptación. Privación - desgaste de sí: trabajo, dominación, lucha. Movimiento de salida fuera del ‘mundo’, de trascendencia hacia el mundo y hacia el ser” (1995, 135). Siempre teniendo en cuenta como apunta A. E. Garrido Maturano, el modo en el que Patočka comprende el “concepto de mundo”; una noción según la cual: “el mostrarse supone no sólo lo que se muestra y el sujeto al que se le muestra algo, sino el horizonte en el que se produce el encuentro de estos dos entes distintos. La manifestación no puede desarrollarse ni en el marco de un ente individual ni en el de la relación entre dos entes individuales considerados por sí mismos, sino que presupone algo así como un terreno común que esos entes puedan compartir. Precisamente el horizonte dentro del cual ese lugar se vuelve comprensible como medio común en el que puede producirse tal encuentro es el mundo. El mundo es el campo fenomenal o suelo en el que acontece toda manifestación” (GARRIDO MATURANO 2014, 131).

² Como anota Patočka fragmentariamente: “movimiento de enraizamiento, hacia aquello que *ya* es, aquello que constituye siempre mi situación orientada hacia la aceptación, la acogida, el placer que puede llegar hasta el éxtasis” (1995, 158).

habla en este contexto de *adikía* o “inadecuación” original entre el hombre y el mundo.³

Dicho más claramente: el movimiento gracias al cual el mundo deviene cálido espacio de hospitalidad, es decir, hogar para el individuo recién advenido a él, supone en realidad la inicial negación y ocultación (más o menos intencionada) de una extrañeza originaria hacia el “ente abierto e individuado” que precede radicalmente a todo anclaje en lo mundano.⁴ Inquietante extrañeza que por ello es temida y ha de ser cancelada, enmascarada para uno mismo, esto es, en definitiva, olvidada. La auténtica “necesidad” a la que correspondería este movimiento liminar del existir humano, sería, pues, la necesidad de olvido. La teoría patočkiana del movimiento de amarre original merced al cual el sujeto es recibido e introducido en el mundo, supondría precisamente, conforme a nuestra perspectiva hermenéutico-crítica, una larvada tentativa tendente a facturar un remedio filosófico capaz, si no de suprimir, sí al menos de lenificar y atemperar (hacer olvidar) una alteridad ontológica presentida acaso como originaria, como inderogable. Por lo demás, con esta pretensión, no estimamos buscar nada distinto a aquello a lo que el propio Patočka apunta cuando caracteriza esencialmente a la filosofía como “esfuerzo por abolir un olvido”.⁵

De este modo, la fenomenología “asubjetiva” de Patočka no solamente secundaría la perspectiva heideggeriana que sitúa la donación del Ser como evento originario previo a la subjetividad, sino que constituiría una teoría conforme a la cual la ipseidad jamás puede fenomenalizarse con independencia del don ontológico entregado por el mundo objetivo (en franca oposición a posturas fenomenológicas como las sostenidas por Michel Henry, para quien la vida trascendental puramente inmanente se auto-afecta patéticamente de forma radicalmente “acósmica” o “in-exstática”). Ni tampoco le es dado hacerlo al margen del acontecimiento (*Ereignis*) del Ser que, sin asumir él mismo el estatuto de “objeto”, sí acaece (*ereignet*) de modo externo a toda subjetividad

³ Tal vez ahí radicaría el sentido de que, al decir patočkiano, el ideal de vida propio del movimiento de anclaje “es un ideal ‘estético’, el instante del disfrute, la inmediatez, la ‘felicidad’, aquello que intensifica el movimiento extático de la vida de forma inmediata y fortuita, sin esfuerzo ni ascesis [...]. El fin perseguido no es nada libre, nada que el hombre haya elegido él mismo, sino, al contrario, algo fascinante a lo cual él se abandona y se entrega en cuerpo y alma” (PATOČKA 1995, 111).

⁴ De hecho, como indica Hubert Faes, “Le monde n’est apparu comme monde que quand les hommes ont justement cessé de n’y voir que le sol de leur enracinement, le fondement ou la communauté d’appartenance” (FAES 2012, 34).

⁵ “En nuestra cándida e inmediata experiencia pasamos de largo y olvidamos aquello que la hace posible. El objeto de la filosofía queda olvidado en ella. Para nosotros, las cosas bastan en sí mismas, y no reflexionamos acerca de la manera en que se presentan y cómo esto es posible. Están aquí, sencillamente [...]. Así pues, la filosofía no es otra cosa que despertar del olvido a nuestro pensamiento, a nuestra alma y a nuestra vida espiritual entera” (PATOČKA 2005, 33).

particular. En *Platón y Europa*, Patočka se muestra explícito acerca de esta preeminencia reconocida al don ontológico sobre la mismidad subjetiva: “*la subjetividad misma* debe mostrarse como algo que aparece, como formando parte de una estructura más profunda, como una cierta posibilidad esbozada e indicada en esta estructura como una de sus partes componentes” (PATOČKA 1983, 50).⁶ Con ello, Patočka asumiría no solo esa primacía de lo extra-subjetivo, anónimo y neutro a lo cual se refiere Emmanuel Levinas cuando contempla críticamente la “ontología” de Heidegger y aun toda la ontología tradicional, sino también —y aquí radica lo esencial de nuestra interpretación— la tesis heideggeriana fundamental que postula una ligazón originaria entre el propio “acontecer” del Ser y el acto de “habitar” (*Wohnen*) por parte del hombre. Entre el “*es gibt*” o “darse” constitutivo del *Ereignis* y la instauración de un firme asentamiento residencial (*Aufenthalt*) en virtud del cual el hombre mora en la vecindad de las cosas y es acogido en el seno del ente en su totalidad. Esta es, a nuestro juicio, la significación última que alienta tras afirmaciones como la siguiente: “el mundo y el mundo en torno humano muestran que el vasto mundo puede proporcionar un suelo para la actividad de sentido del hombre, al punto de poder convertirse en la tierra natal del hombre” (PATOČKA 2004, 92). Trataremos, pues, en lo sucesivo, de dotar de consistencia a esta perspectiva mediante la consideración de las diversas descripciones fenomenológicas que Patočka lleva a cabo en referencia al primero de los movimientos de la existencia humana.

2. EL PROTO-MOVIMIENTO DE ANCLAJE: UNA ARMONÍA CONTRA LA EXTRAÑEZA ORIGINAL

En sus célebres *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Patočka muestra ya decididamente sus bazas con respecto a la cuestión recién indicada, al caracterizar los tres movimientos fundamentales de la existencia humana

⁶ Patočka aclara, además: “Esto no significa que sea posible un aparecer que no aparezca a nadie. Sin embargo, este alguien o algo no es ni su creador ni su portador. Aquello que *porta*, es la *estructura*, y esto o aquel a quien aparece aquello que aparece (el ente), es un momento y una parte integrante de esta estructura más fundamental” (1983, 50). En su notable monografía sobre Patočka *L'ouverture du monde*, Renaud Barbaras observa a este respecto lo siguiente: “Dire en effet que la subjectivité est un apparaissant, c’est reconnaître qu’elle fait partie d’un apparaître, ou plutôt d’une structure d’apparaître dont elle est un moment, une partie intégrante. Cela signifie deux choses: d’une part, que l’apparaître n’est pas porté par la subjectivité puisqu’il la rend au contraire possible comme surgissement de cet étant apparaissant singulier qu’est le vécu; d’autre part, que l’apparaître enveloppe la référence à la subjectivité comme une dimension qui lui est constitutive [...]. Le sujet vient donc recueillir et accomplir une manifestation qui est autonome et, pour ainsi dire, plus profonde que lui” (BARBARAS 2011, 206).

como “movimiento de aceptación” (también llamado “de anclaje” o “de enraizamiento”), “movimiento de defensa” y “movimiento de verdad”. El primero de ellos, que sirve de base a los dos restantes, da cuenta del hecho de que el sujeto individual recién advenido al mundo ha de ser acogido y alojado en su seno. La irrupción del hombre singular en el horizonte abierto del Ser presenta, pues, un carácter de adecuación, de aceptación recíproca o, como indica el propio Patočka, “de preparación y de ayuntamiento (*harmonía*) mutuos” (1988, 50).⁷ La inserción de la individualidad humana en la totalidad del ente no puede ser parangonada en modo alguno con el modo de adaptación puramente “mecánico” que asumen a tal respecto los elementos naturales o los objetos manufacturados. Un modo de ser definido por la indiferencia hacia “la infinidad del universo” y los “entes individuados” que lo pueblan o, como prefiere expresarlo el pensador checo, “ni indiferente ni no indiferente, sino simplemente carente de sentido para él” (*Ibid.*). De modo inverso, el ingreso del sujeto humano en la totalidad de lo ontológicamente dado se halla regida por una radical no-indiferencia hacia ello; una no-indiferencia en cuyo trasfondo más profundo parece columbrarse la inquietante sombra de la alteridad radical.⁸

Nos encontramos ya aquí, en el comienzo absoluto marcado por el inicial proto-movimiento de la existencia (movimiento de “anclaje”), con el presentimiento de un originario hiato, de una prístina cesura ínsita en el gozne mismo que articula la supuesta armonía entre hombre y mundo. En efecto, el propio hecho de que Patočka hable explícitamente de “armonía recíproca” en referencia a esta consonancia original, muestra, de manera tácita e indirecta, que la nece-

⁷ Sobre la cuestión relativa a esta “armonía”, Iván Ortega Rodríguez arriesga la siguiente hipótesis: “En el dinamismo dentro de la existencia (que más tarde es el movimiento de la existencia), hay dos momentos que juegan un papel importante en los análisis de Patočka. Son la armonía fundamental entre el hombre y el mundo y el distanciamiento respecto a lo dado, dos datos que encuentra continuamente en sus análisis. Apuntan a rasgos esenciales de la relación subjetividad-mundo y del movimiento de la existencia. Es más, creemos que la presencia persistente de estos datos es el origen de la teoría de los tres movimientos de la existencia” (ORTEGA RODRÍGUEZ 2013A, 307).

⁸ Tal vez esa alteridad es lo presentido cuando en “¿Qué es fenomenología?” Patočka interpreta el “irrumpir” del *Dasein* heideggeriano en la totalidad del ente como referencia a la “negatividad” encarnada en el “no ser”: “Se trata, por tanto, del ‘irrumpir’ el ser que es ‘el hombre’ en el todo del ente (en el universo), en orden a que el todo del ente ‘pueda romper’ en lo que es y tal como es. El ente como tal necesita de este ‘irrumpir’ y ‘romper en’, que desde sí mismo no le puede advenir [...]. Pero esta irrupción solo puede a su vez producirse en virtud de una existencia que está en relación originaria no ya con el ente, sino con el ser. Relación con algo o hacia algo, que no es ningún ente, y que en este sentido *no es*; así, pues, una relación que desde el punto de vista del ente lo es hacia el no ser. Mas esta relación es el fundamento del aparecer de lo que aparece [...]. Considerado desde el ente, comoquiera que no es ningún ente, ha de ser una nada” (2004, 273).

sidad de “ar-monizar” (esto es, de “tornar uno y único”) presupone ya la previa presencia de una disonancia o “dis-armonía” (una duplicidad polémica) más originaria que el acto de introducción y aceptación del sujeto en el horizonte mundano. Dicho de otro modo: si resulta inicialmente preceptivo “introducir”, “acoger” o “anclar” al hombre en el mundo como postula Patočka, ello se debe a que proto-originalmente (con anterioridad a tal acto de inserción) se da una cesura entre lo humano y lo mundano más antigua que toda posible aceptación. Una fractura ontológica que tal aceptación o introducción precisamente presupone ya en cuanto tal y que el movimiento de anclaje se encarga de remediar. Si es necesario introducir al hombre en el contexto general del mundo, es porque se halla inicialmente “fuera” de él: en el marco de una “exterioridad” que redundará en inadecuación, en “des-ajuste” o *a-dikía* con respecto a la trama universal de lo dado. Esta inadaptación dis-armónica primigenia comparece, pues, en términos de signo que apunta hacia la presencia de una alteridad anterior a la acogida del individuo en el mundo. El propio Patočka intuye esa disonancia original cuando enfatiza el hecho de que al hombre la irrupción en el Todo del universo “Desde el principio le resulta no indiferente, ‘siente’ su extrañeza; sensible a la ‘in-justicia’, a la ‘alta de propiedad’ (*adikía*), requiere la ‘justicia’ (*dikē*) y realmente la encuentra” (*Ibid.*).

Así pues, es el sentimiento de “extrañeza” —de alteridad— el que se halla en la raíz de toda necesidad de “anclaje” en la firmeza ontológica brindada por el mundo. Es la impresión original de *a-dikía* (“in-adecuación”, “in-justicia”, des-a-juste”) la que se muestra ahora como origen y causa de la voluntad de enraizamiento: de la demanda de *dikē* o “ajuste” entre sujeto y mundo que alienta tras el proto-movimiento de aceptación. De ahí que, en contraposición a la gelidez propia de la alteridad y al carácter inhóspito ligado al desenraizamiento, Patočka se refiera habitualmente a la *dikē* derivada del primer movimiento de la existencia mediante términos relativos a la calidez asociada a lo amigable y acogedor.⁹ Así, en sus *Lecciones sobre la corporeidad*, el fenomenólogo checo indica que: “El ser humano es también, como el animal, un ser instintivamente sentiente y afectivo que se abre al mundo en la pasividad y la consonancia, respondiendo con un movimiento reflejo a los estímulos que recibe. En nuestro

⁹ “La *adikía* que experimenta [el ser humano] (la incursión, la irrupción) es reparada por los demás, que le reciben y hacen para él del mundo ese hogar cálido y acogedor en que se piensa al hablar del mantenimiento del fuego vital” (PATOČKA 1988, 50). Asimismo, en *El mundo natural y la fenomenología* Patočka escribe explícitamente: “Antes de toda orientación, de todo comportamiento, de todo hacer, está siempre el anclaje, el enraizamiento, que tiene lugar en una dimensión de pasividad a la que uno está dejado [...]: el mundo entero puede ser un regazo materno, refugio cálido, cordial, sonriente, protector. O puede ser un frío cósmico, de helado y mortal aliento [...]. La posibilidad de la vida es la posibilidad de este calor, de esta sonrisa correspondida, de esta aceptación previa que nos pone a cubierto” (PATOČKA 2004, 45-6).

movimiento de anclaje o enraizamiento, que figura de comienzo a fin como base fundamental en la polifonía de la vida, hay igualmente una *consonancia con el aspecto global del mundo, un impulso hacia el apego*, el calor vital, la fusión, la dicha, lejos de lo extraño, del frío y de lo aversivo, *impulso que se realiza* en los movimientos cumplidos por nuestro cuerpo [...]. Por el aspecto de su ser que constituye el movimiento afectivo, el hombre se encuentra *sumergido en el mundo*, no como medio pragmático y práctico, sino como espacio omni-englobante de calor y de frío. Más precisamente, de calor o de frío vital” (PATOČKA 1995, 108-9).

La crucial alusión patočkiana al “impulso hacia el apego”, a esa pulsión orientada hacia la adhesión y la vinculación al mundo, muestra, a nuestro juicio, el modo en el que el pensador checo trata larvadamente de restañar la herida originaria que acaba de presentir en la irrupción misma del fenómeno humano en el tejido del cosmos. Se trataría, en efecto, de postular una “correspondencia originaria” entre lo subjetivo y lo objetivo, entre el hombre y el mundo, que, aun sin ser plenamente aprehendida por la conciencia, antecede de modo absoluto a nuestra constitución y percepción de un mundo objetivo en general. De esta forma, puesto que cada acto individual de percepción u “objetivación” acontecería sobre el trasfondo de esta “adecuación” original y la presupondría necesariamente, lo verdaderamente originario sería tal “correspondencia”, y no ya la alteridad: la *adikía* o dis-armonía que inicialmente habíamos encontrado a través de la no-indiferencia con la que el sujeto humano recalca en la apertura del mundo.

Así, en caso de que a la constitutiva tendencia intencional propia del sujeto le correspondiera originalmente un acto de conformidad y aceptación por parte del mundo objetivo, esta convergencia acontecería con radical prioridad a toda captación concreta de un “objeto” y, por tanto —que es lo pretendido en último término—, antes que toda posible experiencia de la alteridad. Esta aparecería, así, como instancia derivada de una identidad original. Como subsidiaria con respecto al primigenio acontecimiento del acuerdo armónico entre el movimiento de la intencionalidad subjetiva y el propio de la donación de los entes mundanos. Y con ello resultaría efectivamente neutralizada. Este es, conforme a nuestra interpretación, el sentido último que cabe intuir en el trasfondo de declaraciones como la formulada por Patočka al final de su ensayo *Fenomenología y metafísica del movimiento*: “Antes de toda objetivación, debe haber en el ente mismo una adhesión (*Sich-Fügen*) a nuestra intención, a nuestro impulso intencional, y es solamente sobre la base de este acuerdo que el mundo se da a nosotros también ‘objetivamente’ como algo intuido enfrente de nosotros. Esta concordancia no es nunca dada en la intuición y su objetivación [es invisible, no-objetiva e inaparente], pero cada intuición, cada

objetivación, cada acto humano se cumple sobre su fundamento y es expresión suya” (PATOČKA 1995, 27).¹⁰

3. LA PERCEPCIÓN COMO MECANISMO DE ENRAIZAMIENTO

Así pues, “con el movimiento subjetivo, estamos sólidamente anclados en la realidad efectiva” (PATOČKA 1995, 19), pero este acto de afianzamiento ha de venir ya prefigurado por el propio modo estructural en el que se constituye nuestra percepción común. Esto significa, según Patočka, que la estructura misma de la percepción se muestra ya como “anticipación” y “prolongamiento” de aquella función de asimilación que se verifica en el modo en que nuestros órganos sensoriales “colonizan” en cierto modo el inicialmente ignoto espacio del mundo objetivo, despojándolo así de su primera extrañeza.¹¹ Y es que — recordémoslo — mencionar la función de “asimilación” en este contexto equivale a hablar tácitamente de “suspensión” o “neutralización” de una alteridad originaria. De este modo, mientras que la visión, la vista, aparece como una suerte de “don” o “dádiva” entregada por “la gracia de la luz del mundo” y que no precisa de esfuerzo ni de conflicto alguno, el tacto, el contacto táctil, “es para nosotros una manera de apoderarnos de las cosas” (PATOČKA 2002, 61).¹²

¹⁰ Resultan pertinentes al respecto las observaciones apuntadas por Edward F. Findlay en su estudio sobre Patočka “Caring for the soul in a postmodern age”. En referencia al primer y fundamental movimiento de la existencia, aquel que actúa como “centro de la vida humana”, Findlay escribe: “This is the movement in which humans simply accept their situation, are in harmony with the world, and anchor themselves in it by accepting it as given. It is, Patočka writes, the acceptance of the entire world as if it were a mother’s lap -an instinctual, prereflective acceptance. In this movement we sink roots into our surroundings, and we accept our dependence on another for safety and warmth. It is an instinctive-affective movement that provides us with our center in life [...]. This movement reflects an acceptance of the cosmos without reflection; we are in home in it but it is necessarily characterized by a lack of self-understanding. It is also a situation in which humans do not exert control over their situation” (FINDLAY 2002, 44-5).

¹¹ En su ensayo sobre Patočka “Appartenance et enracinement: le premier mouvement de l’existence”, Renaud Barbaras indica agudamente al respecto: “l’appropriation perceptive du monde doit alors être comprise comme un moyen de rétablir une continuité qui a été perdue. Ainsi [...] l’arrachement au monde que représente le passage de la vie à l’existence recouvre en réalité une tentative de réconciliation, une recherche de l’unité perdue [...]. De ce point de vue, le premier mouvement de l’existence apparaît comme une véritable médiation, accomplissant, c’est-à-dire radicalisant, sous la forme de la naissance du sujet, une séparation première en vue de la surmonter au plan phénoménologique” (BARBARAS 2007, 108).

¹² Y ello, teniendo siempre en cuenta que la luminosidad del “mundo” constituye, en la fenomenología de Patočka, un evento que es necesario diferenciar nítidamente de los entes mundanos concretamente percibidos. En sus lecciones de mediados de los sesenta acerca de la fenomenología de Husserl, el filósofo checo se muestra taxativo al respecto: “El mundo (*sv t*), la luz (*sv tlo*) a la cual yo veo cada cosa y cada actividad que tengo ante mí, cada pro-yecto, se

En su ensayo *El espacio y su problemática*, Patočka caracteriza esta doble dimensión sensorial postulando que, mientras que el espacio visual se presenta como una periferia carente de núcleo, el espacio táctil comparece más bien como un núcleo sin periferia. Esto significa, trasladado e incardinado en contexto perceptivo, que el campo visual se ocupa de dar noticia del entorno sin incluir en él al sujeto que lo percibe, mientras que, al contrario, el campo kinestésico-táctil únicamente “da” los objetos que constituyen y pueblan nuestro entorno en la medida en que estos se encuentran en contacto con nosotros: con un sujeto percipiente en general. Pero —y aquí radica lo esencial— el auténtico y más profundo trasfondo de ese espacio kinestésico-táctil, es decir, la esencia de la relación entre la subjetividad percipiente y el mundo, reside en actuar como “espacio de apoyo”, como “tierra que nos sostiene” en tanto que elemento firme y seguro por excelencia. Así es como, al decir de Patočka, el espacio kinestésico-táctil asume la investidura de fundamento y sostén de los movimientos efectuados por un cuerpo (nuestro cuerpo “perpendicular” a la extensión de la tierra) cuya disposición vertical remite simultáneamente a un espacio visual paralelo. Un espacio, este último, que siempre se muestra en el fondo como espacio celeste que adviene a nuestra percepción desde la infinita distancia abierta por la perspectiva: por el enfoque proyectivo vinculado a la ubicación de nuestro cuerpo propio en cada momento.

De esta forma, como ya apuntamos, la propia estructura de la percepción en sus campos sensoriales fundamentales (visual y kinestésico-táctil) muestra ahora una adecuación esencial. Una correspondencia subyacente a su aparente oposición y más decisiva que ella, cuya significación más profunda no es sino revelar esa “consonancia con el mundo” y ese “impulso hacia el apego” que Patočka sitúa en el núcleo mismo del original “movimiento de anclaje”, “aceptación” o “enraizamiento”.¹³ Un sentido último que se deja sentir en

eclipsa enteramente en la claridad que adquiere este proyecto. De modo análogo a como la luz pura ciega, la claridad del mundo desaparece en las cosas percibidas, hasta el punto de no ser aparentemente distinta de ellas. El mundo se retira de las cosas que aclara, se retira por el hecho mismo de aclararlas, de mostrarlas y hacerlas accesibles [...]. Nosotros no vemos, no vivimos inicialmente el *mundo en tanto que mundo*, sino solamente bajo las especies de las cosas y de los proyectos singulares en el mundo” (PATOČKA 1992, 14-5).

¹³ A ello se refiere Ortega Rodríguez cuando escribe: “Patočka piensa que hay un estrato fundamental de la experiencia en el que hay un contacto, e incluso una armonía, entre lo subjetivo y lo objetivo. En su tesis de habilitación, por ejemplo, afirma que el primer nivel en la constitución del mundo es el de lo sensorial y la percepción. En la percepción hay dos momentos, la ‘presentación’ (*prezentace*) y la ‘articulación’ (*artikulace*) [...], en la percepción hay un contacto efectivo con lo no-subjetivo [...]. En la sensibilidad, hay un contacto vital entre dos seres diferentes; este contacto afirma, en virtud de su inmediatez, una indiferenciación entre lo subjetivo y lo objetivo que es simultáneamente negada por el mismo hecho de que hay un contacto [...]. Este contacto está también presente, pues, en la ‘segunda fase’ de nuestro autor. En *Cuerpo, comunidad, len-*

declaraciones como la siguiente: “Ella [esta correspondencia] indicaría por lo demás que hay, en el fondo mismo de la vida, una aspiración a entrar en contacto con las cosas, a anclarnos en medio de ellas, a apegarnos sólidamente a su edificio, a incorporarnos e insertarnos en su ensamblaje ya acabado. Una tendencia a construir, un proyecto arquitectónico en el sentido más fundamental del término” (PATOČKA 2002, 62).¹⁴ Contemplada desde este punto de vista, la postulada correspondencia entre lo óptico y lo kinestésico-táctil constituiría ya el germen primero de todo acto de construcción, la raíz última de toda posible arquitectura y, por tanto, el auténtico origen de todo habitar. Es ahora cuando el acto de ser interpelados por las cosas del mundo y de establecer contacto directo con ellas se revela como una estructura cuya esencia reside en el acto de construir, de edificar una morada susceptible de dispensarnos efectivo asentamiento residencial en medio de la totalidad de lo existente. La concordancia sensorial entre la visión y el tacto deviene, de este modo, cauce expresivo de la originaria pulsión constructora que late en el seno de cada espacio particular. Muestra y revela el impulso a aproximarse a lo dado, a vincularse al mundo, a “incorporarse a un distrito amigablemente abierto del ente” (PATOČKA 2002, 63) que procure al sujeto aislado el “apoyo y calor” derivados simultáneamente de la acogida en un “nosotros” y de la inserción residencial deparada por la arquitectura.

Así pues, la morada concreta, la construcción arquitectónica “material” no sería, observada desde esta perspectiva, sino como una hipóstasis: un correlato “objetivo” (u “objetivado”) de esos dominios de lo visual y lo táctil que testimonian ya nuestra situación de arraigo, de enraizamiento, en el interior del horizonte mundano. Una consecuente extensión, por tanto, de la forma de constituirse nuestro campo perceptivo sensorial como región de tangencia y vecindad con el mundo; región en cuyo interior los elementos intramundanos pueden ya interpelarnos y ad-venir a nuestro encuentro. De ahí, lo consecuente que resulta, contemplada a esta luz, la fórmula de Patočka conforme a la cual: “El relacionarse se define por la interpelación y la interpelación es, a la vez, en-

guaje, mundo, por ejemplo, se afirma igualmente que el primer nivel de la existencia humana en el mundo es el de la sensibilidad; aquí, el ser humano está en armonía sensual con el mundo” (ORTEGA RODRÍGUEZ 2013A, 307-8).

¹⁴ En referencia al uso por parte de Patočka de estos y otros términos relativos a la “conjunción” y el “ayuntamiento” (al apego), Karel Novotný formula en su estudio *La genèse d'une hérésie* las siguientes observaciones hermenéuticas cuyo sentido suscribimos plenamente: “Le concept central ici est celui d'« ajointement ». Avant la phénoménalisation dans le champ d'apparition, c'est-à-dire l'avancée des phénomènes hors du fond du tout du monde dans la lumière de l'intuition, il y a un ajointement à nous-mêmes de ce qui n'apparaît pas. Comme cet ajointement précède l'apparaître, il n'est pas lui-même donné phénoménalement. Il ne peut être constaté dans le vécu de façon réflexive, analytique; il doit donc être présumé” (NOVOTNÝ 2012, 63).

raizamiento” (2002, 265). Entre estos “entes intramundanos” comparecen de modo privilegiado los otros: el prójimo, el otro sujeto. Y es que, desde la perspectiva patočkiana, la auténtica raíz del “habitar”, de la inserción residencial del sujeto en el acogedor “seno materno” del que habla Findlay, se localiza en el “nosotros” intersubjetivo.¹⁵ No es casual, en este sentido, que el fenomenólogo checo postule sin ambages que lo que se muestra a través de la conjunción entre los campos perceptivos no es sino “el *nosotros* que nuestro contacto con las cosas se esfuerza por lograr y en el cual aspiramos a una reconciliación con una parte esencial o incluso con la totalidad del ente” (PATOČKA 2002, 61).

Pero, a la vez, el morar deriva del acto de “construir” mediante el cual el enraizamiento en la tierra se consuma asimilando e integrando todo lo extraño. Suspendiendo la alteridad de lo inquietante, distante y adverso al modo en el que los homínidos del filme *2001: A Space Odyssey* de S. Kubrick conjuran progresivamente la desasosegante alteridad provocada por la presencia del monolito a base de “colonizar” su espacio mediante el contacto kinestésico-táctil favorecido por sus propios cuerpos. Aludiendo tácitamente a este acto esencial de neutralización de la alteridad propiciado por el “construir”, Patočka caracteriza el habitar lo finito como resultado “de la suma de los esfuerzos personales para enraizarse en el mundo, para anudar con el todo del ente una sólida relación de amistad que integre también en su armonía aquello que es totalmente extraño, lejano, indómito, hasta incluso tal vez indominable, siniestro y hostil. Aquello que se aglomera continuamente en la periferia y retumba como una lejana tormenta en los confines del mundo” (PATOČKA 2002, 63-4).

Es conjurando por asimilación esta amenazante tempestad de lo radicalmente otro como realmente se configura un domicilio ontológico que Patočka describiría como “cálido” y “acogedor” por contraposición a ese “frío cósmico de la periferia”¹⁶ del que precisamente el movimiento de enraizamiento y anclaje trata de huir. De ahí la seducción que las nociones de “construir” y de

¹⁵ Por ello, Patočka asevera que: “Nuestra relación actual a la habitación se enraiza, al mismo título que la concepción sagrada, en el espacio originariamente personal, en sus tendencias y su dialéctica en la cual el movimiento parte del *esto* para dirigirse, a través de la pareja *tú-yo*, hacia un *nosotros* en el cual encuentra reposo” (2002, 66). A este respecto, resulta sugestivo atender nuevamente a las observaciones de Barbaras conforme a las cuales: “L’enracinement est donc d’abord ancrage parmi les autres, le centre est originellement humain [...]. L’enracinement est constitution d’une interiorité première qui n’est pas encore celle du sujet mais du « chez soi », c’est-à-dire de « l’espace » humain ou affectif ouvert par l’accueil ou l’acceptation. Il s’agit, en un sens, d’une « intériorité extérieure », car elle me relie aux autres et s’oppose à la pure extériorité du monde inhumain, inhospitalier” (BARBARAS 2007, 102).

¹⁶ Periferia gélida que Patočka vincula casi inconscientemente a la alteridad absoluta al indicar, como de pasada, que la concepción mítica del espacio descubre realmente “la periferia última, universal, que trasciende todo lo singular, en tanto que lugar en el cual, cesando el ente usual y habitual, se abre la posibilidad de la alteridad total” (2002, 68).

“habitar” ejercen sobre el espíritu humano en todas las épocas y de la cual dan cumplido testimonio las imágenes poéticas que secularmente glosan “la magia del construir, de las construcciones y de los espacios” (*Ibid.*). La aproximación entre los entes, su convergencia recíproca, es, por otra parte, el acto esencial que genera el habitar y el hallarse el hombre “como en casa” en medio de la totalidad de lo existente. El propio espacio “físico” se muestra, bajo la mirada fenomenológica de Patočka, como el escenario dinámico de un drama. Como acontecimiento, como acto eventual que se inscribe en otra representación de más amplio aliento: el drama de un mundo en el cual los personajes (los entes concretos) se arraciman y coaligan entre sí con objeto de propiciar un espacio ontológico hogareño y acogedor: “parte del drama del mundo en el cual los seres se encuentran, se acercan, se juntan recíprocamente a fin de crear ahí su estar en casa, siempre tan profundamente deseado y amado, por precario y provisorio que sea (PATOČKA 2002, 75).

Ese carácter “deseado” y a la vez “provisional” que Patočka reconoce al habitar humano muestra ya de modo larvado que si el morar ha de ser favorecido y en cierto modo “construido” (primero por la propia estructura de nuestra percepción y después por la propia reunión de los elementos así percibidos), ello se debe a que no se da desde el comienzo: a que no es en absoluto algo dado originariamente. Al contrario: la instalación residencial propiciada por el “movimiento de anclaje” se muestra, más bien, como un producto final, esto es, como el resultado de una factura operada de modo conjunto por el movimiento de enlace entre los objetos intramundanos y por los “caracteres últimos” propios de la percepción.¹⁷ La aceptación no constituye, pues, un don, sino realmente una conquista. El habitar no es un hecho ya dado, sino un remedio. De ahí su precariedad y su carácter de situación deseada: “Arrojándonos a las cosas, anclándonos en ellas, aprehendiendo y creando nuevas síntesis objetivas, nos aprehendemos, nos abrimos y nos modificamos a nosotros mismos. Tal es la curva del movimiento de nuestra existencia” (PATOČKA 1995, 70).

¹⁷ En referencia a estos “caracteres” y a su relación con el enraizamiento mundano, Patočka escribe iluminadoramente: “Estos caracteres últimos, tales como la tridimensionalidad originaria de lo visual, la no-homogeneidad originaria del espacio sensible, la necesidad de las kinestesis para la comprensión de los *data* pasivos, etc., no se presentan como elementos aislados. Son parte integrante de algo que podría llamarse el aparato de enraizamiento originario, por el cual el sujeto entra en relación con el mundo, se instala en el mundo y se orienta en él” (2002, 80).

4. LA MORADA COMO CONJURA DEL CAOS

Si realmente, como acabamos de ver, la aceptación residencial en el mundo pasa por el “drama” en virtud del cual los seres se enlazan para propiciarla, y por la “magia del construir” que la lleva efectivamente a cabo, entonces ¿qué habría de suceder en caso de que estos dos subterfugios fuesen suspendidos y eliminados? En buena lógica, la desaparición de la tupida urdimbre facturada por la conjunción de los elementos mundanos al reunirse bajo el mandato de las estructuras perceptivas del sujeto habría de ocasionar la paralela evaporación del “habitar” humano. Del asentamiento que ella misma —al decir de Patočka— se encargaba de producir y salvaguardar. ¿Ocurre realmente esto en el pensamiento fenomenológico patočkiano? Oigamos al propio pensador checo: “Cuando esta trama continua se rompe se produce inmediatamente una *desorientación*, una inestabilidad, un aislamiento de la impresión acompañado de un sentimiento de vértigo, de vacío, de desarraigo. Perdemos pie, no hallamos nada a lo que aferrarnos, nada sobre lo cual apoyarnos” (2002, 266). Se muestra aquí claramente la alteridad que subyace al tejido ontológico tramado por la estructura de la percepción: la inhospitalidad carente de morada que esta —y con ella el movimiento original de anclaje— se esfuerzan en atemperar y mitigar. La residencia aparece ahora como la consumación de la original tendencia a la creación de un espacio propio por parte del hombre.¹⁸ Un mundo particular cristalizado en forma de elemento físico —la casa— que pone en evidencia a esta como “la proyección al exterior de una posibilidad originariamente humana, reivindicada desde el origen” (PATOČKA 2002, 274), es decir, como expresión o hipóstasis “objetiva” de una pulsión subjetiva originaria: la voluntad de exorcizar la alteridad primigenia con la cual se nos da de modo inicial el ser del mundo para poder finalmente instalarnos en él y habitarlo. Así, el máximo mecanismo de enraizamiento (la casa) atestigua a la vez, de forma tácita, la originariedad de la suprema experiencia de desenraizamiento y falta de morada (la prístina experiencia de la alteridad ontológica del mundo).¹⁹

¹⁸ Espacio sin alteridad que Patočka describe como sigue: “El hombre es el primer ser en descubrir el mundo íntimo por la intermediación del espacio íntimo. Un espacio que no pertenece más que a él, que no solamente le pone en lugar seguro, sino en el interior del cual modela todo a su imagen y según sus necesidades. Un espacio en el cual, solamente entonces, él *es* en sentido propio, en el sentido fuerte del término” (2002, 273).

¹⁹ Es por ello que Barbaras apunta al respecto: “Bref, par le premier mouvement d’enracinement, l’appartenance se fait séparation. En ce sens, l’enracinement est tout autant un déracinement: en nous donnant un centre au sein du monde, nous le faisons paraître, et en le faisant paraître, nous nous arrachons à la condition des autres étants” (BARBARAS 2007, 105).

A esta luz, no resulta sorprendente que Patočka recurra a las imágenes del nido, la choza o la caverna primitiva a la hora de ilustrar los elementos propios de la “habitación primordial”. La casa no constituiría sino la suprema y más acabada expresión de la tendencia humana a la edificación de un espacio propio, de un hogar habitable; tendencia igualmente contenida de modo virtual en el primer movimiento de anclaje. La morada se define esencialmente por su función de “abrigo” y “protección”, no solo ni principalmente contra las inclemencias ambientales externas, sino, más originariamente, contra la extrañeza primigenia: contra la potencia disolutiva propia de lo caótico. Pero si el arraigo sedentario aparece históricamente como el ideal a lograr, ello ha de deberse a que su contrario (el desarraigo ligado a la alteridad) se intuye ya como situación originaria, dada con prioridad a toda tentativa de inserción residencial en el mundo. Patočka explicita este hecho al conceder que “la sedentariedad es, en el fondo, la realización de un sueño, de una intención ya propia del hombre errante y desarraigado” (2002, 274), es decir, del hombre *tout court*. Así pues, si realmente —como sucede también, según Patočka, en la ontología de Heidegger— “la tendencia al *enraizamiento*, a fundarse en el ser-con-los-otros, está dirigida contra la disposición en su carácter posible de extrañeza inhospitalaria (*Unheimlichkeit*)” (1995, 136), entonces el movimiento de anclaje se muestra como una acogida por parte del mundo natural y humano (el *Mit-sein*) orientada a que la intersubjetividad, la socialidad, contribuya decisivamente a la conjura de la alteridad que nos aliena originalmente del mundo.²⁰ Destinada al efectivo logro de esa “unidad entre el hombre y el mundo a la cual aspiramos” (2002, 138).

En el “Suplemento” de 1970 a su primera obra, la tesis de habilitación *El mundo natural como problema filosófico*, Patočka vierte posiblemente su palabra definitiva acerca de la caracterización de la triple “polifonía de la existencia humana”, así como de su relación con esa “unidad entre hombre y

²⁰ Una proximidad explícitamente postulada por Patočka cuando escribe: “el mundo natural es un mundo en que se ha de poder vivir, vivir en común, ser aceptado y acogido, recibir esa protección que permite luego asumir tareas concretas de defensa y lucha contra lo que nos amenaza en el entorno de las cosas y de los hombres [...]. Arraigo, acercamiento, renovación de los vínculos de protección, forman uno de sus movimientos circulares fundamentales” (2004, 153). Así pues, como señala Ilya Srubar en referencia a “la primera fase del movimiento de la existencia humana completamente soslayada por Heidegger”: “Patočka nomme cette phase le mouvement de l’ancrage, et il désigne par là le procès d’insertion originaire du sujet dans son monde par la relation à d’autres. C’est un procès d’appatriement de l’homme dans le monde par sa socialité, par son acceptation par les autres, procès au cours duquel se développe la « structure originaire » primaire de mon monde. C’est la compréhension, ici mise au jour, de la signification fondamentale de la socialité pour l’accomplissement de l’existence qui distingue Patočka de Heidegger” (SRUBAR 1992, 93-4).

mundo” a la que acabamos de aludir.²¹ Y también en este retrospectivo escrito tardío, reaparece la intuición según la cual el enraizamiento propiciado por el “movimiento de aceptación” representa realmente una tentativa de conjura del caos originario. Una exterioridad “periférica”, como vimos, cuyo carácter gélido es parcialmente ocultado y enmascarado por la acogida dispensada por los otros —por la proximidad del mundo humano—,²² pero que parece subyacer permanentemente “bajo” o “tras” ese amparo protector otorgado por la percepción y por el prójimo: “En la microsociedad humana, en el acercamiento humano, el mundo, que en el fondo es el afuera, genera algo como una interioridad exterior, un espacio en el cual lo cubierto disimula esta figura y protege contra la preponderante fuerza del afuera. Pero, por supuesto, el escalofriante exterior no permanece por ello menos presente de modo indirecto, delatado por lo no-dicho, en el seno de la seguridad que da esta protección” (PATOČKA 2016, 230).

Así pues, el movimiento original de la existencia humana bascula esencialmente entre los dos polos opuestos del “afuera” y de la “interioridad” resguardada.²³ Esta última es representada, además de por la hospitalidad del prójimo, por la firmeza y seguridad asociadas al elemento estable *par excellence*: la tierra. En consonancia con el carácter “asubjetivo” de su fenomenología, Patočka presenta la tierra como un poder genérico, indeterminado y supraindividual que ejerce su dominio sobre la existencia humana desde la proto-inserción de esta en el mundo derivada del “movimiento de anclaje”. Este poder universal reina, pues, sobre el “movimiento de enraizamiento” original y, por extensión, sobre la totalidad de los movimientos particulares e incompletos merced a los cuales la vida se apodera de las cosas externas que precisa para subsistir. De este modo, el núcleo central con el que vinculamos las cosas no lo constituye nuestra propia ipseidad (“asubjetivismo”), sino que esta se relaciona fundamentalmente con “las cosas del mundo y ante todo con la ‘cosa universal’ (Hegel) que es

²¹ En referencia simultánea a esta cuestión y a la mencionada obra, Iván Ortega apunta pertinentemente: “En su tesis de habilitación, *El mundo natural como problema filosófico*, de 1936, Patočka plantea que la solución al problema de la división entre el mundo de la vida y el mundo descrito por las ciencias naturales descansa en la común referencia a la subjetividad trascendental. De esta manera, nos encontramos en su exposición con el mundo y la subjetividad como polos básicos en torno a los cuales ha de pensarse un problema determinado, como en este caso, el de la unidad perdida del mundo humano” (ORTEGA RODRÍGUEZ 2013B, 251).

²² En palabras de Novotný: “le corps (*Körper*) vivant ne devient corps propre humain, sujet du vécu, qu’à travers l’acceptation par d’autres humains. Le milieu de ce mouvement est l’affectivité, l’« é-motio-nalité ». Voilà le noyau de ce que Patočka appelle « le premier mouvement de l’existence humaine »” (NOVOTNÝ 2012, 76).

²³ Hasta tal punto que Patočka no vacila al afirmar que “la estructura ‘en casa’ / ‘extraño’ puede ser considerada como una de las dimensiones esenciales del mundo natural” (2016, 233).

la tierra” (PATOČKA 2010, 234).²⁴ Mediante esta relación “el movimiento de anclaje aparece como una auténtica salida fuera de la noche oscura, una venida a la luz del día” (2016, 235), pero “siempre permanece presente en él algo que escapa a su dominio: un *caos* propio de este mundo, pero también ajeno a él. La organización de la vida en conjuntos cada vez más amplios oculta algo indomeñable que no es una simple imperfección de la organización, sino, más bien, una ausencia de lo esencial” (2016, 241).²⁵ Tal elemento indómito no es sino, como apuntábamos al comienzo, la originaria alteridad del Ser.

5. CONCLUSIÓN

La tentativa emprendida por Patočka de suspender la primigenia alteridad del mundo mediante el arraigo propiciado por el proto-movimiento de anclaje, constituye acaso un intento de conducir a la fenomenología —más allá de las pautas instituidas por su fundador— por la senda de la reconciliación entre lo objetivo y lo subjetivo.²⁶ Una reconciliación que aparece y se torna efectiva en el acto del habitar humano en el seno de la totalidad del ente. El sentido último del “anclaje” primigenio apuntaría, pues, a restablecer (o simplemente “reconocer”) el carácter constitutivo de la continuidad ontológica entre el existir del hombre y el ser del mundo. No es de extrañar, por tanto, el hecho de que —en el “Suplemento” de 1970— Patočka presente la irénica escena bíblica del jardín del Edén como “imagen perfecta del movimiento de anclaje” (2016, 243), del mismo modo que en los *Ensayos heréticos* hace lo propio en referencia a la familia patricia de la antigüedad romana contemplada

²⁴ “El referente de nuestra corriente efectuatora [...] es un sustrato *inmóvil* y permanente: la Tierra. La inmovilidad de la tierra forma parte de la orientación original del mundo. La tierra es aquello en que se sostiene la acción orientada y autoorientada. No podemos actuar si no es sostenidos sobre este fundamento firme de la situación vital compartida. Pero la Tierra no es solo el suelo en que inexcusablemente arraiga nuestro actuar; es a la vez el soporte firme de todo. Todo lo que llamamos ‘cosa’ descansa sobre ella [...]. Al erguirnos, al dar un paso, en todo movimiento que hacemos, la Tierra está presupuesta; de ella nos viene la energía y la fatiga, el apoyo y el descanso. En su condición de soporte y referente de todas las relaciones, la Tierra aparece también como *fuerteza y poder* [...]. ‘Hijo de la Tierra’ no es solo, en consecuencia, una metáfora poética, sino la comprensión de algo esencial a propósito del hombre” (PATOČKA 2004, 33-5).

²⁵ Es esa carencia la que ocasiona que el existente experimente “que su fondo es ‘inhóspito’, que él ‘no tiene residencia entre las cosas’: experimenta lo ajeno, la alienidad del ente como tal, es decir, la alienidad de su ser” (PATOČKA 2004, 275).

²⁶ Por ello Patočka observa oportunamente que: “la perspectiva sin duda más importante de todas las abiertas por esta filosofía [la de Husserl] es aquella que toma en consideración la unidad, el ayuntamiento recíproco y la interdependencia del hombre y del mundo, visto el hecho de que nos es imposible desde entonces pensar al hombre sin el mundo o al mundo sin el hombre” (1992, 224).

como “el ejemplo que mejor ilustra la temporalidad del movimiento de aceptación” (1988, 53).

Así pues, si verdaderamente es necesario postular que, incluso con anterioridad a la eclosión efectiva de la consciencia, “somos ya adoptados, absorbidos previamente por la relación al mundo” (1995, 62),²⁷ es decir, que “no hay ninguna situación en que el hombre no tenga mundo” (2007, 307),²⁸ ello obedece acaso al hecho de que únicamente el “mundo” —tanto el “humano” como el modelado por nuestra percepción— parece ofrecerse como bastión salvífico al cual aferrarse tras resultar expuesto a la originaria y glacial alteridad del “afuera”. Contemplado desde esta perspectiva casi “soteriológica”, el pensamiento fenomenológico de Patočka constituye acaso fundamentalmente un oportuno trasunto de ese mundo protector en el plano de la reflexión filosófica. Remedo que, lejos de suponer una vía alternativa a aquella a través de la cual ha discurrido el sentido propio de la tradición metafísica, secunda el rasgo esencial subyacente a esta, a saber: la larvada voluntad de suspender la alteridad del mundo en orden a favorecer el arraigo (el “anclaje”) en él de la vida humana. La fenomenología de Patočka se muestra, pues, en analogía con la “ontología” heideggeriana, como un pensamiento de la reconciliación. Reconciliación entre lo “objetivo” y lo “subjetivo” mediante la superación y la supresión misma de tales categorías, pero sobre todo reconciliación entre el movimiento propio del existir humano y el movimiento cósmico a través del cual se despliegan el devenir del mundo y la temporalidad que lo acompaña. Una tentativa de armonización que, sin embargo, en el último confín de su itinerario, se topa tal vez nuevamente con esa misma negatividad ontológica que ya se hallaba en la raíz de su propio origen.

²⁷ Como indica Barbaras: “le rapport à soi (conscience) est déterminé par l'apparition, loin que cette apparition repose sur une conscience: plus profond que la conscience, il y a la force de faire apparaître les choses” (2011, 270).

²⁸ Jean-Yves Lacoste observa, en un sentido muy próximo al apuntado aquí por Patočka y en nada casual referencia a Heidegger, lo siguiente: “Previo a toda toma de conciencia o acto consciente, el mundo ha establecido ya su soberanía sobre el *Dasein*. ‘Abierto’ al mundo, no dispone frente a él de ninguna protección [...]; de hecho, el *Dasein* no es más que puertas y ventanas. En este sentido, no hay ser-en-el-mundo que no se refleje en la conciencia” (LACOSTE 2010, 20).

BIBLIOGRAFÍA

- BARBARAS, R. 2007, *Le mouvement de l'existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou: Les Éditions de la Transparence.
- BARBARAS, R. 2011, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Chatou: Les Éditions de la Transparence.
- FAES, H. 2012, "Naturalité, artificialité, historicité du monde commun. Hannah Arendt et Jan Patočka, en FROGNEUX, N. (dir.), *Jan Patočka: liberté, existence et monde commun*, Argenteuil: Le Cercle Herméneutique.
- FINDLAY, E. F. 2002, *Caring for the soul in a postmodern age. Politics and Phenomenology in the Thought of Jan Patočka*, Albany, NY: State University of New York Press.
- GARRIDO MATURANO, A. E. 2014, "Los ojos del universo: la existencia como origen afectivo del sentido en el pensamiento de Jan Patočka", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 41: 127-47.
- LACOSTE, J.-Y. 2010, *Experiencia y absoluto*, Salamanca: Sígueme.
- NOVOTNÝ, K. 2012, *La genèse d'une hérésie. Monde, corps et histoire dans la pensée de Jan Patočka*, París: Vrin.
- ORTEGA RODRÍGUEZ, I. 2013A, "Una línea de continuidad en el pensamiento fenomenológico de Jan Patočka", *Pensamiento*, 69, 259: 301-13.
- ORTEGA RODRÍGUEZ, I. 2013B, "Existencia humana, mundo y responsabilidad en la fenomenología de Jan Patočka, *Investigaciones fenomenológicas*, monográfico 4/I: 247-64.
- PATOČKA, J. 1983, *Platon et l'Europe*, Lagrasse: Verdier.
- PATOČKA, J. 1988, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Barcelona: Península.
- PATOČKA, J. 1992, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, Grenoble: Millon.
- PATOČKA, J. 1995, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble: Millon.
- PATOČKA, J. 2002, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble: Millon.
- PATOČKA, J. 2004, *El movimiento de la existencia humana*, Madrid: Encuentro.
- PATOČKA, J. 2005, *Introducción a la fenomenología*, Barcelona: Herder.
- PATOČKA, J. 2007, *Libertad y sacrificio*, Salamanca: Sígueme.
- PATOČKA, J. 2016, *Le monde naturel comme problème philosophique*, París: Vrin.
- SRUBAR, I. 1992, "Phénoménologie asubjective, monde de la vie et humanisme", en E. TASSIN y M. RICHIR (ed.), *Jan Patočka: philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble: Millon, 85-100.

Brúixola filosòfica

JAVIER RUIZ MOSCARDÓ
Universitat de València

Què és la “filosofia del cinema”? Una panoràmica sobre l’estat de la qüestió

What Is the “Philosophy of Film”? An Overview of the State of the Art

Resum: En la primera secció d’aquest article traçarem un “estat de la qüestió” del camp d’estudis conegut com a “filosofia del cinema”, amb especial interès en la seua gènesi. Seguirem, en conseqüència, el recorregut del debat meta-teòric que ha determinat els successius canvis de paradigma, centrant els tres moments que han marcat l’evolució dels estudis filosòfics sobre el cinema des dels inicis de la teoria clàssica fins al fragmentat panorama dels nostres dies. En la segona secció exposarem la discussió al voltant de la qüestió del “cinema-com-a-filosofia” (“film as philosophy”), un tòpic recent que ha abordat les possibilitats del cinema com si fóra un autèntic agent filosòfic capaç d’elaborar un tipus de pensament a l’altura de la mateixa filosofia. Aquesta perspectiva ha estat popularitzada en la seua forma actual per Stephen Mulhall, per la qual cosa ens basarem en la seua proposta com a mode de tematitzar la discussió i presentar les seues diferents varietats.

Abstract: In the first section of this paper we will draw a state of the art from the field of studies known as philosophy of film, with a special interest in its origin. In order to do this, we will follow the course of the meta-theoretical debate, which has determined the successive paradigm changes, focusing on the three key moments that have marked the evolution of philosophical studies about the cinema, from the beginnings of the classical theory to the nowadays fragmented panorama. In the second section we will discuss the issue of film as philosophy, a recent topic that has presented cinema as a true philosophical agent, introducing such a high complexity thinking capable to match that of philosophy itself. This perspective has been popularized in its current form by Stephen Mulhall, which is the reason why we will use his proposal to thematise the discussion and present its different varieties.

Paraules clau: teoria del cinema; filosofia del cinema; metafilosofia; cinema-com-a-filosofia cognitivisme; Stephen Mulhall; Noël Carroll.

Keywords: Theory of Film; Philosophy of Film; Metaphilosophy; film-as-philosophy; Stephen Mulhall; Noël Carroll.

I. TEORIA CLÀSSICA, *GRAND THEORY* I *POST-THEORY*: EL DEBAT METATEÒRIC

1.1 *Les dues cares de la "teoria forta"*

SEGONS EXPOSA l'historiador Francesco Casetti (2007; 2010), s'han proposat bàsicament dues concepcions sobre què podria ser una *teoria* aplicada al cinema; nocions a les quals es pot afegir una tercera mirada caracteritzada per recelar, escèptica, de les possibilitats d'una empresa teòrica tal. Anomenarem la primera opció *forta*, la segona *moderada* i la tercera *dèbil*. Comencem la nostra aproximació, doncs, per la primera proposta.

Aquesta *teoria forta*, indubtable matriu de la resta d'actituds, està regida per un ambiciós afany de captació global¹ del fenomen amb vistes al desxiframent de les seues claus, funcionament i significat: "...theoretical discourse is intended to explore, define and generalize" (CASETTI 2007, 34); i, en virtut d'aquestes reveladores generalitzacions, intentarà aproximar-se a tres qüestions que pràcticament esgoten l'operativitat del fenomen estudiat: "...what cinema is, what it could be, and why it is what it is" (CASETTI 2007, 34). En la seua expressió més pura, les versions que millor casen amb aquesta concepció són les que constitueixen el que s'ha anomenat *Teoria Clàssica del Cinema* (CARROLL 1988B) o, seguint la tipologia de Casetti, *Teories Ontològiques* (CASETTI 2010, 22-3). Aquestes teories comparteixen un pressupost que permet fins i tot adjectivar-les com a essencialistes, a saber: "such a task presupposes that we deal on the one hand with an object definable and defined by general laws and stable processes, and on the other hand with a discourse able to foreground the rationality of this object" (CASETTI 2007, 39). En efecte, aquesta línia d'investigació dona per garantida l'existència unívoca del seu objecte d'estudi, al qual

¹ "[Este tipo de teoría] expresa una idea completa del cine, basada en una tácita sintonía entre presupuestos y logros, capaz de imponerse con una especie de inmediatez; trabaja, pues, sobre un conocimiento, por así decir, *global* (o englobante) del fenómeno" (CASETTI 2010, 23. Èmfasi de l'autor).

atribueix una lògica interna autònoma susceptible de ser capturada, revelada i reproduïda. Per això, representant Casetti, “se compara con algo que considera intrínsecamente válido, opera sobre la certidumbre, escoge, en alguna medida, la *verdad*”² (CASETTI 2010, 23. Èmfasi de l'autor).

Si açò és així, la teoria clàssica del cinema ha aspirat a un tipus de *comprensió* tan ambiciosa que ha fregat, tant pels seus pressupostos com pel seu objectiu últim, la temptació de l'*explicació*. No obstant això, també ha ofert els ingredients necessaris per a articular un tipus de reflexió teòrica que il·lumine el fenomen de forma útil i unitària, un cop el teòric siga capaç de llimar els excessos essencialistes i renunciï, parafrasejant l'afortunat suggeriment de Theodor W. Adorno, a la *il·lusió de capturar amb la força del pensament la totalitat d'allò real* (ADORNO 1994, 73). Tal és l'opció, per completar l'esbós, que defensa el mateix Casetti en la seua *opera magna*, i que al seu parer permet mantenir un marc de referència genèric que no renege del seu objecte —comminant-lo a dissoldre's i dispersar-se en una multitud de fragments que cancel·len qualsevol identitat del cinema per la via de detectar-lo “everywhere and nowhere” (CASETTI 2007, 36)— però que tampoc el cosifiqui ni el conceba com una dada immediata ja donada. Una concepció així de teoria funcionarà “como una conjetura con la que se intenta captar el significado o el funcionamiento de ciertos fenómenos o, mejor aún, como un modo de ver que comparte una comunidad de científicos y que se considera eficaz” (CASETTI 2010, 10).³

Siga com siga, i ja que aquest article aspira a presentar alguns materials per a l'elaboració d'un cànon, ja estem en condicions d'explicitar que aquesta primera etapa, juntament amb els seus forts supòsits metodològics, va ser la primera a tematitzar-se i classificar-se convenientment. El pioner a centrar la qüestió va ser l'influent crític italià Guido Aristarco el 1951 amb el seu *Storia delle teoriche del film*, obra a la qual haurien de succeir, sobretot a partir dels anys setanta —el llibre d'Aristarco es va reeditar el 1963 ampliant el seu radi

² En la seua variant fundadora, la perspectiva essencialista es va fer forta en l'anàlisi d'allò que s'ha anomenat “l'especificitat del medi”. En paraules de Carroll, “each of this classical theorists, in different ways, is committed to the belief that certain features specific to the medium of film can be characterized theoretically so that the discussion of these medium-specific features can be parlayed into guidelines or principles of aesthetic decision making” (CARROLL 1988B, 260).

³ En positiu i més enllà d'aquests pressupostos procedimentals, la concepció de teoria de Casetti es concreta així: “...caracterizaremos una *teoría (del cine) como un conjunto de supuestos, más o menos organizado, más o menos explícito, más o menos vinculante, que sirve de referencia a un grupo de estudiosos para comprender y explicar en qué consiste el fenómeno en cuestión*” (CASETTI 2010, 10-1. Cursiva de l'autor). Cal notar com el nostre autor tracta de sintetitzar “comprensió” i “explicació” per evitar, d'una banda, que el pol de la comprensió afavorisca l'entropia i la dispersió i, de l'altra, que l'èmfasi en l'explicació fregue amb un rígid científisme o un temptador essencialisme. Els arrels d'aquesta òptica, com el mateix autor explicita, resulten de la combinació entre les propostes de Popper i Kuhn.

d'acció— sengles compendis avui ja clàssics; baste assenyalar el *Theories of Film* de Andrew Tudor (publicat el 1974) i el *The Major Film Theories. An Introduction* de Dudley Andrew (datat el 1978) com les meritòries puntes de llança que, alhora que cartografiaren el cànon, esdevingueren canòniques elles mateixes. Més endavant es van publicar altres dos manuals avui de referència, els quals van reforçar el marc que substanciava la teoria forta ja que van ampliar el traçat on els seus predecessors van haver d'aturar-se: *Teorie del cinema (1945-1990)* (primera edició de 1993) del propi Casetti i *Film Theory. An Introduction* de Robert Stam, ja al 2000. Més enllà d'aquest tipus de manuals panoràmics també han proliferat els estudis i monografies, d'entre els quals cal destacar el primerenc *Philosophical Problems of Classical Film Theory* de Noël Carroll (1988B) i els més recents *Film, Theory and Philosophy: the Key Thinkers* (Diversos autors) i *Film Theory. An Introduction through the Senses* (Thomas Elsaesser & Malte Hagener), tots dos apareguts el 2010. Altres obres de referència més generals, de les quals despunten el *Esthétique du film* de 1983 (Diversos autors) i el més proper *The Routledge Companion to Philosophy and Film* (Diversos autors 2009), també es fan ressò en nombrosos passatges de l'abast i ímpetu de la teoria clàssica.

El que pretenem assentar és que aquesta primera fase d'allò que venim anomenant teoria forta ja ha estat rigorosament sistematitzada, i disposem d'un aclaparador consens entre historiadors i investigadors sobre els autors que la conformen i a propòsit dels pressupostos i assumpcions compartides que els vinculen. Però, allò nuclear d'aquest punt als nostres efectes consisteix a subratllar les dues conseqüències següents:

La primera és que, com bé refereix Robert Sinnerbrink, “a brief look at the history of film theory shows that philosophy and film share a long-standing affinity. All the great classical film theorists —Münsterberg, Arnheim, Balázs, Eisenstein, Bazin, Krakauer, Morin, and the like— engaged in philosophical reflection” (SINNERBRINK 2011, 5). En altres termes: tant el camp de problemes que van pretendre aclarir com les eines conceptuals de les quals es van servir per a la seua tasca estaven íntimament connectades amb els temes i problemàtiques de la filosofia *stricto sensu*.⁴ De forma que no resulta una exageració afirmar que la teoria clàssica del cinema va esdevindre, ja en el seu propi context, filosofia per altres mitjans. I això en un doble sentit: en primer lloc, estem enfront de la teoria com a *aplicació filosòfica* —en la mesura en què l'arsenal conceptual utilit-

⁴ Així refereix la situació Noël Carroll (2008, 2): “For traditional film theory was always mixed through and through with philosophy. For example, to take a position on whether film is or is not art presupposes a philosophy of art. Film theorists also helped themselves to theses from many other branches of philosophy as well. Philosophy was never far from the thinking of classical film theorists. So, in this respect, the philosophy of the moving image is a legitimate heir to film theory, and not a usurper.”

zat és producte i creació, en els seus pilars mestres, de la tradició filosòfica— i, en segon lloc, trobem que la teoria forta del cinema podia suggerir noves línies de fuga per encarar-se amb certs problemes filosòfics tradicionals.⁵ Car no és baladí que la majoria d'aquells autors, encara que no exerciren directament com a filòsofs, disposaven d'una sòlida i àmplia formació filosòfica. La segona dada important ens permet cerciorar-nos que la teoria clàssica del cinema, no obstant haver estat posada en dubte amb bel·ligerància i èxit aparent, està rebent amb el temps cada vegada major interès, com testifica la profusió d'escrits dedicats a aquesta els últims anys. De nou és Sinnerbrink qui ens fa reparar en aquest fet: "...the emerging paradigm of philosophical film theory went 'back to the future', seeking to retrieve some of the traditional problems of classical film theory" (SINNERBRINK 2011, 6). Lluny, doncs, de la presumpta superació d'un paradigma obsolet, assistim a una revitalització actualitzada dels clàssics fins i tot per part de l'òptica "moderada", en principi gens còmplice d'ambicions omnicomprehensives. Els motius d'aquest particular *retorn al futur* són múltiples i variats; ens detindrem a assenyalar alguns quan siga adient.

A partir dels anys seixanta, si prenem com a punt d'inflexió el pas endavant de Christian Metz⁶ —seguint en açò Casetti (2010, 107) i Stam (1992, 53 i ss)—, es va donar una mutació en el *pathos* de la teoria forta que marcaria la forma de pensar el cinema fins ben avançats els vuitanta. La perspectiva teòrica que hauria d'imposar-se durant aproximadament dues dècades ha rebut diverses denominacions: "Teories Metodològiques" (CASETTI 2010, 23), "[psychological-discursive] Subject Positioning Theory" (CASETTI 2007, 34; BORDWELL 1996, 3-8; STAM 1999, 147 i ss), "Psycho-Semiotic Marxist paradigm" (CARROLL 1988A)⁷ o, simplement, tal com ho expressara el propi Metz, "Semio-psicoanàlisi del cinema" (citada en STAM 1999, 40).⁸ No és empresa fàcil

⁵ Aquests dos aspectes, com detallarem pròximament, continuen sent els dos enfocaments principals de la relació entre la filosofia i el cinema, i resulta molt significatiu detectar-los operant al mateix temps en els clàssics. El primer pot centrar-se com a "filosofia del cinema" (prenent el model d'una "filosofia de..." al mode de les acostumades "filosofia de la ciència" o "filosofia del llenguatge"), mentre que el segon ha estat consignat com a "film-philosophy" per tal d'incidir en com el cinema pot modificar, gràcies als seus propis mecanismes i elements, el tractament de certs problemes filosòfics tradicionals.

⁶ Ens referim a la publicació, en 1964, del seu famós article "Cinéma: langue ou langage?"

⁷ En un altre lloc, Carroll (1996, 61) resumeix el paradigma com segueix: "Psychoanalysis, conjoined with Marxism and later blended with various other radical, political perspectives, has dominated film theorizing for two decades."

⁸ Segons Casetti (2010, 109-11) i Bordwell (2009, 357-9) el precedent immediat que va permetre obrir camí va ser l'àrea de recerca que Gilbert Cohen-Séat va fundar com a "filmologie", institucionalitzada en 1947 amb la *Revue Internationale de Filmologie*.

sincretitzar en unes quantes màximes, donada la multiplicitat de les seues concrecions, l'esperit rector d'aquesta òptica; però podem començar la temptativa remarcant amb Casetti que gràcies a aquest gir la teoria clàssica del cinema “moved from the purpose of finding the very ‘essence’ of cinema to that of exploring a set of ‘themes’ connecting cinema with the cultural field [...]. Theory thus has not only a defining power; it also has an ‘acknowledging’ power” (CASETTI 2007, 34). El plantejament, en conseqüència, s'origina en la presa de distància d'interrogacions essencialistes —per abandonar, així, els compromisos ontològics amb l'objecte-cinema als quals obligava l'anterior punt de partida— i en el viratge des de la qüestió estètica cap a la científica; ara, en resum, ja no es tracta de “definir la naturaleza última del fenómeno para subrayar su peculiaridad [sino de] extraer de aquel una serie de observaciones para compararlas, utilizarlas como puntos de arranque para el trabajo y verificarlas mediante nuevos experimentos”⁹ (CASETTI 2010, 19). D'ací la decisió de tipificar aquesta segona etapa com a Teories Metodològiques, ja que serà el mètode que haja fundat la recerca allò que passarà a primer plànol. En altres termes, el nou programa proposarà començar amb una disciplina ja constituïda metodològicament (i, per tant, amb aspiracions a considerar-se científica) per a aplicar-la ulteriorment a l'anàlisi del cinema amb l'esperança que la combinació llance resultats fructífers.

Per resumir: enfront de la “globalitat” de la teoria clàssica s'oposa ara una sort de “seccionalitat”, ja que la lupa que observe el cinema renunciarà a captar la totalitat de les possibilitats del fenomen i haurà d'aconter-se amb estudiar les parts que els seus principis analítics li permeten. Pot servir-nos la imatge del cinema com un poliedre que només es puga conèixer recurrent-lo superfície a superfície; cadascuna de les cares serà una perspectiva, una porta que pot obrir-se amb la clau adequada per a obtenir informació sobre la figura, però el retrat complet quedarà simplement postulat i sense la capacitat d'excedir la suma de les parts. Com a màxim, i ací ha de notar-se la vessant més forta, podrà aspirar-se a una sort d'interseccionalitat en la qual es reuneixen de forma sintètica els resultats llançats per les diverses aplicacions disciplinàries, imitant aquell vell somni positivista de proposar una ontologia filant allò que les ciències resolguen sobre els diferents àmbits del coneixement.

Sent més específics, aquest rupturista *discurs del mètode* tindrà tantes variants com disciplines han acceptat el repte de barrejar-se amb el cinema.

⁹ Mereix la pena, per la seua claredat pedagògica, completar la descripció de Casetti: “[se trata de] distinguir las diversas perspectivas desde las que debe contemplarse [el fenómeno], cada una de ellas conectada a un tipo particular de mirada y, por tanto, a un método particular de indagación [...] examinada la recurrencia de ciertos datos, recaba de ellos las leyes que explican lo que ocurre” (CASETTI 2010, 20).

Les més decisives, com hem insinuat, seran la “semiòtica”, la “psicoanàlisi” i la “sociologia crítica” d’arrels marxistes (o, millor dit, la peculiar imbricació d’aquests tres sabers). Joseph G. Kickasola (2009, 459-63) exposa com segueix les dues fases que, d’acord amb els seus historiadors, ha travessat aquesta tradició:

Among classic ‘semioticians’ of film, three names are most prominent: Roland Barthes, Jean Mitry, and Christian Metz [...]. Many film theorists were influenced by Metz’s pioneering efforts. One in particular is worth discussing, if only for the fact that his work also emulates a transition from structuralist semiotics to a second, more nebulous phase. The British theorist and filmmaker Peter Wollen chose to rely on both C.S. Peirce and Saussure for his film semiotics

Aquesta segona ona prefigurada per Wollen, l’estrictament “semio-psicoanalítica”, la conformen noms —per seleccionar els més recognoscibles— com Jean-Louis Baudry, Stephen Heath, Mary Ann Doane, Julia Kristeva i Laura Mulvey. Ambdues fases i els seus actors principals han estat satisfactòriament organitzats en sengles estudis; baste amb al·ludir —per la reconeguda qualitat i la intenció canònica de catalogar autors i ressaltar el paradigma que opera al rerefons— als epígrafs pertinents del propi Casetti (2010, cap. VI-X), al *New Vocabularies in Film Semiotics* (STAM & BURGOYNE & FLITTERMAN-LEWIS 1999 [ed. original de 1992]) i als capítols sobre psicoanàlisi i semiòtica de *The Routledge Companion to Film and Philosophy* (ALLEN 2009, 447-57; KICKASOLA 2009, 458-69). No obstant això, als voltants de 1996 tot estava disposat per a un tercer i més profund gir.

1.2 “We must start again”: el programa contra la “Grand Theory”

Potser haja sorprès que ens hàgem referit a les teories metodològiques com una segona fase de teoria forta, més encara si atenem el seu manifest abandonó de l’essencialisme i la seua auto-percepció com a teoria selectiva i parcial, allunyada d’afanys globals i totalitzadors. La teoria clàssica, fet i fet, confiava en un model de comprensió concebut com un *télos* més profund i estructural que les meres explicacions, en la línia dels grans sistemes de pensament que jalonen la història de la filosofia (*i.e.*, les ciències són parcials per definició, mentre la filosofia, encara que incerta, pot aventurar-se on la ciència es descobreix incapacitada); les teories metodològiques, per la seua banda, renegaven de la possibilitat de tal tipus de comprensió i es conformaven amb explicacions particulars i fal·libles a les quals no podia reduir-se el seu objecte d’estudi, però

per això mateix molt més estimulants i prometedores.¹⁰ Estem, doncs, davant una sort de reducció d'intensitat o deflació de la teoria forta? O, per contra, enfront d'una força encara més potent basada en la fe en el mètode, l'analiticitat, el científisme i la possibilitat de verificació empírica?

En aquest punt s'obren dues possibilitats de crítica, segons la posició en què ens instal·lem; seran les opcions que designem com a “teoria dèbil” i “teoria moderada”. Primerament emergirà la resposta culturalista-historicista (SINNERBRINK 2011, 4),¹¹ la qual apuntarà, amb la iconoclàstia dels *Cultural Studies* per bandera, al subtil científisme ocult darrere de l'aparent modèstia del procediment metodològic, encara pres de la gran tradició de filosofia sistemàtica; i, d'una altra part, irromprà la reacció cognitivista-naturalista (SINNERBRINK 2011, 4), la qual denunciarà la mistificació i les aspiracions pseudocientífiques del paradigma dominant. Ambdues rèpliques coincidirán a censurar les afinitats dels seus predecessors amb la teoria forta, encara que per camins contraris. Més endavant dedicarem unes línies a les ramificacions de la teoria dèbil. Però ara és moment de ressenyar les profundes conseqüències del gir analíticocognitivista.

És ja un tòpic acceptar que a la fi dels vuitanta el paradigma “Metzià-Lacanià-Althusserià”,¹² per etiquetar-lo mitjançant les seues tres influències més rellevants, donava símptomes d'esgotament i apareixia condemnat a morir d'èxit.¹³ És en aquest context on s'anirà forjant des de l'àmbit anglosaxó una sort d'avantguarda (ZUCKER 1990, 162) que es condensarà el 1996 amb la publicació de *Post-Theory: Reconstructing Film Studies* (coeditat pels dos capitosts del moviment: David Bordwell i Noël Carroll). Uns anys abans havien vist la llum diverses obres de caràcter eminentment crític, concebudes com una

¹⁰ Casetti, de nou, ho explica amb una atractiva fórmula: “La finalidad de la investigación se hace menos genérica, pero también, en cierta forma, más general” (CASETTI 2010, 27).

¹¹ També denominat *Teories de Camp* (CASETTI 2010).

¹² En cert lloc, Bordwell ironitza sobre l'ambició rerefons teòric dels seus adversaris mitjançant la denominació del paradigma com a “teoria SLAB”, fórmula que pretén emfatitzar les nombroses i variades “vaques sagrades” en les quals es va inspirar la “Grand Theory”: “This version treats cinema study as an instance of the study of the ‘human subject’, employing tenets based upon Saussurean semiotics, Lacanian psychoanalysis, Althusserian Marxism, and Barthesian textual theory. I shall therefore call this version, acronymically and a little acrimoniously, SLAB theory” (BORDWELL 1989, 385).

¹³ Bordwell accentua la rigidesa del model i la seua conseqüent monotonia com una de les principals causes del col·lapse: “By the middle 1980s subject-position theory had become sterile through repetition. The theory proposed that certain non-obvious mechanisms —semiotic, ideological, and psychic— produce discriminable effects. And the theory posited a narrow set of causes or functions [...]. Everything else was details. Many culturalists object to this ‘totalizing’ explanatory machinery” (Bordwell 1996: 12). També Carroll s'expressa en termes similars: “... Theory has outlived its academic utility or that it has merely run out of gas (that is, exhausted itself)” (CARROLL 1996, 38).

esmena a la totalitat d'allò que els membres d'aquest grup van caracteritzar irònicament com a "Grand Theory".¹⁴ Una de les més importants, de títol revelador, va ser *Mystifying Movies: Fads and Fallacies in Contemporary Film Theory*, signada per Carroll en 1988. Allà, Carroll (1988A, 234) conclouïa amb un *desideratum* que es volia profètic: "New modes of theorizing are necessary. We must start again". Al seu judici, era urgent reaccionar contra aquella *big picture theory* que havia delineat el paradigma hegemònic. Allò decisiu als nostres efectes, però, radica en el fet que aquestes "fal·làcies" i "mistificacions" eren producte del desenfocament teòric, és a dir, de l'assumpció d'un inadequat punt de partida que gravava inevitablement qualsevol resultat per culpa de la seua miopia. Com a alternativa, ja en aquell lloc Carroll va avançar l'horitzó metateòric que aclariria més endavant:

Scientific theories are aimed at explaining specific variations in phenomena [...] I search for answers in terms of the more restricted fields [...] a theory must not only explain why x is the case but also under what circumstances x would not be the case [...]. A scientific theory must not only explain how such and such state of affairs came about but also how things might have been otherwise had the relevant conditions been otherwise (CARROLL 1988A, 197)

Des dels començaments, doncs, podem apreciar com el dard enverinat de Carroll apunta a la pseudocientificitat dels seus contemporanis, en el marc tan en voga *in illo tempore* de les crítiques analítiques contra l'estil continental; el contraatac, en conseqüència, havia de ser preparat amb dues armes ben greixades pels seus reconeguts èxits i la seua posició ascendent, a saber: la psicologia cognitiva i el (neo)formalisme estètic,¹⁵ fes i revés del nou enfocament. Però, si açò és així, per ventura no es corre el risc de substituir una teoria metodològica (p.e.: la psicoanàlisi) per una nova (*i.e.*: el cognitivisme)?¹⁶ No se subscriu, amb

¹⁴ Aquesta "Grand Theory" estava formada, en resum de Sinnerbrink, per "1970s and 1980s film theory that combined psychoanalytic, semiotic and ideologico-critical —and its replacement by historicist, culturalist, and media-oriented approaches" (SINNERBRINK 2011, 14). Malgrat l'accent en les Teories Metodològiques, veiem que la crítica també estava dirigida, com explicitarem més endavant, al gir hermenèutic d'algunes *Teories de Camp*.

¹⁵ En aquesta primerenca obra el mateix Carroll ho insinua: "(...) this clarity, I submit, is the basis of our intense response to an engagement with movies. Movies appeal to our *cognitive faculties* by virtue of their *forms*." (CARROLL 1988A, 211. Èmfasi nostra).

¹⁶ El mateix Carroll confirma el risc: "Cognitivists take their task to be a matter of answering certain questions about film, especially about film reception and comprehension, most of which questions have already been asked or at least acknowledged by psychoanalytic film theorists. But cognitivists clam that they do a better job answering those questions than psychoanalytic film theorists have." (CARROLL 1996, 62). I Bordwell, per la seua banda, adverteix del perill explícitament: "In sketching what I shall call cognitive theory, or the cognitive perspective or frame

aquest gest, tot el rerefons de la teoria forta per la via de canviar una disciplina a científica per una altra de provades virtuts epistèmiques? Per sortejar aquest perill, Carroll (1996, 40, 56, 58) recorre a diferents fórmules que ens autoritzen a titllar de *moderada* la nova proposta: “small-scale theorizing”, “dialectical criticism” o “interdisciplinary and piecemeal film theorizing”. El nostre autor, en efecte, no estalvia esforços a lliurar-se de la temptació de fer Teoria amb majúscules, i defuig per tots els mitjans qualsevol procediment que presente els seus descobriments “as a unified or totalizing system” (CARROLL 1996, 41). L’estratègia general, focalitzada a presentar el cognitivisme com una “postura” abans que com una “teoria unificada”, resa com segueix:

Cognitivism is not a unified theory, not only because the theoretical domains cognitivists explore differ, but because cognitivist film theorists, like cognitive psychologists, may disagree about which proposals best suit the data. So, once cognitivists stop arguing with psychoanalysis, they will have to argue with each other. And this is why it is a mistake to imagine that cognitivism is a single, unified theory. It is a *stance* (CARROLL 1996, 62. Èmfasi nostre)¹⁷

Abans d’arrodonir el traçat és precís referir-nos a un company de viatge clau en aquesta revolta. En 1989, en un article concebut a mode de manifest en defensa del cognitivisme, escrivia David Bordwell el següent: “I should say at the outset that it seems to me that no single megatheory [no *Weltanschauung* nor Big Theory of Everything] can comprehend the diversity of cinematic phenomena” (BORDWELL 1989, 12).¹⁸ Bordwell agafarà el testimoni i intentarà en-

of reference, I will link what would usually be called ‘cognitive science’ with a wider body of inquiry resting (or so it seems to me) on significantly similar assumptions. The breadth of my delineation may, however, incline readers to take this perspective as another one of those Big Theories of Everything that we film scholars regularly discover or assemble out of spare parts. But a Big Theory of Everything makes our task too easy; since film is, by common consent, part of Everything, the theory will directly yield an account of what cinema does” (BORDWELL 1989, 11).

¹⁷ Gregory Currie ho expressarà d’aquesta forma: “First, there are few, if any, specific doctrines with which all or most people who regard themselves as cognitivists would agree —one sign that cognitivism is a program rather than a specific theory. Second, there is a strand in cognitivist thought that is chary of system-building, opting instead for an eclectic mix of theories and models determined by the purpose in hand” (CURRIE 2004, 106).

¹⁸ Per contra, en la línia de Carroll, Bordwell presumeix d’escriure des d’una posició de “moderate advocacy” (BORDWELL 1989, 12). En 1996 arrodonirà la fórmula i la batejarà com a “Middle-Level Research”: “Middle-Level research ask questions that have both empirical and theoretical import [...] [this programs] have shown that an argument can be at once conceptually powerful and based in evidence without appeal to theoretical bricolage or association of ideas [...] In particular, we do not need to understand a film by projecting onto it semantic fields ‘privileged’ by this or that theory. Most important, the middle-level research programs have shown

grandir la bretxa oberta per Carroll un any abans en el sòlid mur de la “Grand Theory”; el mateix 1989 publicarà *Making Meaning: Inference and Rhetoric in the Interpretation of Cinema*, el qual se sumaria a l’obra que pot considerar-se, segons les paraules del mateix autor, “the first book within film studies to offer an explicit cognitive approach” (BORDWELL 2009, 360): *Narration in the Fiction Film*, de 1985. Altres treballs més tardans però no menys importants, com *Image and Mind: Film, Philosophy, and Cognitive Science* de 1995 (Gregory Currie), *The Reality of Illusion: An Ecological Approach to Cognitive Film Theory* de 1996 (J. D. Anderson) i *Moving Pictures: A New Theory of Film Genres, Feelings and Cognition* de 1997 (Torben Grodal) van col·laborar a esbossar el camí i a alimentar les noves arrels. En aquest punt convé reivindicar una obra recent que ha aconseguit un quàdruple objectiu molt meritori: desgranar la història i motivacions del gir analíticocognitivista, centrar els seus principals autors, demarcar el camp de problemes a què s’enfronten i seleccionar els textos canònics que fins avui la constitueixen: *New Philosophies of Film: Thinking Images* (SINNERBRINK 2011). A aquella devem una gran part de les relacions d’aquest apartat.

En positiu, ja podem proposar alguns denominadors comuns del desafiament analític: a) l’actitud naturalista,¹⁹ b) l’argumentació rigorosa i la claredat conceptual, c) el suport en les ciències empíriques, d) el respecte a les intuïcions preteorètiques del sentit comú i, sobretot, i) la propedèutica de la psicologia cognitiva.²⁰ Ha de notar-se la voluntat dels simpatitzants del nou paradigma per fitar-ne amb promptitud el nou enfocament i les principals

that you *do not need a Big Theory of Everything to do enlightening work in a field of study* [...] no univocal metaphysical or epistemological or political presumptions —in short, no commitment to a Grand Theory” (BORDWELL 1996, 27-9. Èmfasi de l’autor).

¹⁹ “It could be described as a naturalistic rather than hermeneutic paradigm (more concerned with explanatory theories based on the natural sciences rather than humanistic forms of reflection or interpretation).” (SINNERBRINK 2011, 6).

²⁰ Així es presenta el rerefons cognitivista en paraules del seu introductor: “In general, cognitive theory wants to understand such human mental activities as recognition, comprehension, inference-making, interpretation, judgment, memory, and imagination. Researchers within this framework propose theories of how such processes work, and they analyze and test the theories according to canons of scientific and philosophical inquiry. More specifically, the cognitive frame of reference posits the level of mental activity as an irreducible one in explaining human social action.” (BORDWELL 1989, 13). En aquesta mateixa línia, Gregory Currie destil·la com segueix els ingredients bàsics del cognitivisme: “The first part says that our response to film is primarily to be seen as a rationally motivated and informed attempt to make sense of the work at each of the levels it presents: sensory stimulus in light and sound, narrative, and object charged with higher-order meanings and expression. Second, the cognitive and perceptual resources we deploy in this project of making sense of film are, to a significant degree, those that we deploy in the project of making sense of the real world. Thus there is a strong realist tendency in cognitivism —a tendency to emphasize ways in which our experience of cinematic images and cinematic narrative resemble our experiences of seeing and comprehending events and processes in reality.” (CURRIE 2004, 106).

problemàtiques, en una decisió conscient de política acadèmica i vocació de permanència: a més de l'esmentat *Post-Theory*, en 1997 va aparèixer el *Film Theory and Philosophy* (ed. Richard Allen & Murray Smith) i en 1999 el *Passionate Views: Film, Cognition, and Emotion* (ed. Carl Plantinga & Murray Smith). Avui dia, una vegada guanyada la batalla per la legitimitat —car tot nou paradigma, com venim insistint, es forja en el descrèdit del seu predecessor—, l'especialitat es troba ja institucionalitzada i ha aconseguit l'estatut, per dir-ho amb Kuhn, de “ciència normal” (sobretot en l'àmbit anglosaxó). Passat el moment inicial d'unitat enfront de l'enemic comú, les seues dissensions internes, rivalitats i posicions oposades s'han aguditzat, símptoma sens dubte de la bona salut d'una genuïna “Philosophy of Film”.

1.3 (Neo)historicisme i temps postcinematogràfics

La teoria moderada va néixer com a combativa reacció vers allò que es considerava mera especulació i vacuïtat de fons disfressada amb argot tècnic per a iniciats. Reivindicant el sentit comú, van sospitar del poder embriagador de la Teoria, a la qual en ocasions veien com una sort de lent mal calibrada que embrutia el seu objecte en lloc de reportar-li nitidesa. No obstant això, en cap cas van pretendre engreixar les files atapeïdes aquells dies d'antiteòrics o profetes d'un avenir post-filosòfic; la següent sentència de Carroll, presentada a mode d'eslògan, dóna la mesura de la seua pulsio reformista: “Theory is an obstacle to authentic theorizing” (CARROLL 1996, 41). Un teoritzar vigoritzat que, una vegada reconstruït, mantindria el compromís amb la racionalitat de l'empresa teòrica i aspiraria sense ambigüitats al fet que les seues prospeccions es consideren veritables.²¹ Com certifica Casetti (2007, 35):

²¹ La següent cita de Bordwell mostra la confiança en el concepte de “veritat” una vegada llimades les asprors correspondentistes del mateix: “First, physical and natural sciences do not purport to arrive at absolute truth, only successive approximations to real processes. We may eventually discard the beliefs that molecules, DNA, and evolutionary selection are as real as anything can be; but as conceptual constructs they are indisputably superior to what preceded them and to all current rivals. Cognitive theory may produce something of comparable competitive strength.” (BORDWELL 1989, 16). També Carroll defensa la veritat com a aproximació probable als processos reals, si bé subratlla que desitja emmarcar els seus descobriments en un concepte postpositivista de teoria amb el fal·libilisme com a horitzó: “A dialectical conception of the film theory is not a form of absolutism since it neither supposes total comprehensiveness nor unrevisability. Rather, it is pragmatic [...]. I have not given up truth as a regulative ideal for film theorizing [...] For the fact that theorizing has a history does not compromise the possibility of discovering what is the case, since that history may involve, among other things, the *successive elimination of error* [...], our theories are getting closer and closer to the truth [...]. Moreover, there is no persuasive reason to concede that we cannot also craft film theories in the here and now that are *approximately true*.” (CARROLL 1996, 58. Èmfasi nostre).

Bordwell and Carroll contrasted the use of piecemeal theories tied to case studies and based on empirical research. Notwithstanding this focus on the piecemeal, Bordwell and Carroll continued to argue that theory has a useful moment in which it might ‘generalize’ its acquisitions. This ‘generalization’, however, should emerge from observation, pass through a hypothesis and then be verified in concrete terms. Hence Bordwell and Carroll were not against film theory *per se*: they wanted a theory which would adopt scientific procedures and not pretend to or promote comprehensiveness

Tant és així que no només van batallar contra el paradigma semiopsicoanalític, sinó també contra l'altra reacció a aquell que va prendre cos a finals dels vuitanta: l'anomenat *culturalisme* (BORDWELL 1996, 12), *historicisme* (SINNERBRINK 2011, 4), *teories de camp* (CASSETTI 2010, 22) o, com proposem ací —en sintonia amb el diagnòstic que proposara Gianni Vattimo per als temps que habitem— “teoria dèbil”.²² És cert que aquesta última comparteix amb la conducta moderada almenys tres objeccions vers el paradigma anterior, a saber: l'excés de sistematisme, la presentació d'un subjecte quasi-determinat per forces i energies que li sobrepassen —i que l'ús de la tècnica adequada podria treure a la llum— i l'ahistoricisme regnant. Ambdues rèpliques, doncs, comparteixen cert esperit fragmentari (“piecemeal or small-scale theorizing”), el privilegi dels casos concrets i l'estudi de problemàtiques ben fitades i definides.²³ I, no obstant això, per als cognitivistes la teoria dèbil no serà més que una altra varietat dissimulada de “Grand Theory”.

La classificació que proposa Bordwell del “culturalisme” ens permet centrar la diferència. El nostre autor detecta tres variants d'aquest (BORDWELL 1996, 9-11): en primer lloc, el llegat de l'escola de Frankfurt en allò que concerneix l'anàlisi de la “indústria cultural”; en segon lloc, tot l'espectre d'estudis que es pot etiquetar com a postmodernisme, centrat principalment en l'estudi de la “societat de l'espectacle” i els “mass-media”; i, finalment, el vast àmbit dels *Cultural Studies*, focalitzats en les “microhistòries” i més propers a la *interpretació* que a qualsevol mode d'experimentació fal·lible.²⁴ Les tres concrecions

²² La presentació més àmplia d'aquest enorme territori por trobar-se en Casetti (2010, cap. XI-XVI).

²³ El mateix Bordwell, ferotge enemic del culturalisme, comença reconeixent les afinitats: “Many culturalists object to this ‘totalizing’ explanatory machinery. The success of culturalism came in part from its swing toward more open, dispersed, and nonlinear accounts than subject-position theorists could countenance.” (BORDWELL 1996, 12).

²⁴ Casetti ha definit aquesta variant, la més representativa del gir culturalista, com segueix: “Another path is constituted by cultural studies, which inherited —among other discourses— aspects of semiotics and critical ideology. This area is therefore focused on both the way in which filmic representation is socially constructed and used and the varying ways in which social

comparteixen, com assenyala Casetti (2010, 27), “la tendencia a renunciar a los modelos fuertes y a operar sobre las intersecciones, singularidades, líneas de fuga y agujeros negros”.

Però succeeix que els pressupostos de la teoria dèbil —entre d’altres: la “cultura” com a pedra de toc de totes les formacions socials,²⁵ l’èmfasi en els usos dels textos abans que en els propis textos, la tàcita acceptació del constructivisme social (també en qüestions relatives a la identitat personal i als processos psicològics de comprensió d’un film) i la desconfiança, per ideològiques, envers les ciències empíriques— fan perillar la possibilitat d’un marc de referència que aporte coherència als estudis sobre cinema. Si la decadència de la semiopsicoanàlisi va deixar un buit teòric incapaç de cobrir la necessitat d’explicacions, el fet és que la “teoria dèbil”, segons el parer dels seus crítics, no va poder omplir el buit i en certa forma va perllongar el paradigma anterior activant altres ressorts. Per això, assenyalen Carroll i Bordwell, també ha de considerar-se la teoria dèbil com una part d’eixa “Grand Theory” a demolir; car, en definitiva, als excessos del sistematisme han oposat mers estudis dispersos que renunciïn a qualsevol marc general en el qual integrar resultats, a l’acusació de determinisme han respost amb una teoria de la subjectivitat igual “d’esotèrica” i “antiracionalista” (BORDWELL 1996, 14), i, finalment, als encertats càrrecs d’ahistoricisme han contestat amb petites històries guiades políticament i condemnades a esgotar-se com a simples exemples de les seues doctrines. També ací Sinnerbrink sintetitza amb mestratge els dos punts centrals —comuns a la semiopsicoanàlisi i a la teoria dèbil— amb els quals no podien transigir els cognitivistes:

(1) the “decentred” conception of the human subject whose claims to rational autonomy are undermined by the role of the unconscious in psychic life, and by the shared background structures of language, culture, and ideology; and (2) the conviction that film, whether in its popular or modernist forms, is an important ideologico-political battleground over forms of social and cultural representation (in particular, of gender, sexuality, class, race and cultural identity). The upshot of these two theses was to suggest that film theory provided a privileged site for the examination of psychic mechanisms of desire and for the related critique of social and cultural ideology (SINNERBRINK 2011, 16)

subjects and subcultures alike appropriate film, some running distinctly counter to the dictates of the text.” (CASETTI 2007, 41).

²⁵ Andrew proposa una didàctica defensa d’aquesta hipòstasi de la “cultura” i la primacia de l’hermenèutica com a correlat: “All we have to work on are texts and our interpretations of them in history. While we may argue over the effect and power of that ‘work’ (some claiming we are the plaything of culture, others that we transcend or inflect culture) culture is the origin and end of our experience.” (ANDREW 1984, 199).

Resta assenyalar un corollari del paradigma culturalista, també essencial a la divergència amb el cognitivisme. Es tracta del pressupost sobre què ha d'entendre's per història del cinema. Segons els autors neohistoricistes,²⁶ cal un replantejament profund sobre els orígens i evolució del cinema, ja que al seu semblar la fórmula "història del cinema" és força restrictiva i perpetua el prejudici essencialista d'un objecte amb límits definits i regit per processos estables. Per contra, una mirada atenta revela que no està tan clar què puga ser el cinema, tenint en compte la inherent relació d'aquest amb altres camps, pràctiques i disciplines.²⁷

Dos són els aspectes que han de cridar-nos l'atenció. El primer radica en el fet que, encara que exagerat, l'anotació neohistoricista assenyala una evidència ineludible si hem de pensar el cinema des del nostre present; i és que els canvis en la pràctica cinematogràfica han estat tan profunds i han recorregut tants nivells que resulta temptador concloure que el cinema s'ha cancel·lat dialècticament a si mateix.²⁸ El segon segueix el rastre de l'impuls metateòric que ens està servint de fil conductor, i permet observar les conclusions historicistes com a símptoma del descrèdit de l'empresa teòrica que continua vigent en l'actualitat. Siga com siga, per sort ens trobem amb una darrera òptica la pretensió de la qual és restituir a la filosofia tota la seua dignitat teòrica.

1.4 *L'allargada ombra de Stanley Cavell i Gilles Deleuze*

No podem concloure aquest modest estat de la qüestió sense esmentar dues fites que van suposar un punt d'inflexió clau. Gràcies a la publicació, primer en 1971 [reed. en 1979], de *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film* per part de Stanley Cavell²⁹ i, poc després, de *Cinema I: L'Image-*

²⁶ Casetti (2007, 38-9) destaca autors com Tom Gunning, Dudley Andrew, Charles Musser, Janet Staiger i Jonathan Beller.

²⁷ "For them, cinema is a sort of gateway, a crossroads in which different aesthetic, cultural and social processes are connected [...] In this sense, cinema does not have its own history; it shares others' history. It has never had an identity, other than an illusory one: what has been called from its birth 'cinema' was in fact the intersection of broader and deeper forces." (CASETTI 2007, 38).

²⁸ Així exposen Lipovetsky i Serroy la situació: "El cine conoce hoy una mutación de fondo que afecta a todos sus dominios, a la producción tanto como a la distribución, al consumo tanto como a la estética. Los cambios son tales que nos permiten plantear la hipótesis de la aparición de un nuevo régimen histórico en el cine [...] en la actualidad tenemos trastocadas todas las dimensiones del universo cinematográfico (la creación, la producción, la promoción, la distribución, el consumo), al mismo tiempo y de arriba abajo. Jamás ha conocido el cine un terremoto de semejante magnitud" (LIPOVETSKY & SERROY 2009, 16-22).

²⁹ Cavell va publicar posteriorment altres dos treballs sobre cinema igual d'influents que la seua *opera prima*, a saber: en 1981 *Pursuits of Happiness: the Hollywood Comedy of Remarriage* i en 1996 *Contesting Tears: the Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*.

mouvement i *Cinema II: L'image-temps* (1983 i 1985, respectivament) amb Gilles Deleuze com a autor, es van obrir possibilitats fins llavors inèdites per a la unió del cinema i la filosofia. Malgrat la seua desaparitat, tots dos subscriuen la idea que el cinema pot concebre's, tal com ho expresara Alain Badiou, com a *experimentació i situació filosòfica*. Aquesta opció considera, seguint amb l'afortunada glossa de Badiou, que la relació entre la filosofia i el cinema "es viva, concreta [...] es una relació de transformació. El cine transforma la filosofia" (BADIOU 2004, 23). El sentit d'aquesta transformació dependrà de cada autor, però en línies generals pot sostenir-se la convicció que el cinema disposa d'una potència pròpia de pensament capaç d'influir en el tractament de nombrosos problemes filosòfics tradicionals. Baste als nostres efectes amb citar el nexa comú que proposa Sinnerbrink entre els dos gegants:

What they share, beneath superficial differences, is a concern with *why* film matters philosophically. Their responses take different but related paths. For Deleuze, (modern) cinema is a way of inventing reasons 'to believe in this world' —a response to the problem of nihilism via the invention of new images (such as the time-image). For Cavell, film is an implicit response to *scepticism* that enacts a retrieval of the ordinary, and thus provides an image for what philosophy strives to overcome, but also sometimes struggles to express. Cinema is philosophical, for both Deleuze and Cavell, because of the way it retrieves the ordinary and fosters the creation of new perspectives or modes of existence [...] For both thinkers, philosophy and film engage with problems —in particular, *scepticism* and *nihilism*— that cut across cultural, aesthetic and ethico-political domains. Both thinkers also argue that philosophy cannot merely be 'applied' to film as its object; rather, film and philosophy enter into a *transformative* relationship that opens up new ways of thinking (SINNERBRINK 2011, 90-102. Èmfasi de l'autor)

Concloem el nostre viatge, per fi, en una de les estacions més ambicioses, car aquesta perspectiva mantindrà que el cinema pot fer veritables aportacions als debats filosòfics, amb la mateixa serietat que els filòsofs professionals mateixos. La filosofia, en suma, no pot romandre al marge del cinema, sota pena de renunciar a una enriquidora dialèctica entre les dues pràctiques. L'allargada ombra d'aquest *tour de force* engloba autors com Stephen Mulhall, Daniel Frampton, Jacques Rancière, Slavoj Žižek i el propi Alain Badiou. Al mateix temps, aquesta perspectiva ha obert un estimulant debat sobre en quin(s) sentit(s) el cinema està facultat per a pensar filosòficament, o fins i tot si ho està. La nòmina de combatents que han mesurat les seues forces en aquesta darrera disputa, coneguda com el tòpic del cinema-com-a-filosofia ("film as

philosophy”), inclou noms com ara Thomas Wartenberg, Paisley Livingston, Murray Smith, Aaron Smuts, Tod McClelland i els mateixos Mulhall i Frampton. Aquesta enumeració demostra l’amplitud del radi d’acció de la proposta i fa notar que el tema, lluny de clausurar-se, segueix d’actualitat i amenaça amb remoure alguns fonaments de la filosofia estandarditzada. Vegem-ho en detall a continuació.

2. “FILM-AS-PHILOSOPHY”: EL DEBAT METAFILOSÒFIC

2.1 Més enllà de la “filosofia del cinema”

La possibilitat, oberta per Cavell i Deleuze en la dècada dels 80, que el cinema estiga capacitat per exercitar el pensament d’una forma anàloga a la filosofia mateixa involucra una sèrie de qüestions metafilosòfiques que convé aclarir. D’antuvi, ha d’advertir-se l’impuls per transcendir el model habitual d’una “filosofia de”; si bé no es tracta de negar la pertinència d’aquesta forma corrent de practicar filosofia, sí és cert que la tesi que es pretén defensar exigeix una demarcació. Stephen Mulhall, avesat deixeble de Cavell i el més ferotge defensor contemporani de les aptituds filosòfiques del cinema, ha definit com segueix el “mode parasitari” del quefer filosòfic: “The philosopher inserts herself into another domain of human practical activity and raises questions about its grounding assumptions or basic conceptual presuppositions of a kind that the practitioners within this domain are not capable of answering” (MULHALL 2007, 280). Com a alternativa, allò que es proposa ací és una inversió d’aquesta forma comú de plantejar l’operativitat de la filosofia, insuficient si del que tractem és d’explorar fins a quin punt el cinema pot alterar la mateixa filosofia; ja no es tracta de realitzar únicament filosofia *del* cinema sinó més aviat d’atrevir-nos a tractar el cinema *com (si fóra)* filosofia. Insistim que no es qüestiona la validesa de la “filosofia del cinema”, sinó que es proposa una nova via que conjugue elements filosòfics i cinematogràfics per deixar-se contaminar pels resultats de l’experiment.³⁰

³⁰ Tod McClellan presenta així la demarcació: “First, the philosophy of film is an established sub-discipline that asks philosophical questions about the nature of film [...]. Here the philosophical practice of clarifying concepts and exploring abstract problems simply takes film as its *object*. Second, the more controversial notion of film *as* philosophy suggests that films themselves can take up philosophical issues, and can contribute to a range of philosophical debates. Here the object of investigation might be the epistemic problem of skepticism, the metaphysical problem of personal identity or the ethical problem of why we should be moral. But on this approach the *film itself* participates in the philosophical investigation.” (MCCLELLAN 2011, 11. Cursiva de l’autor).

En aquesta línia, la relació entre la filosofia i el cinema tampoc podrà reduir-se, com ha ocorregut tradicionalment, a la mera exemplificació didàctica de problemes i situacions filosòfiques; lluny d'encasellar-lo en un simple complement i un recurs retòric de suport —concebut el cinema, en definitiva, com un ampli reservori d'exemples—, des d'aquesta òptica cal considerar-lo com un mitjà de reflexió filosòfica *per se*, capaç de contribuir al coneixement filosòfic no només reflectint argumentacions alienes sinó exercitant el seu propi mode de pensament d'una forma autònoma i eficaç. Fins i tot fins al punt, segons la posició més extrema, de construir un criticisme prou sofisticat capaç de refutar opcions teòriques al complet.³¹

És justament en aquest punt on apareix un risc que convé afrontar, a saber: la possibilitat que una opció així impliqui una sort de teoria positiva del cinema, per dilatada que aquesta siga. Fins i tot restringint la perspectiva als seus trets i potencialitats filosòfiques, el nostre transsumpte teòric comportarà possiblement una resposta a la pregunta sobre la natura i possibilitats del cinema. I, amb això, haurà de remetre's a aquelles propietats del mitjà cinematogràfic que l'habiliten per a expressar-se filosòficament, fregant la tesi essencialista. Per açò, toparem amb certs compromisos sobre "l'especificitat cinematogràfica" que hauran de justificar-se arribat el cas. La fórmula "cinema-com-a-filosofia" obliga, doncs, a articular una resolució sobre l'especificitat (filosòfica) del medi, a destacar-ne les peculiaritats i a desentranyar-ne el *modus operandi*.³²

La segona implicació afecta directament la natura i funcions de la filosofia mateixa.³³ I és que, en efecte, animar la filosofia a entrar al cinema suposa una determinada idea sobre "què és" i "per a què" serveix la nostra disciplina, i per tant un compromís amb un(s) mètode(s), un (possible) objecte i una finalitat (desitjada). El matrimoni entre la filosofia i el cinema transforma ja des del principi la filosofia, obligant-la a retrocedir un pas i a replantejar-se els seus objectius i aspiracions, en franca lluita contra certes versions assumides inercialment.

A continuació, rastrejarem algunes de les opcions que s'han barrejat per aclarir la matèria, al fil d'un cavellà de primera fila que es va atrevir a posar la

³¹ Trobem una de les defenses més extremes d'aquesta tesi en la posició de Daniel Frampton (2006, 11): "Film possibly contains a whole new system of thought, a new episteme —perhaps the new concepts of philosophy might even find their paradigms in cinema."

³² Livingston resumeix així el requisit: "a conception of which sorts of *exclusive* capacities of the cinematic medium (or, alternatively, the cinematic art form) are said to make a special contribution to philosophy." (LIVINGSTON 2009, 11. Cursiva de l'autor).

³³ "The idea of film as philosophy thus raises the question of what counts as 'philosophy'" (SINNERBRINK 2011, 135). Livingston també subratlla aquest aspecte: "...it should be clear that how the multifarious term 'philosophy' is to be understood is a crucial issue" (LIVINGSTON 2009, 11). El que està en joc, doncs, és encara més ampli que la mera concepció del cinema: el tema de fons serà, per dir-ho en termes tan clars com desacreditats, l'essència de la filosofia.

qüestió damunt de la taula: Stephen Mulhall i la seua idea que cert cinema pot considerar-se “filosofia en acció” (“philosophy in action” o “film as philosophizing”). Sens dubte, el filòsof d'Oxford ha estat qui millor ha establert els termes del debat i entorn de la seua proposta han gravitat la resta de combatents, per la qual cosa hem decidit prendre'l com a punt de referència. Al temps, complementarem el retrat amb altres veus que han participat en una discussió tan estimulante com inacabada.

2.2 *Stephen Mulhall i el cinema com a filosofia en acció (“philosophy in action”)*

Thomas Wartenberg ha definit almenys sis modes en els quals la relació entre cinema i filosofia pot materialitzar-se.³⁴ Dels sis, els dos primers poden semblar, *prima facie*, lliures de complicacions. El primer pas, siga com siga, consisteix a acceptar un pressupost de difícil negació, a saber: “the validity of exploring the philosophical content of films depends [...] on the prior question of whether film is a viable medium for presenting philosophical ideas” (WARTENBERG 2009, 549). Si el cinema és capaç de presentar idees filosòfiques —deixem a un costat, de moment, en què poden consistir tals idees i en què es diferencien de les no-filosòfiques—, el següent pas consistirà a elucidar com ho fa; els seus mitjans i procediments, en definitiva.

Els dos primers, diem, són fins a cert punt aproblemàtics. En primer lloc, una pel·lícula pot exhibir la reproducció filmada d'arguments filosòfics.³⁵ Aquest seria el cas, per exemple, d'algunes seqüències de *Inherit the Wind* (Stanley Kramer, 1960), quan l'advocat interpretat per Spencer Tracy reproduïx verbalment algunes idees de *El malestar en la cultura* de Sigmund Freud sobre les ombres del progrés. Com Wartenberg reconeix, aquest model manca de rellevància al debat contemporani sobre el cinema-com-a-filosofia. En segon lloc, una pel·lícula o una seqüència poden servir com a exemple i il·lustració d'un problema o una tesi filosòfica. Els exemples són múltiples i van des del cinema de Bergman, conscientment filosòfic, fins a les seqüències de diversos films que utilitza Slavoj Žižek per a acompanyar les seues idees sobre la psicoanàlisi i la ideologia en els documentals que protagonitza.³⁶ En resum: “A film that illustrates a philosophical theory can be doing philosophy in a similar way

³⁴ “Film as... a) Recording the reading of a philosophical argument, b) Illustrating philosophical theories, c) Counterexample, d) Making philosophical claims, e) Self-definitional, and f) Social criticism.” (WARTENBERG 2009, 556-8).

³⁵ “...a film can do philosophy by simply recording the reading of a philosophical argument” (WARTENBERG 2009, 550).

³⁶ Vegeu Slavoj Žižek & Sophie Fiennes, *The Pervert's Guide to Cinema*, Reino Unido, 2006 y *The Pervert's Guide to Ideology*, Reino Unido, 2012.

to a journal article: it can make the theory seem more plausible to its audience.” (WARTENBERG 2009, 556).

Com ha assenyalat Paisley Livingston, el més escèptic dels defensors de la tesi del cinema com a filosofia, aquesta segona posició no està exempta de problemes. El principal, al seu judici, és que per a considerar qualsevol contingut filosòfic com a propi d'un film, hauria de ser possible articular eixe contingut d'una forma distintivament cinematogràfica;³⁷ però, per fer-ho comprensible se sol parafrasejar aquell contingut mitjançant vocabulari filosòfic. Això fa que el presumpte contingut filosòfic del film siga en tot moment dependent de, i estiga subordinat a, la pròpia filosofia. Els exemples, en definitiva, són només això: mers exemples. El potencial filosòfic dels mateixos cal buscar-lo en una altra part. Entre *The Matrix* (Germans Wachowski, 1999) i les *Meditacions Metafísiques* de Descartes hi ha un abisme insalvable. I si açò ocorre ja amb els exemples, imaginem el dèficit filosòfic que poden arrossegar altres propostes més ambicioses.³⁸

Hem de notar, abans d'endinsar-nos en la rèplica de Mulhall, que alguna cosa s'ha guanyat a través de l'exposició de Wartenberg. Per evitar els problemes de l'essencialisme dels quals parlarem amb anterioritat, el nostre autor només exigeix l'acceptació de dos modestos principis: respecte del cinema, que siga capaç d'afrontar *en algun sentit* els problemes de la tradició filosòfica —i amb aquest gest generalista evita, d'antuvi, el compromís amb algun contingut específic i distintiu— i, respecte de la filosofia, que la considerem en el sentit més ampli, com aquella disciplina que s'ocupa dels aspectes més rellevants i íntims de la vida humana (problemes definits per la mateixa història de la

³⁷ És important subratllar que la contribució filosòfica del film ha de constituir-se en virtut dels seus mecanismes exclusivament cinematogràfics, car en cas contrari es cancel·laria la idea que el film està filosofant *com a film*: “(...) the idea that some films can make historically innovative and independent contributions to philosophy by means *exclusive to the cinematic medium or art form*” (LIVINGSTON 2009, 20. Èmfasi nostre). Clar que, així les coses, el primer que haurà d'argumentar-se és quin conjunt de mecanismes i processos cal adscriure exclusivament al mitjà cinematogràfic i quina pot ser la seua potència filosòfica.

³⁸ Llegim l'argument del “dilema de la parafrasi” tal com el formula el seu autor: “If it is contended that the exclusively cinematic, innovative insight cannot be paraphrased, reasonable doubt arises with regard to its very existence. If it is granted, on the other hand, that the cinematic contribution can and must be paraphrased, this contention is incompatible with arguments for a significantly independent, innovative, and purely ‘filmic’ philosophical achievement, as linguistic mediation turns out to be constitutive of (our knowledge of) the epistemic contribution a film can make.” (LIVINGSTON 2009, 21). Dit d'una altra forma: si no és possible parafrasejar l'aportació filosòfica del film (com a film) és perquè aquesta no s'ha pogut detectar, i en conseqüència cal sospitar de la seua existència efectiva. Si, per contra, podem parafrasejar-lo de forma adequada, llavors deixarà de ser evident la contribució purament cinematogràfica, ja que la traducció lingüística apareix com la mediació necessària per a la captació d'aquest contingut filosòfic.

filosofia i que estarien relacionats sobretot, en aquesta formulació, amb el sentit vital).³⁹ Mitjançant aquesta aposta per una concepció prou clàssica de la filosofia —*grosso modo*: els problemes de la filosofia vindrien proposats per la mateixa tradició filosòfica i determinats, bàsicament, per les ansietats existencials històricament registrades— és possible postular una metafilosofia que evite una posició fèrria de les funcions del quefer filosòfic i, al temps, estudiar el cinema sense comprometre'ns amb una teoria forta del mateix (car al compromís amb caràcters tancats i unívocs del medi cinematogràfic se li oposa una òptica pluralista que admet diverses concrecions). Certament és una òptica limitada, ja que deixa fora moltes perspectives que poden llançar no poca llum sobre el nostre fenomen; però, al temps, aquest límit constitueix també la seua possibilitat més fructífera: la de permetre que alguns films siguin capaços de filosofar amb la mateixa legitimitat que un autor consagrat. El següent pas lògic serà aclarir les diverses formes en què pot fer-ho.

Aquest punt de partida és el que assumeix Mulhall a l'hora de desenvolupar la idea que alguns films —inclosos, en la seua ambiciosa exposició, aquells que podríem considerar mers divertiments comercials, com les sagues *Alien* i *Mission: Impossible*— són capaços d'articular sengles discursos filosòfics. Per a Mulhall, doncs, el cinema pot realitzar veritables contribucions reals als debats filosòfics amb la mateixa serietat i sistematicitat que tants filòsofs professionals, i en cap cas cal conformar-se amb el fet que el límit (filosòfic) del cinema el constitueix la seua qualitat il·lustrativa.⁴⁰ Com salvar, llavors, el problema de la “traducció” assenyalat per Livingston tenint en compte que un film no *argumenta* ni *dóna raons*? Com rastrejar el potencial filosòfic d'una pel·lícula sense fer-lo dependent de la filosofia que li és prèvia? Com evitar el risc d'universalitat que acostaria aquestes propeccions a un

³⁹ “But those, including myself, who see philosophy as addressing fundamental and often perennial concerns of human life will think it more natural that such issues find their way into all the popular arts” (WARTENBERG 2011, 555). Aquesta forma laxa d'entendre la filosofia l'ha centrada Murray Smith com a “estratègia expansiva”, una òptica comuna a tots els defensors de la tesi del cinema-com-a-filosofia: “Rather than showing how a film's design might fit some very specific criteria of membership in the category ‘work of philosophy’, the expansive strategy begins with a looser, more inclusive conception of philosophy. This creates a philosophical context in which many activities that, on the face of it, do not look very philosophical —like filmmaking— turn out to be philosophical, or at least to have important philosophical dimensions.” (SMITH 2006, 34).

⁴⁰ “I do not look to these films as handy or popular illustrations of views and arguments properly developed by philosophers; I see them rather as themselves reflecting on and evaluating such views and arguments, as thinking seriously and systematically about them in just the ways that philosophers do. Such films are not philosophy's raw material, nor a source for its ornamentation; they are philosophical exercises, *philosophy in action* —film as philosophizing.” (MULHALL 2008, 4. Èmfasi nostra).

indesitjable essencialisme, dirigint el debat cap a algun tipus de compromís amb l'especificitat cinematogràfica?

El primer gest de Mulhall consisteix a demarcar la “filosofia del cinema” del “cinema en la condició de la filosofia”. Per filosofia del cinema cal entendre el “mode parasitari” de la filosofia que vàrem referir anteriorment. Així, quan la “filosofia de la ciència”, per exemple, s’interroga sobre les implicacions de la inducció o detalla les conseqüències ontològiques del principi d’incertesa, estaria transcendint els límits de la praxi científica per a endinsar-se, mitjançant aquest moviment auto-reflexiu, al territori de la filosofia. S’assumeix, per tant, que les disciplines sobre les quals s’aplica la lupa filosòfica són *mudes* respecte d’aquest tipus d’interrogants, car inevitablement caurien en el vici de la circularitat en recórrer una vegada i una altra a la xarxa conceptual que les constitueix per explicar, precisament, aquests conceptes que s’han problematitzat. En paraules de Mulhall: “anything they offer in response will presuppose the very categories that are in question” (MULHALL 2008, 130).

Però, succeeix que aquesta fórmula planteja també interrogants. Sentim el primer en paraules del nostre autor:

If philosophy has an essentially parasitic moment, in which it implicitly criticizes other academic disciplines [...] for failing to interrogate their own most basic resources, then any philosophy that failed to interrogate its own nature in exactly the same way would stand guilty of the very crime of which it accuses those others, and so would be in a far worse condition than any of them (MULHALL 2008, 133)

Aquesta crítica ens porta a la tesi més arriscada de Mulhall pel que fa a la natura i funcions de la filosofia. La condició que ha d’acomplir la tasca filosòfica per a evitar la circularitat que sol atribuir a les disciplines que aborda —això és: la inevitabilitat de recórrer al seu propi lèxic, tingut per auto-evident, a l’hora d’interrogar-se sobre els seus pressupostos i assumpcions conceptuals— no és una altra que qüestionar-se també les seues pròpies condicions de possibilitat. En suma: només una filosofia autoconscient i (auto)reflexiva, disposada a no assumir com a definitiu i donat cap mètode o conjunt de categories, és mereixedora de considerar-se tal. La nòmina de pensadors que inspiren aquesta òptica és explícitament enumerada per Mulhall: Emerson, Wittgenstein, Austin, Cavell, Nietzsche i Heidegger; cadascun d’ells encara el seu filosofar des del reconeixement que les condicions de possibilitat de la filosofia són problemàtiques. La clau, en altres termes, consisteix a no acceptar com a definitiu cap marc o espai de raonament previ i immutable, i considerar com a tasca filosòfica ineludible “a way to recognize certain topics and opinions about them as

defining a space of thinking that we might inhabit” (MULHALL 2008, 137). I, després, qüestionar i replantejar aquest mateix *espai de raons* per tal de proposar noves perspectives.

En la versió de Mulhall, la possible solució es concreta recuperant la noció cavelliana de “vies de pensament” (“pathways for thinking”), referida per Nathan Andersen⁴¹ —en uns termes que Mulhall admet com a propis— com segueix: “an open space in which thinking takes place, enabling new modes of organizing and making sense of experience and knowledge” (citada en MULHALL 2007, 286). No arribem, així, a un principi similar al que proposava Wartenberg? No es tracta, fet i fet, d’entendre la filosofia en sentit ampli, com aquella caixa d’eines que permet tematitzar la nostra experiència i els problemes que es deriven d’aquesta? Amb aquest gir és possible justificar la nostra empresa: la filosofia del cinema, quan treballa amb aquests pressupostos —sempre oberts, inconclusos, dialogants, provisionals—, pot qüestionar l’anomenada filosofia tradicional i ampliar les seues mires.⁴² La filosofia del cinema es converteix així en “cinema com a filosofia”. La filosofia, en fi, serà mestissa o no serà.

Resta, finalment, enfrontar les crítiques de Livingston sobre la impossibilitat de determinar el contingut filosòfic d’un film sense parafrasejar-lo lingüísticament. I fer-ho, a més, sense la temptació de postular una teoria del cinema amb tendència a la universalitat centrada en la promoció dels caràcters distintivament cinematogràfics que li conferirien valor filosòfic. La primera part de l’estratègia és el corollari de les reflexions precedents: el requisit perquè el cinema competisca amb la filosofia serà aconseguir la seua mateixa condició. Si aquesta condició consistia a sospitar en tot moment de les seues conviccions —*v.gr.*, problematitzar els seus principis axiomàtics—, el mateix haurà d’ocórrer amb el cinema.

Açò no és sinó una altra forma de parlar de modernitat cinematogràfica. I no ens referim només a films com *La nuit américaine* (François Truffaut, 1973), usualment classificats com a “cinema dins del cinema”, en els quals la pròpia trama va revelant, com en un joc de miralls, els processos tècnics

⁴¹ El mateix Andersen (2003) proposa una aclaridora síntesi del rerefons mulhallià: “For Mulhall, to consider a film as philosophical is not to see if it conforms to a pre-existing philosophical theory, but to approach it in such a way as to consider the extent to which the film itself poses questions and develops answers of a philosophical nature”.

⁴² En paraules de Mulhall (2007, 292): “If philosophy requires a certain self-questioning or self-accounting from every other human enterprise, then it must in all consistency require it of itself. This means that any truly thoroughgoing conception of philosophy must put its own internal resources and self-understanding in question, and thus acknowledge that any such self-conception is open to question by others [...]. Philosophy therefore cannot avoid the responsibility of accounting for its own understanding of itself, recognizing that it will have competitors and accepting that the critical dialogue between their proponents will never end as long as philosophy remains true to its own nature”.

i industrials que construeixen tota producció cinematogràfica. Ni tampoc hi ha prou amb limitar-se a exercicis metacinematogràfics d'un Vertov o un Godard, de clara inspiració experimental i avantguardista. També, en la fórmula de Mulhall, és pertinent al·ludir a un altre tipus de pel·lícules jutjades com a convencionals. Perquè tot film és un producte *intencional* i, com a tal, el seu procés de creació involucra la posada en qüestió dels seus fonaments:

...films are the products of intentional human practical activity, [and so they] can have representational content and can take pretty much anything as their subject-matter [...]. What I object to is the assumption that no film could conceivably adopt a more active or questioning relation to its own conditions of possibility (MULHALL 2008, 131).

El segon criteri que imposa Mulhall per a valorar un film com a filosofia en acció és l'anàlisi d'una pel·lícula com a constituent una "totalitat" significant, de la qual no valdria separar-ne alguna de les parts [*v.gr.*: una seqüència, un diàleg, un plànol...] com si foren autosubsistents (car d'aquesta forma estariem violentant el film i forçant-lo per als nostres propòsits *ad hoc*): "What matters is rather how the machine figures in the structures of significance established, developed, and even subverted by the film *as a whole* [...] and that can be established only by providing a convincing reading of the film as a whole in those terms" (MULHALL 2007, 284. Èmfasi nostre). És important assenyalar els requisits que subministra el nostre autor, ja que en cas contrari podria pensar-se que Mulhall es conforma amb l'arbitrarietat i la resposta subjectiva del teòric com a únics criteris per a detectar l'aportació filosòfica d'un film.

No obstant això, aquestes condicions no ofereixen encara les suficients coordenades per a facilitar la tasca de llistar els films activament filosòfics, per la qual cosa la pregunta pels mitjans continua en peu: com poden exhibir exactament aquella "relació activa i interrogadora" envers les seues condicions de possibilitat? I és en aquest punt on es torna precís renunciar a una teoria general o a un manual apriorístic que permeta detectar en el cinema aquests moments de genuïna filosofia. No hi ha un altre remei que acceptar la "prioritat del particular" i rebutjar tot apriorisme, car solament un examen detallat de films específics pot resultar convincent.⁴³ Aquesta mateixa prospecció és la que pot derrocar, al seu judici, les crítiques de Livingston sense recaure en una teo-

⁴³ "According to my conception of the matter, the ultimate touchstone for the validity of my argument that certain films, by existing in the condition of philosophy and consequently engaging reflectively on just the issues reflected upon in the philosophy of film, might be thought of as themselves philosophizing, is whether or not my claims to identify such moments in these films are convincing." (MULHALL 2008, 133).

ria essencialista del mitjà cinematogràfic: “rather than allowing their experience of particular films to teach them what film might be, they permit their preconceptions about the nature of film to dictate what their experience of particular films might be” (MULHALL 2008, 145). En definitiva: només l'estudi de casos particulars és allò que, en última instància, pot oposar-se a la polèmica de la “traducció” afavorida per Livingston. L'articulació dels múltiples mitjans dels quals se serveix el cinema —aquells que modelen allò que Kristin Thompson i David Bordwell van consignar com a *forma filmica*— materialitzada en un film específic pot resultar d'interès filosòfic. Analitzeu el particular i que continue la conversa, sembla ser la proposta mulhalliana. Benvinguda siga!

2.3 Conclusió: perspectives contràries però no (necessàriament) contradictòries

Thomas Wartenberg, Paisley Livingston i Stephen Mulhall —els tres autors que han combatut amb la intenció de justificar el seu propi ús del cinema a efectes filosòfics— poden prendre's, al nostre judici, com els tres tipus d'actituds predominants que ha proposat la filosofia més recent sobre el fenomen cinematogràfic. Tres mirades diferents, potser complementàries i només puntualment contradictòries, que han observat el cinema amb propòsits diferents però sovint propers. Si llegim les diferències com una qüestió de grau i no com l'expressió d'una incompatibilitat de posicions últimes oposades, podem extreure algunes conclusions valuoses.

Comencem, doncs, per Wartenberg. Per a ell, com vàrem advertir, no hi ha una forma única en la qual els films poden optar a l'estatut de la filosofia, sinó que el seu valor filosòfic pot exhibir-se de moltes i variades modes. Aquesta òptica permet, per exemple, dotar de valor al cinema com a exemple i il·lustració de tensions filosòfiques, i evita considerar aquesta característica d'alguns films com a subsidiària de la filosofia, mancada de valor sense aquesta última.⁴⁴ Tot dependrà, llavors, del film que estiguem abordant i dels objectius que persegüim. Per demostrar-ho, en “Beyond Mere Illustration: How Films Can Be Philosophy”, el nostre autor emprèn una estratègia que contraria tant l'escepticisme de Livingston com les pretensions de Mulhall. Tal estratègia ataca un pressupost comú entre els defensors del cinema-com-a-filosofia i els seus crítics, a saber: la concepció dels exemples cinematogràfics com a simples il·lustracions condemnades a esgotar-se en la seua funció aclaridora, pedagògica i

⁴⁴ “Generally, philosophers of film have tended to dismiss ‘illustration’ as a legitimate means whereby films can make a contribution to philosophy. I shall show this to be a mistake, for at least certain cinematic illustrations of a philosophical theory or claim do make a contribution to the philosophical discussion of a problem or issue” (WARTENBERG 2006, 20).

didàctica. Val a dir: les il·lustracions no han de reduir-se necessàriament a una sort d'adorns decoratius accessoris, sinó que poden concretar una funció filosòfica tan vàlida com altres expressions més ambicioses. La seua envestida revela com Livingston i Mulhall comparteixen una disjuntiva exclouent: o bé certs films són comparables a les grans innovacions de la història de la filosofia, o bé són incapaços de contribuir al pensament filosòfic de cap forma. Livingston negarà la major mitjançant el “problema de la paràfrasi”, mentre que Mulhall la subscriurà argüint la “prioritat del particular”. Però tots dos, en el fons, quedaran presos del tot o res que comparteixen tàcitament. Contra Mulhall, per exemple, el nostre autor arremet com segueix:

This dichotomy [‘handy or popular illustrations’ VS. ‘thinking seriously and systematically’] suggests that there is a domain of serious and systematic philosophical thought—to which the films he is interested in belong—and one consisting of handy or popular illustrations of the views developed by philosophers that does not count as involving serious and systematic thought (WARTENBERG 2006, 24)

L’anotació és veritablement perspicaç. Si bé Mulhall presumeix de no posseir una versió en excés restringida, rígida i normativa de la natura i funcions de la filosofia, el fet és que la seua fórmula es compromet amb una jerarquia avaluativa dins la qual hi ha graus majors i menors —millors i pitjors, per tant— d’allò que haja de tenir-se per genuïna filosofia. Amb l’objectiu de guanyar alguns films per a la filosofia, condemna al desterrament a diverses pràctiques filosòfiques amb solera per poc “serioses” i “sistemàtiques” (WARTENBERG 2006, 24).⁴⁵ En conclusió, en Wartenberg trobem un autor pluralista que defensa, d’acord amb el sentit comú i les intuïcions més generalitzades, que el vincle entre la filosofia i el cinema pot articular-se en una varietat de casos, adoptant diversos significats i aspiracions filosòfiques, sense que alguna d’aquestes tinga dret a presentar-se com la més elemental i profitosa. I, així, fa

⁴⁵ En oposició, Wartenberg manté que “that certain ‘illustrations’ are essential to the texts they illustrate” (WARTENBERG 2006, 27), i se serveix de l’apertura de *Modern Times* (Charles Chaplin, 1936) per a, noteu la paradoxa autoreferencial, il·lustrar-ho: “I want to suggest that one instance of the ‘serious’ philosophical thinking that is embodied in *Modern Times* involves the complete visualization of Marx’s metaphor, a visualization that makes that metaphor more concrete. That is, my claim for the film as an instance of the philosophical on film is that it provides us with a specific interpretation of the mechanization of the human being Marx attributes to capitalism” (WARTENBERG 2006, 28). També Livingston valorarà positivament el potencial il·lustratiu d’un film, però el farà dependre de la seua funció pedagògica: “Such illustrations are especially effective in helping students to engage imaginatively with conceptual problems and to take abstract philosophical questions seriously.” (LIVINGSTON 2009, 58).

justícia a una versió “expansiva” de la filosofia al mateix temps que concedeix al cinema potencial crític i filosòfic sense comprometre’l amb algun tipus d’especificitat normativa.

Livingston, per la seua banda, ha actuat com el malvat de la funció. L'autor de *Cinema, Philosophy, Bergman: On Film as Philosophy* ens obliga, com a mínim, a encarar una evidència incòmoda: la filosofia és un gènere verbal, articulat discursivament i solidificat en textos escrits, mentre que el cinema és un mitjà visual format per imatges que generalment narren una història de ficció.⁴⁶ Aquesta heterogeneïtat de mitjans i formats porta a la necessitat de traducció o paràfrasi, des del nivell visual i ideogràfic del film fins al llenguatge conceptual i reflexiu de la filosofia. I en aquest transvasament, segons el parer de Livingston, el film sempre dependrà de la filosofia, car és aquesta última la que revela el (presumpte) pensament del primer. Negar la prioritat de la traducció aboca a una situació força problemàtica:

If the ‘properly cinematic’ contribution to philosophy can be referred to but not stated with words, proponents of a bold epistemic thesis have to fall back on appeals to an indescribable cinematic *je ne sais quoi* that they believe they have experienced, in the hope that others may have a similar experience and come to agree that philosophical insight or understanding has been manifested in a film (LIVINGSTON 2009, 22)⁴⁷

No obstant això, Livingston no tanca del tot la porta a una versió dèbil de la tesi del cinema-com-a-filosofia, i la seua posició pot interpretar-se com una deflació de la de Wartenberg. En efecte, ha de notar-se que l'èmfasi de Livingston se centra en l'aspecte epistèmic de l'analogia (LIVINGSTON 2009, 35), és a dir, en la idea que existeixen certs mecanismes exclusius del cinema que li

⁴⁶ Wartenberg té l'honestat d'assumir sense trampes aquest inici: “Although philosophy is a purely verbal discipline —whether written or oral— film is an essentially visual medium. Treating film as philosophy might seem to deny the role of this obvious fact. In addition, philosophy is generally characterized by explicit argumentation while those recent films that have been of most interest to philosophers present narratives, stories. One might wonder whether a narrative can establish the sorts of general truths that philosophers take to be the goal of their enterprise.” (WARTENBERG 2006, 20).

⁴⁷ A l'esquadró escèptic s'han sumat altres veus, entre les quals destaca la de Murray Smith (2006, 41): “Mulhall is motivated to defend popular film from the familiar charge that it necessarily lacks sophistication, and especially conceptual sophistication, and so Mulhall is driven to argue that at least some popular films can be assimilated wholesale to philosophy. But is not Mulhall's position colored by the ancient view that the worth of art will always pale in comparison with the worth of philosophy? A different path is open to us if we recognize and challenge this assumption. We can, and should, take popular films seriously — but as works of art, rather than as works of philosophy”.

faculten per a contribuir al coneixement filosòfic sense necessitat d'altres mediacions. Així, en oposició, Livingston (2009, 38) mantindrà una alternativa conscientment moderada:

A film can usefully express or illustrate philosophical ideas and arguments, be they significantly innovative or not. It can do so by means of verbal or other devices that the cinema shares with other media and art forms. A film can be philosophically valuable even when its philosophical content is neither original nor conveyed by means exclusive to the cinematic medium. Interpretations that refer to aspects of a film in order to illustrate philosophical ideas can, but need not, focus on the film's specifically cinematic devices⁴⁸

Allò que ens interessa subratllar de l'escepticisme de Livingston és, sobretot, el marc que enquadra la seua argumentació: aquell que Arthur C. Danto, en un celebrat article de 1985, va caracteritzar com “The Philosophical Disenfranchisement of Art”. La idea consisteix a treure a la llum una perversa estratègia filosòfica la lògica de la qual descobreix cert complex de superioritat de la nostra disciplina, a saber: quan s'analitza l'art, parafrasejant Danto, com a “pseudofilosofia” o “protofilosofia” (DANTO 1985, 177), en realitat s'està imposant el patró filosòfic com a mesura del valor. Així, l'art demanarà l'auxili de la filosofia per elevar a concepte les seues intuïcions i madurar-les des de la seua potència embrionària fins al seu pensament subreptici. La crítica de Livingston qüestiona aquesta vanitat dels filòsofs quan insinua que la “traducció” fa dependre el film de la filosofia que li és prèvia; el que semblava una dignificació del cinema —una estratègia per convertir-lo en alta cultura amb llicència per a pensar— es revela, fet i fet, com la més cruel de les subordinacions. Car, en última instància, sense el descens de la filosofia com a *deus ex-machina* redemptor, l'art seguirà mut, les seues asseveracions ocultes i el seu valor teòric vetllat. O, en altres termes, si l'art ni és ni pot ser filosofia, llavors perd qualsevol valor i serietat i queda reduït a un passatemps (situació que evidencia una jerarquia en la qual la filosofia apareix, en línia hegeliana, com la forma més perfecta

⁴⁸ El requisit imposat per Livingston per a assolir una concepció plausible del cinema-coma-filosofia que està dispostat a acceptar es basa en la importància de la *intenció* de l'autor. Contra el cinema comercial, popular i massiu que Mulhall defensava com (potser) filosòfic, Livingston oposarà la necessitat que l'autor aporte l'evidència suficient com per a permetre la interpretació filosòfica: “In some cases, however, intentionalism and an interest in film as philosophy harmonize. These are cases where the film-maker, or team of film-makers, has something genuinely valuable to express about a philosophical topic and has successfully done so with a film. The film-maker provides evidence of his or her philosophical interests and background and offers interpreters a way into this framework.” (LIVINGSTON 2009, 199). Per ello denominarà a su proposta “An intentionalist approach to film as philosophy” (LIVINGSTON 2009, 63-121).

d'autoconsciència, capaç de subsumir l'art en el seu si). Com a mínim, aquest panorama ens aboca a (re)pensar la relació entre l'art en general, i el cinema en particular, amb la filosofia: i si l'art poguera pensar no en tant que (quasi) filosofia sinó com a art mateixa? I si l'art fins i tot poguera arribar on la filosofia es revela impotent, de la mateixa forma que la filosofia ha presumit de traspasar el llindar on la ciència es deté? I si, en fi, fóra la filosofia la que necessita la creació artística per a seguir respirant i expandint-se i no a la inversa?

Finalment, cal assenyalar que la tropa que ha tancat files amb Mulhall i la seua “filosofia en acció” és gairebé un exèrcit regular; noms com Aaron Smuts, Tod McClellan i Daniel Frampton —aquest últim editor de *Film-Philosophy*, revista especialitzada fundada en 1997 i actual epicentre dels estudis sobre cinema i filosofia— s'han allistat en la guerra incruenta en defensa de la tesi mulhalliana, si bé amb diferent gradació.⁴⁹ A Mulhall li devem, sense anar més lluny, la gosadia d'actualitzar el rerefons inaugurat per Cavell i Deleuze i la conseqüent vindicació d'una mirada filosòfica sobre el cinema. Però, també, el provocatiu suggeriment que altres mitjans aliens a la filosofia poden maniobrar millor que aquesta última a l'hora de proposar nous tractaments de problemàtiques en principi exclusives de l'escriptura filosòfica. Amb aquest gir s'està assenyalant indirectament un límit a la filosofia: hi ha films, suggereix Mulhall, millor capacitats per a temptejar una resolució als interrogants respectius que alguns assajos i articles especialitzats.

Concloquem amb un reajustament entre els nostres tres acompanyants, car tenim la intuïció que un lleuger reenquadrament pot presentar les seues posicions d'una forma molt més complementària que divergent. De Wartenberg, doncs, prenem la seua crida al pluralisme: el debat sobre quin ús del cinema resulta més filosòfic ens sembla ociós i excloent. Acceptem que en funció de la

⁴⁹ Smuts, per exemple, es posiciona a favor d'una deflació de la tesi forta que pugui socavar les crítiques de Livingston: “My position is much more intimately tied to the question of whether narrative artworks can do philosophy [...]. So, by ‘exclusive cinematic means’ I mean something much closer to ‘by means that are significantly more cinematic than merely presenting a philosophical lecture’” (SMUTS 2009, 410). McClellan, per la seua banda, argumenta que la tesi del cinema-com-a-filosofia és factible sempre i quan es reconeguen certs límits als films i s'adopti el que denomina “model socràtic”: “There is something deeply *Socratic* about this way of contributing to philosophy —without stating any philosophical conclusions, one can cleverly stimulate an audience into achieving their own insights. I claim that the voice that film can have in philosophical debate is analogous to this Socratic voice [...] On this Socratic Model a film can prompt its audience into greater philosophical understanding precisely by *not* making explicit philosophical claims about its narrative, but rather by inviting us to do some of the work for ourselves. Despite describing himself as a ‘midwife’ to knowledge, Socrates often *does* act as an articulate commentator. [...] By attributing film the Socratic role of prompting its audience into philosophical understanding, we can make sense of how it is *possible* for film to actively contribute to philosophy” (MCCLELLAN 2011, 18-28. Èmfasi de l'autor). Frampton, finalment, n'ofereix el suport més incondicional, redoblant l'aposta (*Id.* nota 31).

finalitat buscada caldrà seleccionar els mitjans; servisca, doncs, el cinema tant com a exemple i il·lustració de tesis externes com de desafiament filosòfic. De Livingston, per la seua banda, acceptem el repte de replantejar les relacions entre l'art i la filosofia i el requisit que no tot film pot filosofar, sinó que hauran d'acomplir-se certes condicions. I de Mulhall, finalment, lloem l'ímpetu per oxigenar els compartiments estancs i en ocasions atrofiats de la filosofia institucional i el seu desig d'obrir les finestres per tal que l'aire del carrer obligue a assajar una resposta. Aquest impuls per difuminar la frontera que separa la filosofia d'altres disciplines i permetre que altres pràctiques la contaminen ens sembla tan atractiu com innovador, i com a mínim és una possibilitat que mereix ser explorada. Malgrat que el cinema opere com a "simple" cinema i no com a filosofia en potència, això no significa que hàgem d'ignorar les seues produccions. Sobretot si estem interessats a afectar algú diferent als nostres col·legues, a publicar en altres plataformes que no siguen exclusivament acadèmiques i a seguir el millor possible la irrenunciable màxima de Diderot: *apresseu-nos a popularitzar la filosofia!*

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. 1994, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona: Altaya.
- ALLEN, R. 2009, "Psychoanalysis", en *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, Londres/Nova York: Routledge, 446-56.
- ANDERSEN, N. 2003, "Is Film the Alien Other in Philosophy?", *Film-Philosophy*, VII, 23 (agost), recuperat 14/04/2017: <http://www.film-philosophy.com/index.php/f-p/article/view/744/656>.
- ANDREW, D. 1984, *Film in the Aura of Art*, New Jersey: Princeton University Press.
- BADIOU, A. 2004, "El cine como experimentación filosófica", en *Pensar el cine 1: imagen, ética y filosofía*, Buenos Aires: Manantial, 23-81.
- BORDWELL, D. 1989, "A Case for Cognitivism", *Iris*, 9 (primavera): 11-40.
- BORDWELL, D. 2009, "Cognitive Theory", en *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, Londres/Nova York: Routledge, 356-67.
- BORDWELL, D. 1996, "Contemporary Film Studies and the Vicissitudes of Grand Theory", en BORDWELL & CARROLL (ed.), *Post-Theory: Reconstructing Film Studies*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 3-36.
- BORDWELL, D. 1989, "Historical Poetics of Cinema", en PALMER, B. (ed.), *The Cinematic Text: Methods and Approaches*, Nova York: AMS Press, 369-98.
- CARROLL, N. 1988A, *Mystifying Movies: Fads and Fallacies in Contemporary Film Theory*, Nova York: Columbia University Press.
- CARROLL, N. 1988B, *Philosophical Problems of Classical Film Theory*, New Jersey: Princeton University Press.
- CARROLL, N. 1996, "Prospects for Film Theory: A Personal Assessment", en BORDWELL & CARROLL (ed.), *Post-Theory: Reconstructing Film Studies*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 37-70.
- CARROLL, N. 2008, *The Philosophy of Motion Pictures*, Oxford: Blackwell Publishing.
- CASETTI, F. 2010, *Teorías del cine (1945-1990)*, Madrid: Cátedra.
- CASETTI, F. 2007, "Theory, Post-theory, Neo-theories: Changes in Discourses, Changes in Objects", *Cinémas*, 17: 33-44.
- CURRIE, G. 2004, "Cognitivism", en MILLER, T. & STAM, R. (ed.), *A Companion to Film Theory*, Oxford: Blackwell Publishing, 105-23.
- DANTO, A. 1985, "The Philosophical Disenfranchisement of Art", *Grand Street*, 4, 3 (primavera): 171-89.
- FRAMPTON, D. 2006, *Filmosophy: a Manifesto for a Radically New Way of Understanding Cinema*, Londres/Nova York: Wallflower Press.
- GAUT, B. 2010, *A Philosophy of Cinematic Art*, Cambridge: Cambridge University Press.

- MULHALL, S. 2007, "Film as Philosophy: The Very Idea", *Proceedings of the Aristotelian Society*, CVII, 3: 279-94.
- MULHALL, S. 2008, *On film*, Nova York: Routledge.
- KICKASOLA, J. G. 2009, "Semiotics and Semiology", en *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, Londres/Nova York: Routledge, 457-69.
- LIPOVETSKY, G. & SERROY, J. 2009, *La pantalla global: cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Barcelona: Anagrama.
- LIVINGSTON, P. 2006, "Theses on Cinema as Philosophy", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64, 1 (hivern): 11-8.
- LIVINGSTON, P. 2009, *Cinema, Philosophy, Bergman: on Film as Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- MCCLELLAND, T. 2011, "The Philosophy of Film and Film as Philosophy", *Journal of Philosophy and the Moving Image*, 2: 11-35.
- SINNERBRINK, R. 2011, *New Philosophies of Film: Thinking Images*, Londres/Nova York: Continuum International Publishing Group.
- SMITH, M. 2006, "Film Art, Argument, and Ambiguity", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64, 1 (hivern): 33-42.
- SMUTS, A. 2009, "Film as Philosophy: in Defense of a Bold Thesis", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 67, 4 (tardor): 409-20.
- STAM, R. & BURGOYNE, R. & FLITTERMAN-LEWIS, S. 1999, *Nuevos conceptos de la teoría del cine*, Barcelona: Paidós.
- WARTENBERG, T. 2006, "Beyond Mere Illustration: How Films Can Be Philosophy", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 64, 1 (hivern): 19-32.
- WARTENBERG, T. 2009, "Film as Philosophy", en *The Routledge Companion to Film and Philosophy*, Londres/Nova York: Routledge, 549-59.
- ZUCKER, C. 1990, "Noël Carroll's *Mystifying Movies: Fads and Fallacies in Contemporary Film Theory* (Review)", *Cinémas: Journal of Film Studies*, 1, 1-2: 154-62.

*Simposi sobre El libre albedrío,
de Carlos Moya*

CARLOS J. MOYA
Universitat de València
carlos.moya@uv.es

El libre albedrío. Sinopsis

EN ESTE LIBRO nos hemos planteado varios objetivos. En primer lugar, ofrecer al lector una guía o mapa que le oriente en el complejo territorio del debate sobre el libre albedrío. En segundo lugar, abogar por una determinada concepción del libre albedrío, a saber, el libertarismo, frente a otras posibles, en especial el compatibilismo. En tercer lugar, defender la existencia del libre albedrío frente a diversos desafíos, de tipos también diversos, que la ponen en cuestión.

Nuestra investigación comienza, en el capítulo 1, con un primer análisis del concepto de libre albedrío. Caracterizamos inicialmente el libre albedrío como una capacidad de decidir o actuar con cierto grado y ciertos tipos de control sobre la decisión o la acción. Distinguimos cuatro tipos de control, que consideramos al mismo tiempo como aspectos constitutivos o condiciones necesarias del libre albedrío: la voluntariedad o control volitivo sobre la decisión o la acción, la existencia de alternativas a esa decisión o acción, o control plural, la racionalidad o control racional sobre ellas y, finalmente, su origen en el agente o control de autoría. Estas cuatro condiciones nos han servido de guía a lo largo de este estudio.

Una de las principales razones por las que valoramos el libre albedrío es el fundamento que ofrece a la responsabilidad moral. En el capítulo 2 abordamos la relación entre ambas propiedades. Según una posición tradicional, y ampliamente extendida, una persona es moralmente responsable de algo que ha hecho solo si lo ha hecho libremente. Sin embargo, aun cuando pueda sorprendernos, alguien puede llevar a cabo una acción involuntaria, y por lo tanto (si la voluntariedad es necesaria para el libre albedrío) no libre, y ser sin embargo moralmente responsable de ella. No obstante, siguiendo la tradición, aceptamos la existencia de relaciones profundas entre ambas propiedades. Si

distinguiamos entre responsabilidad moral intransitiva (ser un agente moralmente responsable en general) y transitiva (ser moralmente responsable de alguna cosa, en particular una acción), sostenemos que poseer esa capacidad que es el libre albedrío es necesario para la responsabilidad moral en ambos sentidos. Sin embargo, *ejercer* dicha capacidad al realizar una acción (llevarla a cabo libremente) *no es necesario* (aunque pueda ser suficiente) para ser moralmente responsable de esa acción (es decir, para la responsabilidad moral transitiva). En conexión con esto, es digno de notar que atribuimos también responsabilidad a las personas por ítems que no son acciones ni están bajo el control de su voluntad, como creencias, actitudes, rasgos de carácter e incluso ciertos sucesos. Para tratar de dar cuenta de estos hechos, hemos distinguido, con Gary Watson, dos facetas o aspectos de la responsabilidad: la responsabilidad como autoexpresión, o atribuibilidad, y la responsabilidad como imputabilidad, así como, en relación con ello, dos concepciones de la responsabilidad moral, el atributivismo y el volicionismo, ambas con destacados partidarios en la actualidad.

En el capítulo 3 nos ocupamos de las relaciones entre el determinismo y el libre albedrío. El determinismo ha sido tradicionalmente considerado como incompatible con la existencia del libre albedrío. Esta incompatibilidad es la tesis central del hoy llamado “incompatibilismo”. Hasta bien entrada la modernidad, el incompatibilismo se da por supuesto como algo obvio, de modo que los filósofos se dividen entre partidarios de la libertad, hoy llamados “libertaristas”, y partidarios de la necesidad, conocidos hoy como “deterministas estrictos”. A partir de la obra de pensadores como Hobbes y Hume, sin embargo, aparece con claridad en la escena intelectual el compatibilismo, para el cual no hay realmente incompatibilidad entre determinismo y libre albedrío. Podemos entender mejor estas doctrinas desde la distinción que hemos establecido entre cuatro condiciones necesarias del libre albedrío. Los incompatibilistas acentúan especialmente el control plural y el control de autoría u origen, que consideran incompatibles con el determinismo, mientras que los compatibilistas acentúan el control volitivo y, sobre todo, el control racional sobre la decisión y la acción, como condiciones que parecen conciliables con el determinismo. Contra los incompatibilistas, los compatibilistas sostienen que el indeterminismo socava el control racional sobre la decisión y la acción. En relación con el control plural y el control de autoría, un compatibilista puede sostener, o bien que esas condiciones, adecuadamente interpretadas, son a fin de cuentas compatibles con el determinismo, o bien que no son realmente necesarias para el libre albedrío y/o la responsabilidad moral. Con respecto al control racional, una tarea central para un libertarista consiste en mostrar que es una condición cuya satisfacción puede darse en el marco del indeterminismo. A esta tesis

dedicamos el capítulo 5. Como libertaristas, juzgamos el libre albedrío incompatible con el determinismo. Hemos presentado dos importantes argumentos actuales en favor de esa incompatibilidad, el Argumento de la Manipulación y el Argumento del Zigoto.

En el capítulo 4 nos ocupamos de la relación entre las posibilidades alternativas y el libre albedrío. Si tener posibilidades alternativas no es necesario para decidir y actuar libremente, ello favorece el compatibilismo, ya que, en ese caso, aun cuando el determinismo excluya las posibilidades alternativas, no por ello excluye el libre albedrío. Y algo semejante cabe decir de la responsabilidad moral. El principal argumento contra la necesidad de alternativas para la responsabilidad moral y, derivadamente, para el ejercicio del libre albedrío, descansa en los llamados “casos Frankfurt”. El éxito de un caso Frankfurt requiere, en primer lugar, que el agente sea moralmente responsable de su decisión (o acción); en segundo lugar, que carezca de posibilidades alternativas; y, en tercer lugar, que su decisión se deba a su propia deliberación y razones, y no a aquello que le priva de alternativas. En nuestra argumentación, hemos tratado de mostrar que ningún caso Frankfurt conocido hasta ahora satisface estas tres condiciones.

En el capítulo 5 damos un paso más en nuestra defensa del libertarismo, a través de una discusión de diversas versiones del llamado “Argumento de la Suerte” o “del Azar”, esgrimido normalmente por los compatibilistas, y según el cual el indeterminismo, y en particular la indeterminación causal, convierte nuestras decisiones en actos azarosos y arbitrarios, que no controlamos y que, por ello, no son libres. Distinguimos tres versiones del Argumento de la Suerte: el argumento de la Explicación, el argumento del Retorno al Pasado y el argumento de la Asimilación. Según este último, las decisiones causalmente indeterminadas son perfectamente asimilables a sucesos puramente aleatorios. Frente a este argumento, sostenemos que hay diferencias profundas entre decisiones y sucesos aleatorios. Según el argumento del Retorno al Pasado, el carácter puramente azaroso de una decisión causalmente indeterminada se muestra si imaginamos un gran número de repeticiones del proceso por el que el agente la tomó inicialmente. Siguiendo la crítica de este argumento llevada a cabo por Lara Buchak, mantenemos que esta versión del Argumento de la Suerte comete una petición de principio, asumiendo implícitamente aquello que pretende probar. Finalmente, según el argumento de la Explicación, un libertarista, para quien una elección libre está causalmente indeterminada, no puede explicar contrastivamente que un agente elija hacer *A en lugar de B*. Para hacer frente a este argumento, distinguimos dos concepciones de la deliberación y la decisión. En una de ellas, deliberar consistiría en *sopesar* nuestras razones y detectar el peso que tendrían para nosotros previamente a la elección. De acuerdo con

la otra, deliberar consistiría en *asignar* peso a las razones que tenemos para hacer una cosa u otra; decidir hacer A consistiría en asignar definitivamente mayor peso a las razones que avalan esa acción. Sobre esta base, sostenemos que el libertarista puede ofrecer una explicación contrastiva de la decisión. En segundo lugar, argüimos que, en todo caso, una explicación no contrastiva está al alcance del libertarista y puede bastar para justificar la racionalidad y el carácter no azaroso de la decisión. Finalmente, sobre la base de un importante artículo de Mirja Pérez de Calleja, defendemos que el problema de la suerte no solo afecta a los libertaristas, sino también a los compatibilistas. Y sostenemos, además, que dicho problema es incluso mayor para estos que para los propios libertaristas.

Además de las objeciones conceptuales anteriores, basadas en los efectos que el determinismo y el indeterminismo tendrían sobre el libre albedrío, hemos asistido recientemente al surgimiento de objeciones basadas en experimentos y estudios empíricos. A ellas dedicamos el capítulo 6. Según un grupo de experimentos, las razones por las que creemos decidir y actuar no son las explicaciones verdaderas de nuestras decisiones y acciones, sino meras racionalizaciones *post facto*. En el marco conceptual que trazamos en este libro, el desconocimiento de las verdaderas razones de nuestras decisiones y acciones afecta negativamente a nuestro control racional, y tal vez a nuestro control de autoría sobre ellas, y por ello a nuestro libre albedrío. Ofrecemos varias respuestas a este primer ataque a la existencia del libre albedrío. Un segundo grupo de experimentos favorece el llamado “situacionismo”, según el cual nuestras acciones están determinadas por situaciones objetivas en que nos sucede hallarnos, y sobre las que no tenemos control. Incluimos en este grupo experimentos sobre el llamado “efecto del espectador”, así como los famosos experimentos de la prisión de Stanford (Philip Zimbardo) y de la obediencia a la autoridad (Stanley Milgram). Estos experimentos ponen de manifiesto rasgos preocupantes de la naturaleza humana, pero, en lo que respecta a sus pretendidas consecuencias negativas sobre el libre albedrío, son un claro *non sequitur*. Finalmente, atendemos a ciertos experimentos llevados a cabo en el campo de la neurociencia y la neuropsicología, según los cuales las causas de nuestras acciones no serían fenómenos o actos mentales conscientes, como nuestras razones, intenciones o decisiones, sino sucesos físicos en nuestros cerebros, que desconocemos y sobre los que no tenemos control, lo que haría del libre albedrío una mera ilusión. Tomando como referencia el influyente experimento de Libet, nuestra respuesta a este ataque general al libre albedrío es múltiple. En primer lugar, argüimos, el experimento presenta problemas de coherencia interna. En segundo lugar, descansa en un razonamiento inductivo con una base claramente insuficiente. En tercer lugar, parece asumir un problemático dualismo sobre los seres hu-

manos. En cuarto lugar, al borrar la distinción entre movimientos corporales simples y acciones complejas, traza una visión fuertemente distorsionada de la acción intencional humana. Finalmente, sostenemos que la hipótesis de la eficacia de las intenciones conscientes en nuestro comportamiento permite explicaciones de fenómenos ordinarios mucho mejores que la hipótesis opuesta, que defiende Libet.

En el capítulo 7 presentamos y discutimos argumentos conceptuales contra la posibilidad y, por tanto, contra la realidad del libre albedrío, entendido en términos libertaristas. Examinamos argumentos esgrimidos por Friedrich Nietzsche, Galen Strawson y Saul Smilansky. Los argumentos se centran en una condición necesaria del libre albedrío y de la responsabilidad moral, la condición de autoría u origen, y tratan de mostrar que es imposible de satisfacer. Según estos argumentos, el libre albedrío es imposible porque requiere algo imposible, a saber, ser creador o causa de sí mismo. Esta es, a nuestro juicio, una estipulación injustificada sobre el concepto de libre albedrío, que no tenemos por qué aceptar. Aunque, como hemos defendido, nuestro concepto ordinario de libre albedrío contiene una condición de autoría, no involucra una interpretación de esta condición tan extrema que la haga incoherente. En relación con el modo particular en que Strawson desarrolla el argumento general, sostenemos que un supuesto central en el que se basa, a saber, que, para decidir y actuar libremente, y ser moralmente responsables de nuestras decisiones y acciones, es necesario haber elegido las razones y criterios por los que decidimos y actuamos y, en último término, haber elegido ser como somos y los criterios con los que elegimos ser como somos, es simplemente falso.

Desarrollamos y justificamos con más detalle esta última afirmación en el capítulo 8. En él exponemos una versión propia del libertarismo. Defendemos que las condiciones necesarias del libre albedrío, algunas de las cuales entran en conflicto con el determinismo, pueden ser satisfechas en un marco indeterminista. El tono de este capítulo es predominantemente constructivo, y contrasta con el tono más polémico de los capítulos anteriores. Sostenemos en él que un tipo de indeterminismo que hemos denominado “de base”, que halla su expresión primaria en la indeterminación de los fenómenos cuánticos y en el carácter indeterminista de las leyes físicas más básicas, constituye el trasfondo que permite la existencia de posibilidades alternativas en general, pero que, como tal, no resuelve la preocupación sobre el control racional de elecciones causalmente indeterminadas, como han de serlo, según el libertarista, para ser libres. Esa es la preocupación que se manifiesta con claridad en el Argumento de la Suerte. La respuesta que damos a esta preocupación incluye la apelación a un segundo tipo de indeterminismo, que denominamos “de cima” y que opera en el marco de instituciones y sistemas regidos por normas. Inspirándonos en un tema central

de Wittgenstein, sostenemos que es constitutiva de cualquier actividad que se desarrolle en el marco de un sistema normativo la distinción entre formas correctas e incorrectas de actuar, y con ello la noción de posibilidades alternativas. Así, la actividad humana en el seno de tales sistemas normativos, el más fundamental de los cuales es el lenguaje, genera posibilidades alternativas de acción. Distinguimos varias fuentes de tales posibilidades, como la participación de un ser humano en diversos sistemas normativos, con exigencias en conflicto, y la tensión entre su “segunda naturaleza” como participante en tales sistemas y las necesidades y motivos procedentes de su naturaleza “primera” como organismo biológico. Sin embargo, con independencia de tales tensiones y conflictos, una norma o principio de actuación no fija por sí mismo un solo modo correcto de actuar en diversas situaciones. La diferencia más importante entre las alternativas generadas en el indeterminismo de base y en el indeterminismo de cima consiste en que, en este último, las alternativas conllevan razones para elegirlas. Por ello, la elección entre ellas está abierta al control racional por parte de los agentes. Indeterminismo y control racional de la decisión son así conciliables. Estas consideraciones complementan y respaldan las respuestas que hemos ofrecido al Argumento de la Suerte en el capítulo 5.

La existencia del libre albedrío, no solo entendido en términos libertaristas, sino también compatibilistas, requiere la eficacia de nuestras razones, intenciones y decisiones en nuestro comportamiento, es decir, la llamada “causalidad mental”. Si nuestras acciones tienen como causas, no razones, intenciones o decisiones, sino fenómenos neurológicos de los que no somos conscientes y sobre los que no tenemos control, como defienden en la actualidad Libet, Wegner y toda una legión de neurocientíficos y neuropsicólogos, no es posible satisfacer ninguna de las condiciones necesarias del libre albedrío. Por ello una defensa de la realidad del libre albedrío ha de incluir una defensa de la causalidad mental. En este capítulo final completamos, en un tono positivo, la defensa de la causalidad mental que llevamos a cabo en el capítulo 6 al responder a las supuestas consecuencias del experimento de Libet. Tomando como ejemplo una actividad normativa, como es aprender a tocar un instrumento musical, hemos tratado de mostrar cómo propiedades mentales como el significado, en este caso el significado de los signos musicales, a saber, los sonidos que tales signos representan, pueden establecer y reforzar redes y conexiones neuronales y ejercer así influencia causal “descendente” sobre la configuración de nuestro cerebro. Consideraciones similares pueden aplicarse al significado de los signos lingüísticos y al contenido de nuestras creencias, deseos, intenciones y decisiones. La realidad de la causalidad mental, que aquí defendemos, fundamenta la posibilidad y la realidad de las condiciones del libre albedrío, a saber, el control volitivo, plural, racional y de autoría u origen. De este modo defende-

mos también la existencia de una relación de influencia recíproca entre nuestra naturaleza racional, o “segunda naturaleza”, como la hemos llamado siguiendo a John McDowell, derivada de nuestra participación en sistemas normativos, y nuestra naturaleza primera como organismos físico-biológicos, así como entre el indeterminismo de cima y el indeterminismo de base.

Finalmente, como parte de la defensa del libertarismo en este capítulo final, desarrollamos y completamos una interpretación de la condición de autoría genuina u origen, necesaria para el libre albedrío, que iniciamos en el capítulo 7 en respuesta a Nietzsche, Smilansky y, sobre todo, a Galen Strawson. Tomando como objeto de reflexión un ejemplo palmario de autoría, a saber, la de Isaac Newton con respecto a su monumental obra *Principios matemáticos de filosofía natural*, argüimos que la participación de los seres humanos en sistemas normativos no contradice su carácter de autores de sus acciones, sino que, en muchos casos, lo hace posible. Dicha participación no nos proporciona únicamente criterios para actuar, sino también recursos para modificar, abandonar o sustituir esos criterios por otros, de modo que podemos llegar a formar una vida mental que sea genuinamente nuestra y nos permita ser autores de nuestras acciones y actitudes. Frente a Strawson, las creencias y juicios sobre el universo físico que Newton plasma en su obra están bajo su control, y le pueden ser atribuidas, no porque hayan sido objeto de una elección, y hayan estado así sometidas a su control volitivo, sino por haber ejercido un tipo de control no basado en la voluntad, sino en una actitud de respeto y apertura a la verdad y la razón. Esto no significa que la voluntad no tenga ningún papel en la generación de su obra, sino que su papel no es la elección directa de juicios o creencias. Y, desde luego, muchas de las acciones que condujeron a la elaboración de los *Principios* estuvieron bajo el control volitivo de Newton. Aplicar estas reflexiones a las acciones humanas y a sus resultados, por modestos que sean en comparación con la obra de Newton, constituye un paso importante en la defensa de nuestro carácter de autores genuinos de nuestras acciones y, con ello, de la realidad del libre albedrío.

MIRJA PÉREZ DE CALLEJA
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México

Sobre la respuesta de Carlos Moya al Argumento de la Suerte

Resumen: Esta nota crítica se centra en el argumento de Carlos Moya (2017, 168-70) a favor de la conclusión de que el Argumento de la Suerte representa en realidad un problema mayor para los compatibilistas que para los libertaristas. La Sección 1 introduce brevemente el Argumento de la Suerte. La Sección 2 discute la distinción de Moya entre dos concepciones de deliberación práctica, y propone una manera alternativa a la de Moya de entender la crítica al libertarismo que se basa en la condición de que cualquier decisión libre debe tener una explicación contrastiva. Finalmente, la Sección 3 resume la respuesta libertarista de Moya al Argumento de la Suerte, y sugiere un modelo alternativo de determinismo que Moya podría considerar para completar su argumento.

Abstract: This review focuses on Carlos Moya's (2017, 168-70) argument for the conclusion that the Argument from Luck actually represents a greater problem for compatibilism than for libertarianism. Section 1 briefly introduces the Argument from Luck. Section 2 discusses Moya's distinction between two conceptions of practical deliberation, and suggests a justification that Moya does not consider for the condition that any free decision must have a contrastive explanation. Finally, Section 3 summarizes Moya's libertarian response to the Argument from Luck, and suggests an alternative model of determinism that Moya might consider to complete his argument.

Palabras clave: libre albedrío, Argumento de la Suerte, libertarismo, compatibilismo, explicación contrastiva, determinismo.

Keywords: free will, Argument from Luck, libertarianism compatibilism, contrastive explanation, determinism.

EN EL CAPÍTULO 5 de su rico e iluminador ensayo *El libre albedrío: un estudio filosófico*, Carlos Moya desarrolla un argumento a favor de la conclusión de que el Argumento de la Suerte, normalmente considerado un problema para libertaristas, representa en realidad un problema mayor para los compatibilistas que para los libertaristas (MOYA 2017, 168-70). Esta nota crítica se centra en dos ideas que Moya desarrolla en el curso de este capítulo, que considero especialmente interesantes y fértiles: su distinción entre dos concepciones de deliberación práctica, que discuto en la Sección 2, y su respuesta libertarista al Argumento de la Suerte, de la que trata la Sección 3. Discuto estas ideas tras introducir brevemente el Argumento de la Suerte en la Sección 1.

I. EL ARGUMENTO DE LA SUERTE CONTRA EL LIBERTARISMO

Para explicar el Argumento de la Suerte, Moya (2017, 145-6) introduce el ejemplo de un juez encargado de un caso de corrupción política, que debe elegir entre dictar prisión preventiva para uno de los políticos investigados, o dejarlo en libertad con ciertas medidas cautelares. El juez decide, en pleno uso de sus facultades, tras haber reflexionado con calma sobre el asunto, y libre de presiones externas, dejar al acusado en libertad. Esta decisión cumple las condiciones libertaristas para la libertad de decisión, y en particular la condición de indeterminismo que postulan los libertaristas (a diferencia de los compatibilistas): el pasado hasta un momento antes de la decisión, junto con las leyes naturales, es compatible tanto con la decisión que el juez actualmente toma un momento después (dejar al acusado en libertad), como con la decisión, en ese momento, de dictar prisión preventiva. Esta condición de indeterminismo implica que, en el momento en que el juez decide dejar al acusado en libertad, podría haber decidido dictar prisión preventiva, tras deliberar exactamente como lo hace, con los poderes, capacidades, carácter moral, razones internas y motivos que tiene, y estando exactamente en el mismo estado mental en que está cuando decide dejarlo en libertad (146).

El problema es que, dado que nada en el pasado (y más concretamente nada concerniente al juez o a su modo de deliberar) explica por qué el juez elige una opción *en lugar de* la otra, parece una mera cuestión de azar (y de buena o mala suerte para el juez, dependiendo de si toma la decisión correcta) que, en el momento de decidir, el juez elija dejar al acusado en libertad *en lugar de elegir enviarlo a prisión* (146). En otras palabras, no existe una explicación contrastiva del hecho de que el agente elija la opción que elige en lugar de la otra opción que podría haber elegido (146-7), ya que, “por hipótesis, exactamente los mismos hechos que precedieron inmediatamente la decisión que el agente

tomó habrían precedido la decisión contraria si el agente la hubiera tomado. Por ello, si la explicación contrastiva es necesaria para la responsabilidad moral por una decisión, la concepción libertarista de la decisión es incapaz de dar cuenta de dicha responsabilidad moral” (148).

Así pues, parece que el libertarista tiene un problema que el compatibilista no tiene. Al no postular una condición de indeterminismo para la libertad de decisión, el compatibilismo es coherente con la existencia de explicaciones contrastivas de las decisiones libres. “Puesto que, si el determinismo es verdadero, el pasado y las leyes implicaron lógicamente la decisión que el agente tomó, si hubiera tomado una decisión distinta, el pasado habría sido distinto, y el hecho de que el pasado fue como fue, y no de otro modo, explica que el agente tomara la decisión que tomó y no otra distinta” (148).

2. DOS CONCEPCIONES DE LA DELIBERACIÓN PRÁCTICA

Moya sugiere que el Argumento de la Suerte “asume implícitamente una interpretación cuasi literal del discurso sobre el peso o la fuerza de las razones” (163) similar a la de Hobbes (1651/1980). Moya (163) señala que esta concepción de las razones enlaza de modo natural con una determinada concepción de la deliberación, que atribuye a Levy (2007, 234). Según este modelo, “[d]eliberar consistiría, fundamentalmente, en medir y comparar el peso que las razones tienen para nosotros. Deliberar sería así *sopesar* razones. Y la decisión racional sería la que está avalada por la razón de mayor peso” (163, cursiva en el original). Pero, tal como señala Moya (164), esta concepción de la deliberación se apoya en el dudoso supuesto de que las razones tienen ya un determinado peso o fuerza para el agente antes de que este empiece a deliberar, y que el agente se limita a *descubrir*, reflexionando, el peso relativo de sus diferentes razones internas, con el fin de elegir la opción que esté apoyada por razones de más peso. Frente a este modelo de la deliberación como un *sopesar* de razones, Moya favorece una concepción de la deliberación como “un proceso consistente en *asignar peso* a las razones, más que en registrar o medir el peso que ya poseen” (164, cursiva en el original). (Moya atribuye esta concepción alternativa de la deliberación a Robert Nozick (1981, 294), e incluye entre sus defensores a John Searle (2001), Patricia Greenspan (2012), David Wiggins (1978) y Robert Kane (1996).) Las razones de Moya para preferir esta concepción de la deliberación tienen que ver con un cierto tipo de decisiones, que Moya llama “elecciones escindidas”.

Moya define una *elección escindida* como una “elección entre alternativas (mentir o decir la verdad, por ejemplo) respaldadas por razones de tipos

distintos (digamos, razones de interés propio y razones morales) y con distinto valor moral” (162) que inclinan en direcciones opuestas con similar fuerza (165). A estas elecciones las caracteriza el hecho de que el agente se halla *dividido* entre varias opciones que ejemplifican diferentes objetivos y valores, y que están respaldadas por razones que son inconmensurables entre sí. En esto, las elecciones escindidas se distinguen de los casos Buridan, en que el agente no se halla *escindido*, pues se encuentra indiferente ante varias opciones que realizan igualmente bien un solo valor u objetivo (162). (El asno del ejemplo que originariamente usó Buridan para ilustrar estos casos se hallaba exactamente a la misma distancia de dos pilas de heno igualmente apetitosas, incapaz de decidir en qué dirección caminar.)

En casos Buridan, las razones que el agente reconoce para elegir diferentes opciones son del mismo tipo y, desde la perspectiva del agente, justifican igualmente bien las elecciones que respectivamente apoyan (161). Por lo tanto, según Moya, en estos casos es “perfectamente razonable” (161) y “racional” (165) elegir una opción arbitrariamente, por ejemplo lanzando una moneda al aire. (Lo irracional sería no elegir ninguna opción, como hizo el asno de Buridan, que murió de inanición.)

Moya (165) sugiere que el Argumento de la Suerte se basa en una concepción de la deliberación como un proceso de medir el peso pre-establecido de las razones, concepción que, según Moya, trata las elecciones escindidas como si fueran elecciones Buridan. El modelo de la deliberación como un sopesar de razones asume que, dado el punto de vista del sujeto, cada razón, sea del tipo que sea (moral, prudencial, etc.), tiene un peso determinado; y esto equivale a establecer una medida común para calibrar razones de distintos tipos, haciendo que todas las razones se traten como razones conmensurables entre sí (165). Si a razones de diferentes tipos se les pudiesen siempre asignar pesos relativos, asignando a cada razón un peso relativo respecto a cualquier otra, entonces una elección escindida sería esencialmente un caso Buridan, en que no hay una sola opción respaldada por razones de más peso que las que respaldan las opciones alternativas, sino varias opciones respaldadas por razones de igual peso. Si esta fuera realmente la situación, entonces sería razonable y responsable, en casos escindidos, elegir una opción al azar lanzando una moneda al aire (165).

Sin embargo, dice Moya (162, 165), no es razonable ni responsable, sino “frívolo, arbitrario e irracional (o a-racional)” (162) elegir lanzando una moneda al aire entre mentir y decir la verdad, o entre dictar arresto preventivo y dejar a un acusado en libertad. En casos escindidos, elegir una opción lanzando una moneda sería “una frivolidad seguramente incompatible con la condición del agente moralmente responsable” (162), puesto que, en estos casos, las razones que el agente reconoce como justificaciones para elegir diferentes opciones no

son del mismo tipo (162, 165). Así, el modelo de la deliberación como un sopesar de razones no puede sino concebir las elecciones escindidas como *arbitrarias* y *a-rationales* (165), “dado que, por hipótesis, el peso es el mismo en casos de elección escindida, pero al mismo tiempo se trata de razones dispares en su contenido” (165).

Por tanto, si bien el modelo de la deliberación práctica como un proceso de sopesar razones se aplica sin problemas a casos Buridan, no parece un modelo adecuado para elecciones escindidas (165). En casos en que el peso relativo de cada razón no es determinable partiendo de hechos sobre el agente, porque las razones, al ser de distintos tipos, son inconmensurables, el agente tiene que decidir qué peso relativo otorgar a las diferentes consideraciones (165-6).

Moya recomienda al libertarista adoptar, al menos para casos de elección escindida, el modelo de la deliberación práctica como un proceso de *asignar* pesos relativos a diferentes razones, y no de medir o descubrir los pesos relativos de las diferentes razones (165). Esta concepción subraya la inconmensurabilidad de diferentes tipos de razones en casos escindidos, y por tanto el hecho de que “no hay posibilidad de sopesarlas, sino que hemos de asignarles peso” (165), privilegiando así, allí y entonces, las razones de tipo moral sobre las de tipo prudencial, por ejemplo (165-6). En casos de elección escindida, decidir *es* asignar definitivamente, allí y entonces, más peso a las razones que apoyan esa opción que a las razones inconmensurables que apoyan opciones contrarias (166). Según Moya (166), esta identificación de la decisión con la asignación definitiva de peso a ciertas razones restablece el vínculo entre razones y decisión que el Argumento de la Suerte ponía en duda en el caso de decisiones escindidas que satisfacen las condiciones libertaristas de indeterminismo.

Moya (166-7) reconoce que identificar una elección escindida con una asignación de peso a razones no implica que haya, ni ayuda a encontrar, una explicación contrastiva de las elecciones escindidas. Por tanto, esta concepción de las elecciones escindidas no constituye una respuesta al Argumento de la Suerte (166). Sin embargo, dice Moya, postular en este contexto que toda elección libre tiene una explicación contrastiva parece prejuzgar la cuestión en contra del libertarista (167). En palabras de otro artículo donde Moya desarrolla este argumento, “si lo que el crítico está realmente demandando cuando requiere explicaciones contrastivas como condición de la racionalidad de la elección son *condiciones causalmente suficientes* de la elección, está claramente prejuzgando la cuestión en contra del libertarista; pues está dando por supuesto que solamente las decisiones causalmente determinadas pueden ser racionales” (MOYA 2015, 87, cursiva en el original).

Considero muy atractiva la concepción de Moya de la deliberación práctica, y encuentro convincente su argumento de que este modelo es el más

adecuado para casos escindidos. Este modelo captura el hecho de que decidir cuando uno está escindido involucra un acto fundamental e irreducible de comprometerse a una asignación de peso a razones. Pero pienso que la discusión de Moya sería más completa si considerara la siguiente manera de entender la exigencia de explicaciones contrastivas de quien usa el Argumento de la Suerte contra el libertarista. Lo que el crítico está demandando cuando requiere explicaciones contrastivas es que se cumpla la siguiente condición, cuya satisfacción es compatible con el hecho de que la decisión no esté determinada por sus antecedentes causales. Para que una decisión (incluso si es escindida) sea libre, debe haber un factor diferencial mental en las causas próximas de la decisión que explique por qué el agente elige la opción que elige en lugar de otra, apelando al modo en que alguna razón interna o motivación aparece ante el agente cuando este está a punto de decidirse. Esta condición es compatible con situaciones en que el agente está dividido entre opciones igualmente atractivas de valores inconmensurables, ya que uno puede estar escindido pero a la vez no ser psicológicamente capaz de decidir algo distinto sin antes considerar algún hecho con mayor detenimiento, o recordar con vividez algo que uno no tenía presente, o algo por el estilo. Y, si estar escindido entre opciones igualmente atractivas de valores inconmensurables es compatible con afirmar un juicio reflexivo sobre qué opción es la mejor, un juicio tal es un factor diferencial incluso más claramente apropiado para eliminar la suerte del agente sobre qué opción elige cuando se encuentra escindido —claramente apropiada, desde la perspectiva del defensor de la condición de que, para que una decisión (incluso si es escindida) sea libre, debe tener una explicación contrastiva que apele a algún factor diferencial psicológico—. ¿Qué diría Moya si se entendiera así la motivación para adoptar esta condición en que se basa el Argumento de la Suerte contra el libertarismo?

3. RESPUESTA LIBERTARISTA DE MOYA AL ARGUMENTO DE LA SUERTE

La respuesta de Moya (168-70) al Argumento de la Suerte entendido como un argumento contra el libertarismo es que, si el mundo fuera determinista y todas las decisiones estuvieran causalmente determinadas, no por ello dejaría de haber elecciones escindidas, ya que el determinismo no implica que una persona no pueda estar internamente escindida entre diferentes razones; y estas decisiones, a pesar de estar determinadas, serían una cuestión de azar y suerte (169). Una decisión escindida en un mundo determinista es, como todo lo demás, cuestión de necesidad causal (168), ya que está causalmente determinada por factores antecedentes, que figuran en explicaciones contrasti-

vas de la decisión (169). Pero las explicaciones contrastivas de estas decisiones escindidas determinadas, al no poder deberse a razones del agente (que, por hipótesis, inclinan con similar fuerza en direcciones opuestas), deben de hallarse “en algún factor distinto de las razones del agente, tal vez en algún suceso o estado neurológico o psicológico más allá de su conciencia” (169). Y factores diferenciales a-rationales de este tipo, que no están bajo el control del agente sino que son cuestión de suerte para él, son incluso más hostiles al control racional que la ausencia de factores diferenciales para decisiones de distintos contenidos (169). (Mark Balaguer (2010) defiende un argumento contra el compatibilismo con paralelismos a este, aunque desde una perspectiva significativamente diferente, y sin entender su argumento como una versión del Argumento de la Suerte.)

Así, Moya (170) concluye que el hecho de que el determinismo implique factores diferenciales a-rationales para elecciones escindidas de contenidos opuestos hace de un mundo determinista un lugar más hostil para el control racional sobre decisiones escindidas que un mundo indeterminista en que se cumplen las condiciones libertaristas para la libertad de decisión. Al menos si el mundo es indeterminista de un modo que cumple las condiciones libertaristas, y las elecciones escindidas son asignaciones definitivas de peso a ciertas razones *allí y entonces* por el agente, no hay factores a-rationales que ocultamente hagan que el agente elija la opción que elige en lugar de otra (170).

Estoy de acuerdo con Moya en la importancia de subrayar que no toda explicación contrastiva en términos de eventos mentales y agenciales implica un mayor control racional del agente sobre su decisión. Pero, tal y como he sugerido en la discusión sobre diferentes concepciones de la deliberación práctica, quizás Moya debería considerar en este punto una teoría según la cual hay libertad de decisión sobre elecciones escindidas solo si hay un factor diferencial en las causas mentales de cada elección psicológicamente posible, no a-razional, sino ligado a razones y motivaciones aceptadas por el agente. La manera en que diferentes razones y motivaciones se le presentan al agente podría proveer distintos factores diferenciales apropiados para eliminar la suerte del agente sobre el hecho de elegir una opción en lugar de otra. Y quizás procesos inconscientes dependientes de razones conscientes podrían también constituir factores diferenciales apropiados. Finalmente, si las elecciones escindidas son compatibles con afirmar un juicio sobre qué opción es la mejor, un juicio tal sería todavía mejor candidato a factor diferencial apropiado para constituir una condición necesaria para la libertad de decisión en casos escindidos.

Por otro lado, pienso que el argumento de Moya sería más completo si considerara también un modelo de determinismo según el cual la diferencia en el pasado que explica contrastivamente las decisiones escindidas y de tipo

Buridan es una diferencia microfísica en las cadenas de eventos frágiles que constituyen los realizadores de la decisión, en la que no superviene ninguna diferencia neuronal (ni, por tanto, psicológica). En este modelo, el determinismo no implica que haya un factor diferencial a-racional en las causas inmediatas de cada decisión escindida que explica por qué el agente elige la opción que elige en lugar de otra.

Así, en este modelo, el determinismo no implica que siempre haya explicaciones contrastivas de las decisiones en términos de su contenido: si descubriésemos que el mundo es determinista o indeterminista, esto no tendría implicaciones relativas a las explicaciones contrastivas de nuestras decisiones con respecto a decisiones alternativas de contenidos opuestos. En particular, según este modelo, no es cierto que si el determinismo es verdadero hay factores diferenciales ocultos en todas las transacciones causales en que no hay factores diferenciales conocidos. Si este modelo de determinismo es correcto, el determinismo no es más hostil a la libertad de decisión en casos escindidos que un indeterminismo como el que exigen los libertaristas, al menos no por las razones que Moya ofrece.

BIBLIOGRAFÍA

- BALAGUER, M. 2010, *Free Will as an Open Scientific Problem*, Cambridge, MA: MIT Press.
- GREENSPAN, P. 2012, “Free Will and Rational Coherency”, *Philosophical Issues*, 22 (*Action Theory*): 185-200.
- HOBBS, T. 1651/1980, *Leviatán*, C. MOYA y A. ESCOHOTADO (ed.), Madrid: Editora Nacional.
- KANE, R. 1996, *The Significance of Free Will*, Nueva York: Oxford University Press.
- LEVY, N. 2007, *Neuroethics: Challenges for the 21st Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MOYA, C. 2017, *El libre albedrío: un estudio filosófico*,
- MOYA, C. 2015, “Libertad, Determinismo y Responsabilidad Moral”, en J. L. PRADES (ed.), *Cuestiones de Metafísica*, Madrid: Tecnos.
- NOZICK, R. 1981, *Philosophical Explanations*, Oxford: Clarendon Press.
- SEARLE, J. 2001, *Rationality in Action*, Cambridge, MA: MIT Press.
- WIGGINS, D. 1978, “Deliberation and Practical Reason”, en J. RAZ (ed.), *Practical Reasoning*, Oxford: Oxford University Press.

CARLOS G. PATARROYO G.
Programa de Filosofía / Universidad del Rosario
carlosg.patarroyo@urosario.edu.co

Sobre las alternativas robustas contextuales

Resumen: En su libro *El libre albedrío: un estudio filosófico* Carlos Moya presenta una objeción a los contraejemplos tipo-Frankfurt según la cual lo que hace que una alternativa sea robusta o no es el contexto en el que se encuentra el agente; así, alternativas que, en principio, no se verían como robustas y eximentes, pueden llegar a serlo en circunstancias especiales y los contraejemplos tipo-Frankfurt presentan, justamente, este tipo de circunstancias. En este escrito presento tres objeciones al brillante argumento de Moya. En primer lugar, defiendo que no es claro que la alternativa que él considera robusta esté cumpliendo el papel de soportar, al menos en parte, la atribución de culpa del agente. En segundo lugar, retomo la respuesta que Moya ha dado a una crítica de Pereboom quien lo acusa de presuponer en el seno de su argumento al principio de posibilidades alternativas y, por ende, de caer en una petición de principio. Defiendo que la respuesta que ha dado Moya no le permite eludir la crítica de Pereboom. Finalmente, ofrezco una consideración acerca de cómo podría desarticularse la propuesta de Moya si se logra presentar un contraejemplo tipo-Frankfurt de corte determinista.

Abstract: In his book *El libre albedrío: un estudio filosófico* Carlos Moya presents an argument against Frankfurt-Style cases according to which what makes an alternative robust and exempting is a matter of the context in which the agent finds himself; thus, alternatives that don't seem to be robust can become robust and exempting in certain special circumstances, and Frankfurt scenarios present just such circumstances. In this paper I offer three objections to Moya's brilliant argument. First, I defend that it is not clear that the alternative Moya finds in such cases is doing the work of grounding, at least partially, the attribution of blame to the agent. Secondly, I examine a reply Moya gives to a critique made by Pereboom according to which Moya's argument presupposes the principle of alternative possibilities and thus begs the question against the compatibilist. I defend that Moya's response is

insufficient to elude Pereboom critique. Finally, I defend that Moya's strategy can be disarticulated if a deterministic Frankfurt-case can be presented.

Palabras clave: Alternativas robustas, contexto, contraejemplos tipo-Frankfurt, Principio de posibilidades alternativas, determinismo.

Keywords: Robust alternatives, context, Frankfurt-style cases, Principle of alternative possibilities, determinism.

EL LIBRO *El libre albedrío: un estudio filosófico* (2017) de Carlos J. Moya es, hasta donde tengo conocimiento, el primer libro que hace un tratamiento sistemático del debate de corte anglosajón acerca del libre albedrío de los últimos cincuenta años y que es escrito en español. Por supuesto, en español contamos con las traducciones de libros como *Elbow Room* de Daniel Dennett (traducido como *La libertad de acción*) y *Freedom Evolves* (traducido como *La evolución de la libertad*), y un puñado de libros que ofrecen puntadas sobre el debate desde perspectivas muy particulares, como es el caso de *Cerebro, subjetividad y libre albedrío* (2017) compilado por José Luis Díaz Gómez, Magda Giordano y Roberto E. Mercadillo, que examina el debate desde el punto de vista de la neuroética. El de Moya, en cambio, es una obra que trata sistemáticamente los principales argumentos compatibilistas e incompatibilistas, los desafíos conceptuales al libre albedrío y la relación de este con la responsabilidad moral, dando un panorama amplio que recoge un sinnúmero de argumentos que se han dado, desde los distintos bandos del debate, en las últimas cinco décadas y que lo ha hecho directamente en español (recordemos que Moya ya antes ha escrito un valioso libro sobre el libre albedrío y la responsabilidad moral en inglés: *Moral Responsibility: The Ways of Scepticism*, 2006). Alabo entonces la aparición de este libro, lo comprensivo de su tema de estudio, la claridad y amenidad con la que se presentan los diferentes temas y, por supuesto, su tinte propositivo, pues lejos de quedarse en la presentación de un debate, aporta posiciones personales innovadoras y sugestivas que avivan la discusión.

Es precisamente en una de estas propuestas en la que deseo centrarme. En el capítulo 4 de su libro, dedicado a la discusión de los contraejemplos tipo-Frankfurt y su relación con las posibilidades alternativas, Moya ofrece una breve reconstrucción de los debates más importantes que han surgido desde que Frankfurt presentara sus famosos contraejemplos en 1969. Después de este recuento, presenta una crítica aguda a esta estrategia. Moya, como buen libertarista (“Soy, pues, un incompatibilista. Y, como además creo que

hay realmente libertad y responsabilidad moral, soy libertarista [...]. He aquí, pues, mi pequeña profesión de fe filosófica”, decía de sí mismo en un artículo en 2009) pretende rechazar la estrategia de Frankfurt (y de sus seguidores) con la que intentan mostrar la falsedad del Principio de Posibilidades Alternativas (PPA) al presentar unos casos, o contraejemplos, en donde un agente parece encontrarse en una situación en la que no tiene alternativas y, sin embargo, el lector lo considera moralmente responsable. Los contraejemplos originales de Frankfurt han sufrido un sinfín de variaciones a fin de ajustarlos a una cantidad igualmente numerosa de críticas. Moya toma como objetivo central un contraejemplo reciente presentado por Derk Pereboom titulado “Evasión de impuestos”, pero se puede ver que sus argumentos son extrapolables a cualquier otro caso similar.

La crítica que Moya presenta en su libro recoge lo que él mismo ya había dicho en dos publicaciones anteriores, la primera aparecida en 2011 y que fue modificada para responder a algunas críticas en 2014. Por supuesto, en el libro no logra recoger el detalle y la filigrana de las argumentaciones que sí se encuentran en los dos artículos, pero sí ofrece una explicación clara y directa de lo que es su argumento principal.

Dado el límite de extensión que tiene este texto, no puedo ofrecer una explicación detallada de los contraejemplos tipo-Frankfurt ni del ofrecido por Pereboom. Me limitaré a algunas descripciones generales. Los contraejemplos tipo Frankfurt son experimentos mentales en los que se presenta un agente a punto de decidir si realiza o no una acción. Sin saberlo, le ha sido implantado en su cerebro un mecanismo que permite a un tercero controlar sus intenciones y sus acciones. El tercero desea que el agente decida A y consecuentemente realice A, pero no desea intervenir a menos que sea absolutamente necesario. Para esto necesita de un signo que le indique si el agente va a decidir otra cosa, caso en el cual enciende el mecanismo y manipula al agente para que decida y haga A. Si el signo no se presenta, el tercero nunca activa el mecanismo, y el agente decide A y hace A. Frankfurt y sus seguidores consideran que este es un caso en el cual el agente no tiene alternativas (pase lo que pase terminará por decidir A y hacer A, bien sea porque él mismo lo hace, sin intervención ni manipulación alguna del tercero, o bien porque el tercero intervino y lo forzó a ello), y piden que enfoquemos nuestra atención en el caso en el que el agente no muestra el signo y decide y hace A por su cuenta, sin intervención del tercero ni de su mecanismo. Asumiendo que la acción A es moralmente censurable, esperan que el lector considere al agente moralmente responsable. ¿Y por qué no deberían hacerlo? Al fin y al cabo, el agente actuó por sí mismo, sin presión, intervención ni manipulación alguna. Para efectos prácticos, ya que el mecanismo en su cerebro (del cual, recordemos, él no tenía conocimiento) nunca

se activó, es como si nunca hubiese estado allí. El agente ha de ser, entonces, moralmente responsable.

La variación que hace Pereboom del contraejemplo atiende a un debate extenso acerca del signo que activa la intervención del tercero. Ha habido, por décadas, un ir y venir de argumentos acerca de qué tipo de signo debe ser este para que los contraejemplos funcionen. Me recuerda a una expresión popular acerca de dónde poner las velas “ni tan cerca que quemen al santo, ni tan lejos que no lo alumbren”, eso mismo ocurre con el signo. Si el signo es un indicador perfecto e inequívoco de que cuando se presenta el sujeto decidirá otra cosa diferente de A (cosa que solo se podría hacer si el signo determina causalmente la decisión), entonces se puede decir que la decisión del sujeto no es *suya*, sino que está determinada por procesos inconscientes y ajenos a su racionalidad; no actuaría *por sí mismo* y no sería, por ende, moralmente responsable. Si, por el contrario, el signo deja mucho margen (es decir, no se asume la determinación causal entre el signo y la decisión) y es un indicador poco seguro de qué hará el sujeto, se estarían dejando al agente alternativas y el contraejemplo no funcionaría, pues no presentaría un caso en el que el agente no tenga alternativas.

Esto no es otra cosa que la *Estrategia del dilema*, un argumento presentado por primera vez por Robert Kane (1985) y desarrollado posteriormente por David Widerker (1995) y Carl Ginet (1996). La estrategia consiste en encerrar al defensor de los contraejemplos tipo-Frankfurt en una disyuntiva o dilema, en donde cualquiera de los dos cuernos le es devastador. El primer cuerno es asumir la determinación causal del signo respecto de la decisión. En tanto que se estaría asumiendo una suerte de determinismo, el defensor de los contraejemplos no puede esperar que su opositor (el incompatibilista) asigne intuitivamente responsabilidad moral al agente, ya que él se opone a que el determinismo, la libertad y la responsabilidad moral puedan coexistir. En el otro cuerno, si no se asume la determinación causal del signo respecto de la decisión, parece que no hay razón para no decir que el agente ha tenido a la mano alternativas:

Si el signo previo determina causalmente la acción [...] no se puede esperar que el libertarista tenga la intuición de que el agente es moralmente responsable. Si la relación entre el signo previo y la acción no era causalmente determinista, entonces quedaría abierto al agente haber podido actuar de otro modo a pesar de la ocurrencia del signo previo (McKENNA & PEREBOOM 2016, 108)

Un intento de evitar este dilema se plasmó en lo que Alfred R. Mele y David Robb llamaron los “casos de bloqueo” (1998), pero el mismo Moya se encargó, creo yo, de enterrar de manera definitiva este intento en un ar-

título escrito en 2003. Así que los contraejemplos han seguido enfrentando a la objeción del dilema y la atención se ha centrado, no en no dar al agente alternativas, sino en que las que le queden a disposición no sean *robustas*. Las alternativas robustas son las que cumplen con un criterio de relevancia explicativa o, en palabras de Moya: “las alternativas que cuentan para establecer la libertad y responsabilidad moral de una persona por algo que hizo son alternativas que contribuyen a explicar dicha libertad y responsabilidad” (2017, 106). Nótese que no se ha de confundir a las alternativas *robustas* con las alternativas *eximentes*; lo que hace a una alternativa robusta no es simplemente el hecho de que, si el agente hubiera optado por ella, se le habría eximido de responsabilidad moral. Esto último es una alternativa eximente, pero no toda alternativa eximente es una alternativa robusta. Si, por ejemplo, estoy a punto de cometer un crimen y tengo dolor de cabeza, así que tomo una aspirina que, sin que yo lo sepa, se encuentra vencida y me produce un malestar debilitante que me impide cometer el crimen, la alternativa de tomar la aspirina será eximente, pero no será robusta porque no nos explica la responsabilidad que habría tenido de haber cometido el crimen. Moya resalta:

La lección a extraer de estas consideraciones es que, para ser robusta, además de depender de la voluntad del agente, una alternativa ha de satisfacer un requisito cognitivo: el agente ha de comprender, aunque sea vagamente, que optar por ella le eximiría (o al menos es probable que le eximiera) de responsabilidad (2017, 107)

El juego en los contraejemplos tipo-Frankfurt ha estado, entonces, en presentar casos en donde el signo relevante está en una relación con la acción del agente que (1) no sea causalmente determinista —eludiendo así el primer cuerno del dilema—, y (2) le dé alternativas, pero ninguna de ellas sea robusta (lo cual le permite eludir el segundo cuerno del dilema). Es a esto justamente a lo que apuesta Pereboom en su caso de Evasión de impuestos. Presenta una situación en la que un agente está considerando evadir impuestos. Un tercero, que ha implantado sin que el agente lo sepa un dispositivo en su cerebro con el cual puede controlar sus decisiones y acciones, desea que evada impuestos, pero no desea intervenir a menos que sea necesario. ¿Cuál es el signo? Que el sujeto atienda a un cierto nivel de razones morales. Se asume que para que el sujeto decida no evadir impuestos, ha de lograr un cierto nivel de atención a razones morales. Si el tercero ve que alcanza un umbral en esta consideración, activará su mecanismo y forzará al sujeto a decidir evadir impuestos y actuar acorde con su decisión. El agente, sin embargo, nunca considera las razones morales y decide, por sí mismo, evadir impuestos. Pereboom dice que debe-

mos considerarlo moralmente responsable (no hubo intervención alguna del tercero) y, aunque tenía la alternativa de considerar razones morales, esta no es robusta pues considerar razones no es explicativo de por qué el sujeto es moralmente responsable por evadir impuestos.

Es justo aquí en donde Moya empieza a articular su respuesta. El punto esencial de su estrategia está en defender que la *robustez* de una alternativa no es algo inamovible, sino que es *contextual*:

Sostendré que el carácter eximente (y robusto) de una alternativa es una cuestión marcadamente contextual. Un mismo tipo de actuación puede ser eximente (y robusto) en un contexto y no en otro. Así, pues, de una alternativa *en sí misma*, prescindiendo del contexto, no se puede decir si es o no robusta (2017, 130)

Y los contraejemplos tipo-Frankfurt son escenarios en los que algo que, en principio, no parece una alternativa robusta, se hace robusto en virtud de la situación en la que se encuentra el agente. Así, normalmente diríamos que alguien es moralmente responsable de evadir impuestos porque tenía una alternativa robusta, a saber, *no evadirlos*. Sin embargo, en los contraejemplos tipo-Frankfurt el agente no tiene la opción de no evadirlos, pero sí tiene alternativas menores que, dadas las circunstancias, se convierten —según Moya— en robustas. La explicación de cómo ocurre esto viene dada por la postulación de dos principios:

MOC (por *hacer lo Mejor que uno pueda*, *Obligación moral y Culpabilidad*): Si una persona hace lo mejor que razonablemente puede hacer para actuar de manera moralmente correcta, no estará obligada a hacer más, de modo que no es moralmente responsable (culpable) de no hacer más.

SMAI (*Siguiente Mejor Acción en casos de Ignorancia*): Si, sin ella saberlo, una persona no puede hacer algo, A, tal que, si lo hiciera, cumpliría con su deber y sería eximido de culpa (y ella sabe que lo sería), entonces, para ser eximido de culpa, debería realizar la siguiente mejor acción que razonablemente podría realizar para cumplir con su deber, donde “la siguiente mejor acción” puede caracterizarse, en términos generales, como intentar hacer A (MOYA 2017, 132-3)

La idea detrás de los dos principios es sencilla y altamente intuitiva. En primer lugar, a nadie se le puede exigir hacer más de lo mejor que, razonablemente, puede hacer. Este es el espíritu de MOC. Si uno hace lo mejor que razonablemente puede hacer, no puede ser culpable por no hacer más. Por su parte, el espíritu de SMAI es que, si alguien no sabe que no puede hacer algo,

la acción que le eximiría de culpa sería la siguiente mejor acción que pueda realizar. Así, MOC nos dice hasta dónde se puede exigir a un sujeto (hasta lo mejor que pueda, razonablemente, hacer) y SMAI ayuda a determinar cuál sería esa acción que consideraríamos la mejor posible ante las circunstancias.

En un caso normal un agente que delibera si evadir o no impuestos, y decide evadirlos, es culpable porque tenía la alternativa de no evadirlos. En un caso así simplemente considerar razones morales para no evadirlos no es una alternativa robusta, pues, de acuerdo con MOC, no ha hecho lo mejor que podía hacer razonablemente. No es demasiado pedirle que no los evada y podía hacerlo. Así, no hizo lo mejor que podía hacer y, por ello, es culpable de no hacerlo. Pero en los contraejemplos tipo-Frankfurt las circunstancias son diferentes. Particularmente en “Evasión de impuestos” el agente no puede decidir no evadir impuestos (antes de ello habría sido forzado por el tercero mediante su mecanismo a decidir evadir impuestos). Como no sabe de la presencia del tercero ni de su mecanismo, aplicamos SMAI para averiguar cuál es la siguiente mejor acción que puede realizar y, en el ejemplo, esta es considerar razones morales. Así, según SMAI lo mejor que puede hacer es considerar razones morales, y, de acuerdo con MOC, si hace esto, habrá hecho lo mejor que podía y, por tanto, no puede ser culpable por no hacer más. La alternativa, entonces, se ha convertido en robusta y eximente y, de acuerdo con Moya, esto muestra que el contraejemplo de Pereboom falla porque no se trata de un caso en el que el agente no tenga alternativas robustas. Si es moralmente responsable, es, al menos en parte, porque tenía una alternativa robusta que no eligió:

Sostengo que nuestro juicio intuitivo a favor de la culpabilidad de Joe [el agente en nuestro caso] por su decisión y la libertad con que la tomó descansa *también* en la percepción, más o menos clara, del hecho de que, desde el punto de vista moral, Joe no estuvo a la altura necesaria. Tuvo alternativas mejores por las que no optó, pudiendo haberlo hecho: no hizo lo mejor que razonablemente podía haber hecho para actuar de manera moralmente correcta. Joe pudo dar pasos encaminados a la decisión de no evadir impuestos prestando la debida atención a razones morales para no evadirlos y libremente dejó de hacerlo. Joe tuvo en sus manos actuar mejor desde el punto de vista moral y no lo hizo. Y ello explica, *en parte*, que lo consideremos culpable de su decisión. Atender seriamente a razones morales es una alternativa al alcance de Joe que era, pues, tanto eximente como robusta (MOYA 2017, 135)

Tengo tres comentarios acerca de esta propuesta de Moya. El primero de ellos tiene que ver con la mezcla de condiciones tanto compatibilistas como incompatibilistas que ella presenta. El mismo Moya acepta que en su argumento

hay una mezcla de condiciones de ambos bandos y que ambas contribuyen al juicio de responsabilidad moral del agente:

Permítaseme insistir en que una defensa del PPA no requiere que tener alternativas robustas disponibles sea la única, o siquiera la *principal* explicación de la culpa del agente. De acuerdo con PPA las alternativas son necesarias para la responsabilidad moral; esto es perfectamente consistente con la existencia de otras condiciones necesarias para la responsabilidad moral, sin las cuales un agente no sería digno de culpa. [...] [L]o que explica nuestro juicio acerca de la culpabilidad de Joe por decidir evadir impuestos es la consideración (amigable al libertarismo) de que, desde un punto de vista moral, podía haber actuado razonablemente mejor y, *conjuntamente*, la consideración (amigable al compatibilismo) de que él deliberó y decidió por sí mismo, sin coerción, etc. (2014, 20)

La mezcla de condiciones tanto compatibilistas como incompatibilistas hace que sea difícil distinguir, a ciencia cierta, cuál es el *peso* que tiene cada una en el juicio de responsabilidad moral. Intuitivamente decimos que el agente es moralmente responsable. ¿Por qué? Porque actuó por sí mismo, porque decidió por sí solo y sin coerción o manipulación alguna hacer algo que él sabe que es indebido y censurable. Esta es, para mí, la razón de mayor peso en su responsabilidad. Sin embargo, Moya añade a esto que, dada la alternativa que Pereboom deja abierta, el agente ha podido hacer una mínima acción (considerar razones morales) y que es por esto *al menos en parte* que lo consideramos moralmente responsable. No es claro, al menos para mí, que realmente esta adición tenga el poder que le asigna Moya. Los defensores de los contraejemplos tipo-Frankfurt suelen ser defensores de lo que se conoce como la “secuencia real” o la “secuencia actual”, es decir, son personas que miran para la atribución de responsabilidad lo que el agente *ha, en efecto, hecho*, la cadena real de acontecimientos, y no lo que *hubiera podido hacer*. Al enfocarse en la secuencia real, la mayoría de ellos asigna la responsabilidad por la cualidad de la voluntad que ha expresado el agente mediante su acción; este tipo de aproximación “lo invita a uno a enfocarse en la cualidad moral de la conducta del agente, a considerar qué tipo de estimación debemos asignarle” (MCKENNA 2008, 785).

Mi punto aquí es que esta evaluación que hacemos de la cualidad moral de la conducta de un agente es siempre comparativa. Quien dice una mentira expresa una conducta moralmente inferior que quien no la dice, y quien evade impuestos se comporta de una manera moralmente inferior a quien no los evade. Y, por supuesto, quien al menos intenta no evadirlos se comporta de una manera moralmente (así sea ligeramente) superior que quien no intenta evadirlos. A mi juicio, el agente es moralmente responsable por decidir evadir

impuestos y por evadirlos. El que no haya considerado razones morales para su decisión es simplemente un punto adicional con el que juzgamos que la cualidad moral de su actuar fue peor que la de otro que sí lo hubiera hecho. ¿Quiere decir esto que la posibilidad alternativa de considerar razones morales es en parte una de las razones por las cuales lo consideramos moralmente responsable? No es claro para mí que así sea. Creo que hay una diferencia entre ser culpable *porque* tenía esta alternativa, y ser culpable *mientras*¹ la tenía. Creo que Moya logra demostrar lo segundo, pero no concluyentemente lo primero.

Mi segundo comentario tiene que ver con una crítica que el mismo Pereboom le ha hecho a la propuesta de Moya. En su libro de 2014 Pereboom dice:

La característica del contexto que Moya afirma que altera el estándar usual es la no disponibilidad de lo que en circunstancias normales sería una alternativa exigente. Sin embargo, esta afirmación está en sí misma motivada por el requisito de posibilidades alternativas robustas, que es justamente lo que está en cuestión. Si la propuesta de Moya para alterar el estándar usual pudiese estar justificada por consideraciones independientes de este requisito, tal vez entonces persuadiría al defensor de Frankfurt. Pero la justificación que él presenta, si bien no es implausible, no es independiente de este requisito, y así su propuesta no es una respuesta dialécticamente satisfactoria (2014, 17)

En pocas palabras, Pereboom acusa a Moya de incurrir en una suerte de petición de principio pues, según él, la motivación que lleva a modificar el estándar de lo que es una alternativa robusta a la siguiente mejor acción, presupone ya un requisito de posibilidades alternativas que es, en últimas, lo que está en juego y, por tanto, no se puede asumir su verdad. Moya responde a Pereboom en su artículo de 2014 de la siguiente manera:

Creo que las variaciones en los estándares de las posibilidades alternativas robustas y exigentes [...] no están motivadas por una adhesión al requisito de posibilidades alternativas. Están inspiradas, en cambio, por intuiciones acerca de la justicia e injusticia en adscripciones de culpa producto de la reflexión en situaciones ordinarias. La idea subyacente es que culpar a alguien que ha hecho sus mejores esfuerzos para comportarse de una manera moralmente decente, pese a no ser extraño, es injustificado e injusto. Dicho agente no merece ser culpado y no es digno de culpa. Así, creo que mi propuesta apoya a PPA, pero no se basa en una aceptación implícita de él (2014, 15-6)

¹ Busco aquí algún término que capture la riqueza de *while* en inglés.

Creo que la respuesta de Moya no es satisfactoria. Para mostrar esto hace falta explicar un poco mejor la crítica de Pereboom (que, infortunadamente, es extremadamente concisa; básicamente consiste en las pocas líneas que he citado). Pereboom se pregunta por la motivación que subyace a la pregunta ¿Cuál sería la siguiente mejor acción que el agente podría hacer en esta situación? Esta pregunta está en la base de la postulación de Moya del principio SMAI, y parece no ser otra cosa que una reformulación de la pregunta ¿qué otra cosa habría podido hacer el agente para cumplir su deber moral? Es, entonces, una pregunta por la disponibilidad de alternativas. Lo llamativo de la crítica de Pereboom es que indaga por la razón que alimenta el paso que da Moya para bajar la robustez de las alternativas de nivel dependiendo del contexto. Si el sujeto no podía evitar evadir impuestos, la pregunta es: ¿qué otra cosa —entiéndase ‘siguiente mejor acción’— hubiera podido realizar? Es esta la pregunta que permite hacer que las alternativas disponibles se conviertan en robustas. Y la pregunta misma parece suponer que la responsabilidad del sujeto debe estar anclada, no en la acción principal (evadir impuestos, ya que para esta no tenía alternativa) sino en alguna otra —menor— para la cual sí tenía alternativas. De lo contrario ¿para qué indagar por ello?

Moya respondería que la pregunta se hace porque deseamos saber si el agente ha hecho todo lo que ha podido para comportarse de manera moralmente decente. Pero es justamente aquí en donde creo que su defensa falla. Como vimos, él dice que su estrategia se basa en la intuición de que es injusto culpar a quien ha hecho todo lo que ha podido para comportarse de manera moralmente decente, y que esto no presupone al PPA. Para ver que sí lo presupone basta con mirar la formulación conversa y equivalente: “es justo culpar a quien no ha hecho todo lo que ha podido para comportarse de manera moralmente decente”. ¿Qué es esto si no la afirmación de que es justo culpar a quien tenía alternativas? Así, si la motivación de la estrategia de Moya es la intuición que él mismo identifica, no veo cómo esta intuición no tiene a su base al PPA.

Mi tercer comentario es más general. Como vimos hace algunas páginas, el contraejemplo de Pereboom se presenta en un escenario no-determinista. La razón de ello es la *Estrategia del dilema* que también explicamos anteriormente. Recordemos brevemente que el primer cuerno de este dilema consiste en que si un contraejemplo tipo-Frankfurt se presenta en un escenario determinista, incurre en una cierta petición de principio. Así que no queda sino el segundo cuerno, que es presentarlo en un escenario no determinista e intentar ubicar el signo que desencadena la intervención del tercero en un lugar en el que no dé lugar a alternativas robustas, que es justamente lo que ha intentado hacer Pereboom.

Pero deseo regresar brevemente al primer cuerno del dilema. La estrategia de Moya se basa justamente en el segundo cuerno del dilema, ya que pretende hacer que las alternativas que en principio no parecen robustas (y que quedan disponibles justamente porque el escenario no es determinista) se conviertan en robustas debido a su carácter contextual. La manera más segura de impedir cualquier movimiento a Moya sería atacar el primer cuerno del dilema y presentar un contraejemplo determinista que, por ende, no dé lugar a ningún tipo de alternativa que Moya pueda “robustecer”.

No es un debate cerrado aquel acerca de la invalidez de los contraejemplos tipo-Frankfurt en escenarios deterministas. Muchos han defendido que no hay ninguna petición de principio en presentar un contraejemplo tal, principalmente Fischer (1999; 2002; 2010) y Haji & McKenna (2004; 2006). La acusación de petición de principio tiene dos fundamentos, uno formal y uno intuitivo, ambos íntimamente relacionados. El intuitivo es sencillo. Ya que los contraejemplos tipo-Frankfurt pretenden tener como interlocutor al incompatible, mal podrían esperar que el incompatible tenga la intuición de que el agente es moralmente responsable en un escenario que, de entrada, se presenta como determinista. Ya que ellos creen que el determinismo y la responsabilidad moral no pueden coexistir, la intuición no se despertará jamás y los contraejemplos fallarán: “Muchos de nosotros [dice Nadine Elzein] carecemos de la intuición de que el agente podría ser responsable si sus elecciones estuviesen determinadas. Insistir que es responsable a pesar de este hecho parece entrar en conflicto con el propósito de este tipo de experimento mental” (2013, 555). Por su parte, el fundamento formal consiste en que el contraejemplo tipo-Frankfurt pretende mostrar la responsabilidad moral del agente en ausencia de alternativas, pero asumir el determinismo haría que, de entrada, se supusiera la compatibilidad del determinismo con la responsabilidad moral, que es justamente lo que está en cuestión.

La manera de eludir estos dos obstáculos es, según Fischer, proponer un argumento que se da en dos pasos. El primero es no concluir, a partir de la mera reflexión de los casos, que el agente es moralmente responsable. En lugar de ello, se ha de permanecer agnóstico acerca de la responsabilidad moral del agente a fin de entretener la posibilidad de que las alternativas sean irrelevantes para las adscripciones de responsabilidad moral: “Él [el defensor de los contraejemplos] debería decir ‘no sé en este punto si el agente es moralmente responsable por su comportamiento, pero si no lo es, no es porque carezca de posibilidades alternativas’” (2002, 8). Fischer es claro en decir que “esta conclusión inicial no es una petición de principio ante el incompatible” (2010, 323). Y no lo es porque no se le está pidiendo que asuma de entrada la compatibilidad de la responsabilidad con el determinismo. Una cosa es hacer eso y

otra entre tener la posibilidad de que las alternativas no sean relevantes para las adscripciones de responsabilidad. El segundo paso sería considerar posibles razones para pensar si el determinismo podría descartar la responsabilidad moral allende de las alternativas.

No tengo tiempo para entrar en los detalles de la propuesta de Fischer, ni para exponer la interesante variación que hacen Haji y MacKenna, pero baste con decir que en esta propuesta los contraejemplos cambian de función y ya no son ellos quienes muestran directamente la responsabilidad del sujeto en ausencia de alternativas. Si Fischer está en lo correcto, podría crearse un contraejemplo que eluda el primer cuerno del dilema y no dé entonces lugar para la propuesta de Moya de robustecer alternativas que en principio no son robustas.

En toda justicia, Moya no considera esta posibilidad en su libro porque, para él, un contraejemplo tipo-Frankfurt es exitoso solamente si cumple con tres condiciones: “En primer lugar, el agente ha de ser moralmente responsable por su decisión y acción. En segundo lugar, ha de carecer de posibilidades alternativas a esa decisión y acción. En tercer lugar, aquello que le priva de tales alternativas no ha de causar esa decisión y acción.” (2017, 103) La primera condición cierra la posibilidad a estrategias como la de Fischer; sin embargo, no veo razón alguna para pensar que estrategias de dos pasos como la propuesta por él deban ser rechazadas y, de funcionar, desarticularían de entrada la propuesta de Moya.

He de decir que no creo que ninguna de las tres consideraciones que he ofrecido aquí sea contundente. Más bien, he querido con ellas suscitar un debate sobre una propuesta que considero aguda y bien pensada.

Cierro este comentario celebrando, una vez más, la aparición del libro de Moya. Sin duda con él seguiremos aprendiendo, tal y como lo hemos hecho por décadas, aquellos que tenemos el honor de llamarlo nuestro maestro.

BIBLIOGRAFÍA

- DENNETT, D. C. 2004, *Freedom Evolves*, Penguin Publishing Group.
- DENNETT, D. C. 2015, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, MIT Press.
- DENNETT, D. C. & VENTUREIRA, G. 1992, *La libertad de acción: un análisis de la exigencia de libre albedrío*, Gedisa.
- DENNETT, D. C. & VERNIS, R. V. 2004, *La evolución de la libertad*, Paidós.
- DÍAZ, J. L. M. & GIORDANO, M. 2017, *Cerebro, subjetividad y libre albedrío*, Herder.
- ELZEIN, N. 2013, "Pereboom's Frankfurt case and derivative culpability", *Philosophical Studies*, 166, 3: 553-73.
- FISCHER, J. M. 1999, "Recent work on moral responsibility", *Ethics*, 110, 1: 93-139.
- FISCHER, J. M. 2002, "Frankfurt-style compatibilism", en S. BUSS & L. OVERTON (ed.), *Contours of Agency: Essays on Themes From Harry Frankfurt*, MIT Press, Bradford Books.
- FISCHER, J. M. 2010, "The Frankfurt cases: The moral of the stories", *Philosophical Review*, 119, 3: 315-36.
- FRANKFURT, H. G. 1969, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *The Journal of Philosophy*, 66, 23: 829-39.
- FRANKFURT, H. G. 2003, "Some thoughts concerning PAP", en D. WIDERKER & M. MCKENNA (ed.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities: Essays on the Importance of Alternative Possibilities*, Ashgate, 339-45.
- GINET, C. 1996, "In Defense of the Principle of Alternative Possibilities: Why I Don't Find Frankfurt's Argument Convincing", *Philosophical Perspectives*, 10: 403-17.
- HAJI, I. & MCKENNA, M. 2004, "Dialectical Delicacies in the Debate About Freedom and Alternative Possibilities", *Journal of Philosophy*, 101, 6: 299-314.
- KANE, R. 1985, *Free Will and Values: Adaptive Mechanisms and Strategies of Prey and Predators*, State University of New York Press.
- MCKENNA, M. 2008, "Frankfurt's Argument against Alternative Possibilities: Looking Beyond the Examples", *Noûs*, 42, 4: 770-93.
- MCKENNA, M. & PEREBOOM, D. 2016, *Free Will: A Contemporary Introduction*, Taylor & Francis.
- MELE, A. R. & ROBB, D. 1998, "Rescuing Frankfurt-Style Cases", *The Philosophical Review*, 107, 1: 97-112.
- MOYA, C. J. 2003, "Blockage Cases: No Case against PAP", *Crítica. Revista Hispánica de Filosofía*, 35, 104: 109-20.

- MOYA, C. J. 2006, *Moral Responsibility: The Ways of Scepticism*, Taylor & Francis.
- MOYA, C. J. 2009, "Alternativas, responsabilidad y respuesta a razones", *Ideas y Valores*, 58, 141: 45-65.
- MOYA, C. J. 2011, "On the Very Idea of a Robust Alternative", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 43, 128: 3-26.
- MOYA, C. J. 2014, "Doing One's Best, Alternative Possibilities, and Blameworthiness", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 46, 136: 3-26.
- MOYA, C. J. 2017, *El libre albedrío*, Cátedra.
- PEREBOOM, D. 2014, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, OUP Oxford.
- WIDERKER, D. 1995, "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities", *The Philosophical Review*, 104, 2: 247-61.

PABLO RYCHTER
Universitat de València

Rescatando los casos Mele/Robb

Resumen: Mi intención en este trabajo es exponer algunas dudas sobre las consideraciones que Carlos Moya (2017) esgrime en contra de un tipo particular de “Caso Frankfurt”: el “caso de bloqueo” descrito por Mele y Robb (1998). En primer lugar, argumento que el caso de Mele/Robb es un contraejemplo exitoso al Principio de Posibilidades Alternativas aún si, en contra de lo que sus proponentes sugieren, la acción relevante está causada de manera determinista. Por otro lado, argumento que el agente en el caso Mele/Robb ejerce un tipo relevante de control racional sobre su acción.

Abstract: My goal in this paper is to expose some doubts about the arguments that Carlos Moya (2017) addresses against a particular Frankfurt-style case: the “blockage case” described by Mele and Robb (1998). I argue first that the Mele/Robb case is a successful counterexample to the Alternative Possibilities Principle even if, against what its proponents suggest, the relevant action is deterministically caused. Second, I argue that the agent in the Mele/Robb case exercises a relevant sort of rational control over her action.

Palabras clave: Frankfurt, Moya, sobredeterminación, sensibilidad a razones.

Keywords: Frankfurt, Moya, overdetermination, reasons-responsiveness.

I. INTRODUCCIÓN

EN *El libre albedrío* Carlos Moya argumenta que el llamado “control plural” es efectivamente, y no solo aparentemente, un componente constitutivo del libre albedrío y la responsabilidad moral. Es decir, argumenta en favor del *Principio de Posibilidades Alternativas* (PPA), el principio según el cual “una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho solo si podría haber hecho algo distinto” (FRANKFURT 1969, 829). El argumento supone una pormenorizada evaluación de las distintas variedades de “casos Frankfurt” (CF), los cuales son típicamente presentados como contraejemplos a PPA. Mi intención en este trabajo es exponer algunas dudas sobre las consideraciones que Moya esgrime en contra de un tipo particular de CF: los casos descritos por Mele y Robb (1998), los cuales caen dentro de lo que Moya llama “casos de bloqueo”. Si mis dudas están bien fundadas, no parece haber razones para negar que casos de este tipo sean contraejemplos genuinos al PPA, lo cual inclina la balanza en contra de la idea de que el control plural sea realmente una condición para el libre albedrío.

2. LOS CASOS FRANKFURT, LA OBJECCIÓN DEL DILEMA Y EL CASO DE MELE/ROBB

Para llegar al punto que me interesa es necesario recorrer, aunque sea muy rápidamente, un transitado camino que discurre por CFs más o menos corrientes y por objeciones a estos también familiares. En los CFs clásicos nos encontramos con un agente, Jones, que lleva a cabo una acción *a* como resultado de su propio razonamiento y decisión.¹ Además, y sin que este hecho sea conocido por Jones, hay un segundo agente, Black, que observa el proceso de deliberación de Jones que culmina en *a*. Black está interesado en que Jones lleve a cabo *a*, de manera que si Black pensara, sobre la base de su observación del proceso deliberativo de Jones, que Jones no llevará a cabo *a*, entonces intervendría (tal vez utilizando una sofisticada tecnología proporcionada por la neurociencia) para hacer que Jones lleve a cabo *a*. Sin embargo, Black prefiere

¹ Podemos suponer aquí que el dominio relevante de *a* incluye acciones ordinarias que involucran movimientos corporales (como disparar un arma), “acciones mentales” (como *decidir* disparar un arma), e incluso omisiones (como *no* disparar un arma). Pueden construirse CFs con los tres supuestos. El CF original de Frankfurt (1969) parece involucrar acciones ordinarias, pero discusiones posteriores (entre ellas, la de Moya) se centran en “acciones mentales”, de manera que aquello que Black monitorea y controla es la *decisión* de Jones de hacer una determinada cosa.

no intervenir si no es necesario, como de hecho ocurre, dado que Jones lleva a cabo *a* como resultado de su propia deliberación. Sobre este caso, la mayoría de nosotros tenemos, al menos inicialmente, la intuición de que las siguientes dos afirmaciones son verdaderas: (i) Jones no podría no haber llevado a cabo *a*. (ii) Jones es moralmente responsable de haber llevado a cabo *a*. Ahora bien, si (i) y (ii) son efectivamente verdaderas, tenemos un contraejemplo a PPA: un caso en el que un agente es moralmente responsable de un acto (teniendo, por tanto, el tipo de libertad que la responsabilidad moral presupone) que no podría no haber hecho. Se trata de un caso meramente posible, pero suficiente para refutar una tesis que, como PPA, se presenta como una verdad conceptual y necesaria.

Antes de proseguir, conviene plantear la siguiente pregunta: ¿cómo puede saber Black qué es lo que Jones hará? ¿cuál es la base de su juicio y de su decisión de no intervenir? Frankfurt (1969, 835) simplemente dice que Black “tiene un juicio excelente para esas cosas”. Sin embargo, en discusiones posteriores de los CFs se ha intentado responder a esta pregunta introduciendo la idea de un *signo previo* que de manera fiable indica el comportamiento futuro de Jones y al cual Black es sensible. Supongamos, por ejemplo, que la acción *a* que Black quiere que Jones realice es robar un coche. Y supongamos que Jones siempre se sonroja antes de robar un coche. En este caso el sonrojo de Jones es el *signo previo* que de manera fiable indica a Black que Jones robará el coche y que su intervención no será necesaria. Llamaremos “CF con signo previo” a los CFs que involucran este elemento y volveremos a ellos en breve.

Aunque muchos filósofos y filósofas consideran a los CFs clásicos, tal vez con ligeras variantes, como contraejemplos exitosos a PPA, también hay, como es de esperar, quienes cuestionan que las afirmaciones (i) y (ii) antes enunciadas deban darse por buenas. Una de las formas que este cuestionamiento ha adoptado es la llamada *objeción del dilema*, la cual está basada en la siguiente disyunción: o bien el determinismo es verdadero o bien no lo es. Esta disyunción permite construir el siguiente dilema. Primer cuerno: supongamos que el determinismo es verdadero. Entonces (ii) solo puede ser verdad si el incompatibilismo (i.e. la tesis de que el libre albedrío es incompatible con la verdad del determinismo) es falso. Y suponiendo, por mor del argumento, que el incompatibilismo no es falso, (ii) no es verdadero. (O, como alternativamente suele expresarse la conclusión de este primer cuerno del dilema, los incompatibilistas no se verán persuadidos de la verdad de (ii)). Segundo cuerno: supongamos que el determinismo es falso. Entonces, (i) no es verdad, ya que por muy fiable que sea el juicio de Black sobre el proceso deliberativo de Jones, el indeterminismo implica que siempre es posible que Jones actúe, inesperadamente, en contra del juicio de Black. Este segundo cuerno del dilema resulta

más natural si consideramos los CFs con signo previo. Recordemos por tanto el caso antes descrito, en el cual el sonrojo de Jones es un signo fiable de que robará un coche. Dado este caso, la verdad del indeterminismo implica que no hay una conexión causal necesaria entre el sonrojo de Jones y el robo del coche (lo primero es *meramente* un indicador fiable de lo segundo). Pero entonces, puede perfectamente darse el caso de que Jones se sonroje, Black decida consecuentemente no intervenir, y finalmente Jones no robe el coche. Es decir, que es posible que Jones hiciera algo distinto a lo que de hecho hace. Es decir, (i) no es verdad. Vemos pues que en ambos cuernos del dilema, la conjunción de (i) y (ii) es falsa. Pero entonces no tenemos, concluye la objeción del dilema, un verdadero contraejemplo a PPA.

En su libro, Moya parece asumir que la objeción del dilema es exitosa y que obliga al defensor de los CFs a presentar versiones de estos que puedan sortearla. Este también es, al menos por mor del argumento, el punto de vista adoptado por Mele y Robb (1998), quienes presentan una versión de CF que, entre otras cosas, pretende ser inmune a la objeción del dilema. En mi opinión, por razones que no podré explicitar aquí, la objeción del dilema no es tan fuerte como puede parecerlo y no obliga realmente al defensor de CF a realizar el tipo de movimientos que Mele y Robb (entre otros) hacen para sortearla. Pero la discusión de este punto deberá quedar para otra ocasión. Aquí me ocuparé de la siguiente cuestión independiente: ¿es exitoso el intento de Mele y Robb de presentar un contraejemplo a PAP? (La respuesta a esta pregunta podría ser afirmativa incluso si fuera cierto que la objeción del dilema no es exitosa. En este caso, tal vez los casos tipo Mele y Robb serían innecesariamente complejos, pero no por ello fallidos.) Como he anunciado antes, Moya ofrece dos razones para pensar que Mele y Robb fracasan en su intento. Mi impresión, por contra, es que el intento es exitoso. Veamos el asunto con detenimiento.

El caso presentado por Mele y Robb (al cual en adelante llamaré “CMR”), consiste en un sujeto Bob que habita un mundo en el cual el determinismo no es verdadero (lo cual no excluye que puedan existir algunos procesos causales deterministas, solo excluye que todos los procesos causales sean deterministas). Black está interesado en que Bob robe el coche de Ann, de manera que en t_1 pone en funcionamiento un proceso causal determinista P que culminará en t_2 con la decisión de Bob de robar el coche de Ann *a menos que* en t_2 Bob decida robar el coche de Ann como resultado de su propia deliberación (la cual en CMR se identifica con un proceso causal indeterminista que llamaremos “P*”). Lo que finalmente ocurre es que Bob decide robar el coche de Ann como resultado de su propia deliberación, con lo cual P no causa su decisión. Igual que Jones en los CFs clásicos, parece que Bob es responsable de su decisión (ya que esta es el resultado de su propia deliberación), pero que no

podría haber tomado una decisión distinta a la que tomó (ya que si no hubiera decidido robar el coche de Ann como resultado de su propia deliberación, lo habría decidido como resultado de P). CMR pretende esquivar la objeción del dilema: el caso presupone explícitamente la falsedad del determinismo, pero su diseño es tal que Bob no podría haber decidido algo distinto a lo que de hecho ha decidido. A diferencia de lo que ocurre en el CF clásico, la intervención de Black no depende del juicio que él pueda hacer a partir de la observación de la deliberación de Bob, sino que su “intervención”, si podemos llamarla así, es previa e independiente a cualquier observación y a cualquier “signo previo”. No existe por tanto la posibilidad de que Black “se equivoque”, que decida no intervenir y que Bob no lleve a cabo la acción deseada.

3. MOYA CONTRA LA EFECTIVIDAD DE CMR

Moya presenta dos argumentos para la conclusión de que CMR no constituye un contraejemplo a PPA, que consideramos a continuación.

3.1 CMR, anulación y sobredeterminación

El primer argumento de Moya comienza por notar el proceso determinista P iniciado por Black debe estar activo en el momento t_2 . De lo contrario, si se desactivara antes de t_2 , nada garantizaría que en t_2 Bob decidirá robar el coche, con lo cual no es verdad que Bob no podría haber decidido otra cosa en t_2 . Pero, continua el argumento, “si P sigue activo en t_2 , como ha de estarlo para evitar que Bob pueda decidir no robar el coche, es difícil ver cómo el proceso indeterminista podría impedir que P cause de modo determinista la decisión de Bob en t_2 , por lo que el ejemplo de Mele y Robb acabaría sucumbiendo, en contra de su intención, al cuerno determinista del dilema” (116-7). Es decir, el problema parece ser que si P está activo en t_2 , y a falta de más explicaciones, deberíamos decir que P *causa* la decisión de Bob, en contra de la intención de Mele y Robb.²

² Un segundo problema relacionado con este, que no puedo discutir aquí, es el siguiente: tal vez la presencia del proceso determinista P haga que también P* sea un proceso determinista, en contra de la intención de Mele y Robb. Entiendo que esta es la objeción de Pereboom (2001) descrita por Moya (2003). Tanto este problema, como el que discuto en el texto principal, sugieren que CMR sucumbe al cuerno determinista de la objeción del dilema. Pero por distintas razones en cada caso. En un caso, lo hace porque, en contra de la intención de Mele y Robb, P causa la decisión de Robb. En el otro, porque, también en contra de la intención de Mele y Robb, no es coherente pensar que, en presencia de P, P* sea un proceso indeterminista.

Ahora bien, Mele y Robb consideran que CMR involucra lo que ellos llaman “anticipación ocurrente” (*ocurrent preemption*) —la cual puede ser tomada como un caso límite de la más familiar “anticipación tardía” (*late preemption*) o de “triumfo” (*trumping*) (SCHAFER 2000)—. Es decir, según ellos, el proceso indeterminista P^* anula en t_2 la eficacia causal del proceso determinista P , de manera que aunque P siga “activo” en t_2 , no es la causa de la decisión de Bob en t_2 . Mele y Robb intentan mostrar que este tipo de anticipación ocurrente es coherente. Lo hacen en parte describiendo ejemplos sencillos que parecen involucrar ese tipo de anticipación (MELE Y ROBB 1998, 103). Si ejemplos como estos resultan coherentes, entonces también es coherente pensar que P sigue “activo” en t_2 sin causar la decisión de Bob en t_2 .

Aunque a mí esta defensa de Mele y Robb me parece convincente, me gustaría ofrecer aquí una estrategia alternativa que ellos podrían adoptar. La estrategia consiste en mostrar que incluso si fuera cierto, en contra de lo que Mele y Robb pretenden, que P causa la decisión de Bob, el caso que ellos describen (más exactamente, el resultado de agregar a su descripción la concesión que acabamos de hacer), es igualmente un contraejemplo a PPA. Para ello, invito al lector a que imagine un caso similar a CMR, excepto por involucrar *sobredeterminación causal* en vez de anticipación ocurrente. Llamemos “ CMR^S ” a este nuevo caso. En CMR^S , tanto P como P^* son causas efectivas (completas e independientes) de la decisión de Bob de robar el coche de Ann. Los casos de sobredeterminación causal son inusuales, pero claramente posibles: el ejemplo típico es el de dos proyectiles disparados de manera independiente y que simultáneamente penetran en los órganos vitales de la víctima y que simultáneamente causan su muerte. El ejemplo involucra una casualidad extraordinaria, pero no una imposibilidad. A mi juicio CMR^S es un contraejemplo exitoso a PPA, aun si en CMR^S se confirma la sospecha que Moya tiene acerca de CMR: que P causa de manera determinista la decisión de Bob. Digo que es un contraejemplo exitoso a PPA por lo siguiente: (i) *Bob no podría haber decidido otra cosa*: dado que tanto P como P^* son dos causas completas e independientes de la decisión de Bob, P la habría causado si P^* no hubiera estado presente —es decir, si la deliberación de Bob lo hubiera inclinado hacia otra decisión—. (ii) *Bob es moralmente responsable de su decisión*: puede parecer que, dado que Black, a través de P , causa la decisión de Bob, Bob queda eximido de responsabilidad moral. Pero, en mi opinión, esto no es así, porque la propia deliberación de Bob, P^* , también causa su decisión. Mi impresión es que en virtud de este último hecho Bob es moralmente responsable de su decisión. Y lo es independientemente de qué haga o deje de hacer Black. Imaginemos que el robo del coche por parte de Bob ocurre exactamente igual a como ha ocurrido, excepto que Black no está presente (es decir, no se trata de un CF,

sino de un caso de robo ordinario). En ese caso, Bob es claramente moralmente responsable de su decisión. Mi impresión es que si a este escenario simplemente “agregamos” hechos extrínsecos a los que ya están presentes (es decir, si “agregamos” a Black y el proceso P), sin hacer ninguna modificación en estos últimos, los agregados no pueden tener el efecto de disparar la responsabilidad moral de Bob. Considérese otro ejemplo: dos francotiradores A y B que actúan de manera independiente disparan balas que sobredeterminan causalmente la muerte de la víctima C. En este caso es plausible pensar que tanto A como B son culpables del asesinato de C, y que la culpabilidad de uno no hace desvanecer la culpabilidad del otro. De la misma manera, en CMR^S la culpabilidad que debe atribuirse a Black (ya que P causa la decisión de Bob) no hace desvanecer la culpabilidad que debe atribuirse a Bob. En suma, CMR^S (es decir, un caso similar a CMR excepto por involucrar sobredeterminación causal en vez de anticipación ocurrente) constituye un contraejemplo a PAP. Y lo hace a pesar de que, como Moya sospecha respecto a CMR, P cause la decisión de Bob. El hecho de que *también* P* lo haga evita que CMR^S “sucumba” al cuerno determinista de la objeción del dilema.³

3.2 CMR y sensibilidad a razones

El segundo argumento de Moya en contra del éxito de CMR está basado en la idea de que Bob no ejerce control racional sobre su decisión (no es “sensible a razones”) y que por tanto esta no puede considerarse una decisión libre, o una decisión de la cual Bob sea moralmente responsable. Consecuentemente, CMR fracasa como contraejemplo a PPA. Veamos la objeción con más detalle.

La primera premisa del argumento de Moya es que el control racional de un agente sobre su decisión o acción es una condición necesaria para que esa decisión o acción sea libre y para que podamos atribuirle al agente responsabilidad moral. ¿Qué es el control racional? Como elucidación de esta idea, Moya adopta la noción de “capacidad de dar respuesta a razones” (*reasons responsiveness*) elaborada por Fischer. Esta capacidad es la que ejerce un agente al tomar una decisión cuando “manteniendo constantes las estructuras de deliberación y decisión de las que hace uso en ese momento, al menos en algunas situaciones

³ Quisiera notar aquí que en CMR^S queda insatisfecho el tercero de los requisitos que según Moya debe satisfacer todo CF exitoso: *aquello que en un CF priva al agente de posibilidades alternativas no ha de causar su decisión y acción* (2017, 103). En CMR^S, P es a la vez lo que priva al agente de posibilidades alternativas y una causa completa de su decisión y acción. Pero, en vez de rechazar CMR^S por no satisfacer el requisito en cuestión, creo que, si procede, deberíamos modificar el requisito, tal vez en los siguientes términos: *aquello que en un CF priva al agente de posibilidades alternativas no ha de ser la única causa de su decisión y acción*.

posibles en que hubiera razones para tomar una decisión distinta, sería sensible a estas razones y tomaría una decisión distinta” (MOYA 2017, 119). El siguiente paso consiste en mostrar que en CMR Bob carece de esta capacidad de dar respuesta a razones. Para ello, Moya nos invita a considerar una variación de CMR (que en adelante llamaremos CMR^R) en la cual Bob tiene fuertes razones para no robar el coche de Ann: un amigo mecánico de Bob le asegura que el coche está equipado con un sistema anti-robo que infaliblemente lleva a la detención de cualquier persona que intente robarlo. Sin embargo, a pesar de poseer esta razón contundente para *no* robar el coche de Ann, Bob decide robarlo. En palabras de Moya, “cuando intenta decidir no robarlo, el mecanismo de bloqueo [es decir, el proceso determinista P] le impide decidirlo y decide robarlo de todos modos. Esta decisión es irracional y está desligada de las decisivas razones que tiene Bob para no tomarla” (2017, 121). Ahora bien, el hecho de que en CMR^R la decisión de Bob sea irracional muestra según Moya que en CMR mismo “las estructuras de deliberación y decisión con las que Bob toma su decisión son defectuosas e incapaces de responder a razones. Debido al bloqueo, Bob no tomaría la decisión de no robar el coche de Ann aun cuando tuviera razones decisivas para tomarla” (2017, 121). A partir de aquí podemos concluir que en CMR Bob carece de control racional sobre su decisión, y que por tanto su decisión no es libre, y que por tanto CMR no es un contraejemplo a PPA.

Mi primera observación es que si este argumento en contra de CMR es exitoso, también lo es un argumento análogo en contra de los CFs clásicos. También sobre el CF original podría decirse que Jones carece de control racional sobre la decisión que toma, por razones análogas a las que Moya ofrece en relación a CMR. Imaginemos que Jones tiene razones contundentes para decidir hacer algo distinto a *a*. Aun en presencia de esas razones, Jones decidiría hacer *a*, ya que cuando intentara decidir algo distinto, la intervención de Black se lo impediría y terminaría decidiendo hacer *a* en contra de sus mejores razones. Por tanto, también respecto a Jones podemos concluir que, en este caso, su decisión es irracional y desligada de las decisivas razones que tiene para no tomarla. Y análogamente a lo que ocurre en el argumento de Moya en contra de CMR, la irracionalidad de la decisión de Jones en esta variación de CF mostraría que en CF mismo Jones no es sensible a razones. Y que por tanto carece de control racional sobre su decisión. Y que por tanto su decisión no es realmente libre. Y que por tanto CF no es un contraejemplo a PPA. En suma: si el argumento de Moya en contra de CMR es exitoso, podemos construir un argumento análogo en contra de los CFs clásicos. En su libro, Moya no traza esta analogía, ni señala, creo, que la ausencia de control racional por parte de Jones sea una razón para dudar de la efectividad de los CFs clásicos. Esto puede deberse o bien a que él no crea que la analogía que he trazado sea correcta (es

decir, que no crea que su objeción a CMR pueda extenderse a los CFs clásicos) o bien a que crea que los CFs clásicos se enfrentan a problemas más inmediatos (como la objeción del dilema) y que por tanto extender a ellos su crítica a CMR sería como llover sobre mojado.

En cualquier caso, me gustaría, en lo que queda de este trabajo, presentar de manera tentativa una razón para dudar de que la objeción de Moya a CMR (y también la objeción análoga a los CFs clásicos) sea exitosa. Mis dudas están basadas en la siguiente observación: aunque es verdad que Bob hubiera decidido en t_2 robar el coche de Ann aun en presencia de razones poderosas para no hacerlo, también es verdad que, en presencia de tales razones, Bob *habría intentado* decidir no robar el coche de Ann. Recuérdese que en CMR^R “cuando [Bob] *intenta* decidir no robar [el coche de Ann], el mecanismo de bloqueo le impide decidirlo” (MOYA 2017, 121). El hecho de que en presencia de buenas razones Bob *intente* decidir conforme a ellas (aunque finalmente no logre hacerlo) es en mi opinión significativo e indica que en algún sentido relevante Bob está siendo receptivo a razones. Es precisamente porque Bob atiende a las razones que se le presentan que él *intenta* decidir algo que luego, en virtud del mecanismo de bloqueo, no decide. Esto sugiere que hay al menos un tipo de capacidad de dar respuesta a razones que Bob tiene y ejerce, a la cual, y a falta de mejor nombre disponible, propongo que llamemos “capacidad *básica* de dar respuesta a razones”. Siguiendo el ejemplo de la definición ofrecida más arriba, podemos caracterizar la capacidad *básica* de dar respuesta a razones como la capacidad que ejerce un agente al tomar una decisión cuando manteniendo constantes las estructuras de deliberación y decisión de las que hace uso en ese momento, al menos en algunas situaciones posibles en que hubiera razones para tomar una decisión distinta, sería sensible a estas razones e *intentaría* tomar una decisión distinta.⁴ Me parece claro que en CMR, Bob tiene esta capacidad. La cuestión siguiente (que aquí solo puedo dejar planteada) es si la capacidad *básica* de dar respuesta a razones es suficientemente fuerte como para ser identificada con el control racional que la libertad y la responsabilidad moral requieren. Si lo es, entonces podemos concluir que en CMR Bob toma su decisión libremente y que es moralmente responsable de haberla tomado. Y, por tanto, que CMR es un contraejemplo a PPA.

⁴ Para no extenderme más de la cuenta, estoy tomando aquí a los intentos (contrafácticos) del agente por actuar de acuerdo a razones como *constitutivos* de la capacidad básica de dar respuesta a razones. No obstante, también me parece plausible que tales intentos sean simplemente un *síntoma*, que en algunos casos emerge, de otros hechos más básicos, y que sean esos otros hechos más básicos a los que haya que aludir en análisis correcto de la capacidad básica de dar respuesta a razones. Es decir, aunque creo que la caracterización aquí ofrecida de la capacidad básica de dar respuesta a razones es útil para los fines presentes, me parece plausible que tal caracterización no sea el análisis último de la noción.

Aunque, como digo, no puedo responder aquí la pregunta de si la capacidad *básica* de dar respuesta a razones es suficientemente fuerte como para ser identificada con el control racional que la libertad y la responsabilidad moral requieren, sí quisiera anticiparme a una posible respuesta negativa. Alguien podría argumentar de la siguiente manera:

Todos estamos de acuerdo en que en CMR^R (a) la acción de Bob *no* es libre. También deberíamos estar de acuerdo en que (b) hay un tipo de control racional que está ausente: la decisión de Bob, al fin y al cabo, es irracional, contraria a las razones que Bob ha considerado. Sin embargo, (c) Bob tiene la capacidad *básica* de responder a razones: Bob ha *considerado* sus razones y ha *intentado* actuar conforme a ellas. Pero entonces, en vistas de (a), (b) y (c), deberíamos concluir que la capacidad básica de responder a razones (que está presente en CMR^R) no es suficiente para capturar el tipo de control racional requerido por la libertad y la responsabilidad moral (que están ausentes en CMR^R)

Este argumento es en mi opinión incorrecto, por lo siguiente: la razón por la que juzgamos que en CMR^R la decisión no es libre no tiene por qué ser la ausencia de control racional en un sentido más fuerte que el de la capacidad *básica* de dar respuesta a razones. La razón puede perfectamente ser que en CMR^R la decisión de Bob es fruto de la intervención de Black y que por tanto Bob no es autor genuino de su decisión. Queda por tanto abierta la cuestión de si el tipo de control racional del que Bob carece en CMR^R es realmente necesario para la libertad y la responsabilidad moral, o si más bien lo que es necesario es el tipo de control racional que Bob sí posee (es decir, la capacidad *básica* de responder a razones). Para establecer lo primero sería necesario describir un caso en el que además de satisfacerse las condiciones (a), (b) y (c) también se satisfagan todas las condiciones necesarias para la libertad y responsabilidad moral que no sean objeto de discusión —algo que no ocurre en CMR^R—.

4. CONCLUSIÓN

En este artículo he intentado defender los casos tipo Mele/Robb (CMR) de los dos argumentos que en contra de su efectividad ofrece Carlos Moya en su libro *El libre albedrío*. El primer argumento de Moya está basado en la sospecha de que en CMR el mecanismo de bloqueo termina siendo causa de la acción del agente, en contra de las intenciones de Mele y Robb. Mi respuesta ha consistido en mostrar que aun cuando esa sospecha sea cierta, el caso descrito por Mele y Robb seguiría siendo efectivo (aunque de una manera ligeramente

distinta a la que ellos pretenden). El segundo argumento de Moya está basado en la idea de que en CMR el agente carece de control racional y que por tanto no es realmente libre. Mi línea central de respuesta a este segundo argumento ha sido la de mostrar que hay un tipo de control racional que el agente en CMR sí posee y que tal vez ese tipo de control racional sea todo el control racional que la libertad y la responsabilidad moral necesitan. Si mis respuestas a los argumentos de Moya son correctas, entonces parece que CMR sigue siendo un contraejemplo genuino a PPA, y que por tanto el control plural no es una condición necesaria para la libertad y la responsabilidad moral.

BIBLIOGRAFÍA

- FRANKFURT, H. G. 1969, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy*, 66: 829.
- MELE, A. R. Y ROBB, D. 1998, "Rescuing Frankfurt-style cases", *Philosophical Review*, 107: 97-112.
- MOYA, C. 2003, "Blockage cases. No case against PAP", *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35, 104: 109-20
- MOYA, C. 2017, *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, Cátedra.
- PEREBOOM, D. 2001, *Living Without Free Will*, Cambridge University Press.
- SCHAFFER, J. 2000, "Trumping Preemption", *Journal of Philosophy*, 9: 165-81.

CARLOS J. MOYA
Universitat de València
carlos.moya@uv.es

El libre albedrío. Respuestas a los comentaristas

RESPUESTA A MIRJA PÉREZ DE CALLEJA

EN SU INTERESANTE CONTRIBUCIÓN a este simposio, Pérez de Calleja centra su atención en mi respuesta al llamado Argumento de la Suerte o del Azar. Mi posición frente a la contribución de Pérez de Calleja es algo peculiar, ya que su excelente artículo (PÉREZ DE CALLEJA 2014) en la revista *Philosophical Explorations*, justo merecedor de un premio convocado por esta publicación, ha inspirado una parte importante de mi respuesta al Argumento de la Suerte en el libro, una deuda que reconozco en la bibliografía y en notas al pie, especialmente en la nota 7 del capítulo 5.

El Argumento de la Suerte ha sido esgrimido normalmente en contra del libertarismo por parte de los compatibilistas. Para el libertarismo, es necesario que nuestras decisiones y acciones estén causalmente indeterminadas para que sean libres. El núcleo del argumento en cuestión consiste en sostener que esa indeterminación desvincula nuestras decisiones de nuestras razones, valores, compromisos, rasgos de carácter, etc., y las convierte en actos azarosos y arbitrarios, carentes de justificación racional apropiada. En la terminología del libro, el indeterminismo socava el control racional sobre nuestras decisiones y acciones, una condición necesaria del libre albedrío y, en consecuencia, el libre albedrío mismo. El libertarismo sería, así, internamente incoherente. El compatibilismo, en cambio, no parece afectado por este problema, ya que sostiene que nuestras decisiones pueden ser libres aunque estén causalmente determinadas. Para el compatibilismo, sin embargo, no cualquier clase de determinación causal es compatible con el libre albedrío. Para que una decisión sea libre, ha de incluir entre sus antecedentes causales determinados factores, en particular razones apropiadas. Dada esta condición, sostengo que, en ciertos

casos centrales, que denomino “elecciones escindidas”, el compatibilismo no solo se enfrenta también, como el libertarismo, al problema de la suerte y de la carencia de control racional sobre la decisión, sino que tiene incluso más dificultades que el libertarismo para afrontar con éxito ese problema.

Pérez de Calleja y yo compartimos, si no me equivoco, la primera de las tesis indicadas, según la cual el compatibilismo se enfrenta también, como el libertarismo, al problema de la suerte. De hecho, esta es la tesis central de su artículo, expresada en su mismo título: “La suerte trans-mundos en el momento de la decisión es también un problema para los compatibilistas”. La segunda tesis, según la cual el problema de la suerte es un problema *mayor* para el compatibilismo que para el libertarismo, es más fuerte que la primera, y, si no lo entiendo mal, es este un punto sobre el que Pérez de Calleja tiene sus dudas. Así, pues, hay un amplio espacio de acuerdo entre Pérez de Calleja y yo, acompañado de alguna discrepancia menor. Al mismo tiempo, su contribución incluye sugerencias útiles para mejorar mis argumentos. Por todo ello, le estoy sumamente agradecido. Paso ahora a comentar su trabajo.

Las dos primeras secciones del texto de Pérez de Calleja contienen exposiciones muy claras y útiles del Argumento de la Suerte y de las dos concepciones o modelos de la deliberación práctica que distingo en el libro. La distinción entre estos dos modelos es un aspecto central de mi respuesta, desde mi perspectiva libertarista, al Argumento de la Suerte, en relación con los casos a los que se aplica con más mordiente, y por tanto más favorables al defensor del argumento, a saber, las que denomino elecciones escindidas. Se trata de casos en que un agente se enfrenta a una elección entre alternativas (como, por ejemplo, mentir o decir la verdad) respaldadas por razones de tipos distintos (por ejemplo, razones de interés propio y razones morales) y con distinto valor moral. En la caracterización de Pérez de Calleja, en estas elecciones “el agente se halla *dividido* entre varias opciones que ejemplifican diferentes objetivos y valores, y que están respaldadas por razones que son inconmensurables entre sí” (94).

En la versión del Argumento de la Suerte que en el libro denomino “Argumento de la Explicación”, que es la que discute Pérez de Calleja, el problema es el siguiente: dado que, según el libertarista, en casos de elección escindida, la decisión final está causalmente indeterminada por todos sus antecedentes, y en especial por las razones que el agente considera; dado que, con la misma deliberación, motivos, valores, carácter moral, etc., con los que el agente tomó una decisión, por ejemplo decir la verdad, podría igualmente haber tomado la decisión opuesta, carecemos de una explicación contrastiva del hecho de que el agente tomara una decisión, como decir la verdad, *en lugar de* la decisión opuesta. Si decidió decir la verdad, igualmente habría podido decidir mentir. Pero entonces la decisión que de hecho tomó parece arbitraria y azarosa, y es

asimismo una cuestión de suerte que la decisión que tomó fue la decisión moralmente correcta. Ahora bien, puesto que, para que una decisión constituya un ejercicio del libre albedrío, se requiere que ejerzamos un control apropiado sobre ella, y, puesto que aquello que es cuestión de azar o suerte no está bajo nuestro control, la consecuencia es que una decisión causalmente indeterminada no es una decisión libre. Y un razonamiento paralelo llevaría a concluir que no somos moralmente responsables de nuestras decisiones. Así, con su exigencia de que nuestras decisiones estén causalmente indeterminadas, el libertarismo se ve llevado, paradójicamente, a negar el libre albedrío y la responsabilidad moral.

En esta versión del Argumento de la Suerte, la cuestión central es la aparente incapacidad del libertarismo para ofrecer una explicación contrastiva de nuestras decisiones en casos de elección escindida.

Una posible respuesta por parte del libertarista consistiría en rechazar la necesidad de una explicación contrastiva para mostrar el carácter razonable, y no azaroso, de una decisión en los casos relevantes. En esta respuesta, el libertarista sostendría que es suficiente con ofrecer una explicación simple, no contrastiva, de la decisión que incluya las razones por las que el agente la tomó. Y esto es algo que puede hacer. La decisión de decir la verdad, por ejemplo, se explicaría por las razones de carácter moral que llevaron al agente a tomarla. Y, *mutatis mutandis*, lo mismo valdría para la decisión de mentir.

La respuesta anterior es plausible. Una decisión que un agente toma por determinadas razones no es equiparable a una decisión arbitraria, tomada porque sí, sin razón alguna. En mi opinión, esta propuesta podría ser desarrollada hasta constituir una respuesta satisfactoria al Argumento de la Explicación. El libertarista no tiene por qué aceptar las reglas de juego que le plantea el compatibilista y comprometerse con la exigencia de explicaciones contrastivas. Sin embargo, aunque en el libro (171) ofrezco algunas consideraciones a favor de esta idea, no sigo ese camino hasta el final, sino que acepto dichas reglas de juego y asumo el reto de ofrecer una explicación contrastiva de la decisión en casos de elección escindida. Por ello, creo que en el texto de Pérez de Calleja (95) hay un malentendido a este respecto, por las razones que indico a continuación.

Mi propuesta, como correctamente indica Pérez de Calleja, descansa fuertemente en la concepción de la deliberación práctica, al menos en casos de elección escindida, como un proceso activo de *asignar peso* a razones, en lugar de un proceso de *sopesar* tales razones, de percibir o registrar pasivamente el peso que tienen para nosotros previamente a la decisión. En ese modelo, la decisión consistiría en una asignación definitiva de peso, por parte del agente, allí y entonces, a una razón o suma de razones en detrimento de otra. La decisión de decir la verdad consistiría, fundamentalmente, en asignar definiti-

vamente peso a las razones morales que la respaldan, en lugar de a las razones de interés propio que aconsejarían mentir. A mi juicio, esa concepción de la decisión puede ofrecer la explicación contrastiva que demanda el partidario del Argumento de la Suerte. Pero Pérez de Calleja no interpreta mi posición de ese modo, ya que escribe: “Moya (166-7) reconoce que identificar una elección escindida con una asignación de peso a razones no implica que haya, ni ayuda a encontrar, una explicación contrastiva de las elecciones escindidas. Por tanto, esta concepción de las elecciones escindidas no constituye una respuesta al Argumento de la Suerte (166)” (95). No es eso lo que quise sostener en el libro, aunque seguramente no me expresé con la suficiente claridad. Así, tras defender la concepción de la deliberación como un proceso de asignar u otorgar peso a razones, escribo lo siguiente: “Advirtamos ahora que, de este modo, el libertarista puede responder a la exigencia de ofrecer una explicación contrastiva de la decisión ... o de explicar la diferencia entre la decisión que se toma y la que se podría tomar ... ¿Por qué [el agente] decidió decir la verdad *en lugar de* mentir? La respuesta es: porque, allí y entonces, asignó más peso a las razones de tipo moral que a las de tipo prudencial o de autointerés” (165-6). Es cierto que, a continuación, reconozco que esta respuesta tiene dificultades, ya que el partidario del Argumento puede seguir preguntando por qué el agente asignó más peso a esas razones que a las otras. Sin embargo, sostengo que esas dificultades pueden ser salvadas. Así, tras diversas consideraciones, escribo: “¿Por qué el agente dio mayor peso a las razones morales que a las razones de autointerés? La respuesta es: en virtud del contenido de esas mismas razones y de su voluntad de respetarlas” (167). Esta es una explicación contrastiva, compatible con la concepción que el libertarista tiene de una decisión libre.

Tras atribuirme la posición según la cual concebir las decisiones como asignación de peso a razones no permite una explicación contrastiva, ni ayuda a encontrarla, Pérez de Calleja sigue escribiendo: “Sin embargo, dice Moya, postular en este contexto que toda elección libre tiene una explicación contrastiva parece prejuzgar la cuestión en contra del libertarista” (95). Hay aquí, por lo que puedo ver, una interpretación inadecuada de mi posición. Lo que, según afirmo en el libro, supondría prejuzgar la cuestión contra el libertarista por parte del compatibilista no sería demandar una explicación contrastiva, sino una explicación contrastiva *determinista*. La explicación que he ofrecido de la decisión de decir la verdad es contrastiva, ya que explica, no simplemente por qué el agente tomó su decisión, sino por qué tomó esa decisión *en lugar de* otra, pero no es determinista. Exigir que la explicación contrastiva sea determinista para responder al Argumento de la Suerte sí supone prejuzgar la cuestión contra el libertarista, ya que, como escribo en un texto de otro trabajo que cito en el libro, dicha exigencia “está dando por

supuesto que solamente las decisiones causalmente determinadas pueden ser racionales” (167).

Pérez de Calleja encuentra atractiva mi concepción de la deliberación práctica como asignación de peso a razones, y considera convincente mi “argumento de que ese modelo es el más adecuado para casos escindidos. Este modelo captura el hecho de que decidir cuando uno está escindido involucra un acto fundamental e irreducible de comprometerse a una asignación de peso a razones” (95-6). Concuero plenamente con esta caracterización de mi posición. A continuación, Pérez de Calleja propone algunas sugerencias sobre el modo en que se podría completar mi propuesta respondiendo al reto de ofrecer explicaciones contrastivas de nuestras decisiones, especialmente en casos de elección escindida. Como he argüido anteriormente, he aceptado ese reto y he tratado de ofrecer explicaciones de ese tipo en el marco de mi concepción de las decisiones. Pero las sugerencias de Pérez de Calleja sobre el modo de ofrecer explicaciones contrastivas en los casos relevantes me parecen inicialmente atractivas y, en principio, compatibles con mi concepción de las decisiones en respuesta al Argumento de la Suerte, de modo que le estoy muy agradecido por ellas y espero explorarlas en el futuro. Su propuesta de basar las explicaciones contrastivas en la presencia de “un factor diferencial mental en las causas próximas de la decisión” (96) es sugerente, siempre que ese factor no constituya, solo o en unión con otros, una causa determinista de la decisión. Es asimismo interesante su sugerencia de hallar ese factor diferencial en juicios reflexivos o juicios prácticos “sobre qué opción es la mejor”. Ese factor diferencial podría llevar al agente a asignar mayor peso a unas razones en lugar de otras, pero sin que ello hiciera causalmente imposible la elección alternativa, que, por hipótesis, tendría también importantes razones a su favor. En cualquier caso, se trata, como he dicho, de propuestas sugerentes y, al menos aparentemente, compatibles con la mía.

En la tercera sección de su texto, Pérez de Calleja discute mi tesis según la cual el problema de la suerte es más arduo para un compatibilista determinista que para un libertarista. Pérez de Calleja expone con mucha claridad mis argumentos a favor de esta tesis y, a continuación, insiste en las virtudes de incluir, en el proceso de deliberación en elecciones escindidas, un factor diferencial previo a la decisión para afrontar con éxito el problema de la suerte. Como ya he dicho, considero sugerente una propuesta semejante, que habría que desarrollar en detalle para comprobar su viabilidad y sus frutos para una perspectiva libertarista como la mía. Sin embargo, la sugerencia siguiente, que cierra su contribución, me resulta un tanto desconcertante. Según Pérez de Calleja, mi argumento sería más completo si considerase cierto modelo de determinismo que el compatibilista podría adoptar. Según dicho modelo, “la

diferencia en el pasado que explica contrastivamente las decisiones escindidas y de tipo Buridan es una diferencia microfísica en las cadenas de eventos frágiles que constituyen los realizadores [físicos] de la decisión, en la que no superviene ninguna diferencia neuronal (ni, por tanto, psicológica)” (97-8). No estoy seguro de comprender bien la propuesta, y necesitaría más detalles para su evaluación, pero, por lo que puedo decir, presenta algunos problemas, incluso para un compatibilista. El modelo plantea varios interrogantes en el campo de la metafísica de la mente. Una cuestión a aclarar es la relación que habría entre las diferencias microfísicas y los procesos conscientes de deliberación, consideración de razones y decisión. ¿Están estos últimos causados por aquellas? ¿Hay entre ellos una relación de identidad? ¿Hay una relación de superveniencia o dependencia metafísica? Cualquiera de estas posibilidades plantea problemas. La relación de identidad no es fácilmente justificable. Las relaciones de causalidad y superveniencia pueden dar lugar al epifenomenismo respecto de las propiedades y estados mentales conscientes, privándolos de eficacia causal en la decisión y la acción. Pero la ausencia de dicha eficacia, de la llamada “causación mental”, resulta incompatible con el libre albedrío, no importa si se entiende en términos libertaristas o compatibilistas (los experimentos neurocientíficos de Libet y sus seguidores descansan precisamente en la supuesta inexistencia de la causación mental). Sin respuestas a estos interrogantes, no me atrevo a decir si la adopción de ese modelo mostraría, en contra de mi posición, que “el determinismo no es más hostil a la libertad de decisión en casos escindidos que un indeterminismo como el que exigen los libertaristas, al menos no por las razones que Moya ofrece” (98). En estas circunstancias, me considero autorizado a mantener, al menos provisionalmente, mi posición, según la cual un compatibilista tiene más dificultades que un libertarista para afrontar el problema de la suerte en casos de elecciones escindidas.

RESPUESTA A CARLOS PATARROYO

En su incisiva contribución a este simposio, Patarroyo plantea tres importantes objeciones a mi defensa del Principio de Posibilidades Alternativas (PPA) frente al desafío que suponen los llamados “casos Frankfurt”. El caso que considera particularmente, y concuerdo con él en su especial interés, es *Evasión de Impuestos*, diseñado por Pereboom.

En su primera objeción, Patarroyo comienza señalando, correctamente, que, en mi concepción, la responsabilidad moral de un agente depende tanto de condiciones compatibilistas (voluntariedad, racionalidad...) como incompatibilistas (alternativas categóricas). Y continúa: “La mezcla de condiciones

tanto compatibilistas como incompatibilistas hace que sea difícil distinguir, a ciencia cierta, cuál es el *peso* que tiene cada una en el juicio de responsabilidad moral” (108). Sobre esto tengo dos observaciones. En primer lugar, que un libertarista admita condiciones necesarias de la responsabilidad moral o del libre albedrío que sean aceptables también para un compatibilista no es en absoluto una posición inusual o extravagante; es, de hecho, bastante común, incluso en pensadores libertaristas tan importantes en este debate como Robert Kane. En segundo lugar, no me parece central poder distinguir el peso de unas y otras condiciones en la explicación o fundamentación de la responsabilidad moral de un agente, si es que algo así pudiera hacerse; basta con que la presencia de una condición tenga algún papel en la explicación de dicha responsabilidad moral; y, por otro lado, la dificultad de distinguir el peso de unas y otras condiciones se seguiría planteando si las condiciones fuesen solo de carácter compatibilista; por lo tanto, esa no es una dificultad específica a mi posición.

Pero Patarroyo va más allá. Frente a mi tesis según la cual *Evasión de impuestos* fracasa como caso Frankfurt porque Joe tiene a su alcance una alternativa robusta, a saber, prestar suficiente atención a razones morales contrarias a evadir impuestos, Patarroyo no afirma simplemente que no se pueda determinar el peso de dicha posibilidad para su responsabilidad moral por evadir impuestos, sino que sugiere que esa posibilidad no posee realmente capacidad explicativa para dicha responsabilidad moral: “Creo que hay una diferencia entre ser culpable *porque* tenía esa alternativa, y ser culpable *mientras* la tenía. Creo que Moya logra demostrar lo segundo, pero no concluyentemente lo primero” (109). Sin duda, demostrar lo segundo no es un gran logro. Si eso es todo lo que he conseguido demostrar, la alternativa no es robusta, porque no tiene virtualidad explicativa de la responsabilidad moral de Joe. No es fácil ver qué podría convencer a Patarroyo de que esa alternativa es robusta. Desde luego que, para los frankfurtianos, lo decisivo es la secuencia real, pero yo no lo soy y creo que también lo que un agente no hizo y podría haber hecho es relevante para su responsabilidad moral. Trataré de argüir a favor de mi posición mediante un ejemplo, con una alternativa análoga a la que Pereboom concede a Joe, e intentaré mostrar que esa alternativa contribuye a explicar la responsabilidad moral del agente. Imaginemos que Jorge, que vive habitualmente en Zaragoza, se encuentra en Salamanca por motivos de trabajo y que hoy cumple años su pareja, Beatriz, que se encuentra en Zaragoza. Jorge ha terminado el trabajo que le llevó a Salamanca antes de lo previsto, de modo que tendría tiempo de volver en tren a Zaragoza ese mismo día para cenar con Beatriz y celebrar su cumpleaños. Jorge sabe que tal cosa haría mucha ilusión a Beatriz, pero se siente algo cansado y con pereza de emprender el viaje, de modo que decide permanecer y pasar la noche en Salamanca, como tenía previsto inicial-

mente. Desde el punto de vista moral, dar una alegría a Beatriz es una poderosa razón para ir a verla ese mismo día y, sin embargo, aun siendo consciente de ello, Jorge da mayor importancia a su ligero cansancio y su pereza. Pues bien, según mi juicio, que espero sea compartido, y aceptando que Jorge toma una decisión y actúa de un modo por el que es moralmente censurable, estimo que el hecho de que pusiera su cansancio y pereza por encima de la alegría que daría a Beatriz, el hecho, por hablar con Pereboom, de no prestar suficiente atención a esta última consideración y postergarla frente a sus motivos egoístas, así como haber hecho tal cosa consciente y voluntariamente, contribuye significativamente a explicar su culpabilidad por permanecer en Salamanca en lugar de viajar a Zaragoza para cenar con Beatriz. No estamos, desde luego, ante un caso Frankfurt, ya que Jorge puede decidir viajar a Zaragoza y hacerlo así. Pero no veo razón alguna para sostener que, en *Evasión de impuestos*, en que Joe decide evadir impuestos y los evade, el hecho de que, consciente y libremente postergue sus razones para no evadir impuestos, privilegiando en cambio sus intereses personales, carezca de relevancia explicativa de su responsabilidad moral por tal decisión y acción. No veo razones para afirmar que esa falta de consideración a razones morales, de las que Joe era consciente, simplemente *acompañe* su culpabilidad, en lugar de contribuir a *explicarla*. El hecho de que, sin él saberlo, Joe no pudiera decidir ni obrar de otro modo no justifica privar a la alternativa que tuvo, a saber, prestar la atención y el peso requeridos a las razones morales contrarias a evadir impuestos, de importancia explicativa para su culpabilidad por su decisión y acción de evadirlos.

En su segunda objeción, Patarroyo hace suya una crítica de Derk Pereboom a mi defensa del PPA frente a *Evasión de impuestos*. Sostengo, como vemos, que, en este caso, el protagonista, Joe, tiene a su alcance una alternativa robusta, a saber, prestar la debida atención a las razones morales para no evadir impuestos, razones de las que es consciente. En respuesta a mi posición, Pereboom se pregunta por qué, en mi propuesta, se altera el “estándar usual” para que una alternativa sea eximente (y robusta). Su respuesta, que recoge mi posición, es que lo que altera ese estándar es “la no disponibilidad de lo que, en circunstancias normales, sería una alternativa eximente” (PEREBOOM 2014, 17). Y sigue: “Sin embargo, esa afirmación está ella misma alimentada por el requisito de posibilidades alternativas robustas” (ibid.), con lo que me acusa de llevar a cabo una sutil petición de principio, al presuponer la verdad del PPA cuando esto es lo que está en discusión. Se trata sin duda de una objeción muy potente, en realidad devastadora para mi propuesta. Veamos entonces si podemos responder a ella.

¿Cuál sería ese “estándar usual”? Supongo que Pereboom está pensando en que una alternativa robusta a decidir A, según el estándar usual, sería no de-

cidir A, o decidir no-A. En su ejemplo, el estándar usual daría como alternativa robusta a decidir evadir impuestos, no decidir evadirlos, o decidir no evadirlos. Pero, por hipótesis, esta alternativa no es accesible a Joe. Por eso yo busco una alternativa distinta, que sería lo mejor que Joe podría hacer en el contexto, a saber, prestar atención a razones morales para no evadir impuestos. Esa alternativa, que está diseñada por Pereboom para no ser robusta, se convierte en robusta en ese contexto, dado que no hay nada mejor que Joe pueda hacer para actuar decentemente. Este empeño en hallar alternativas es, parece, lo que lleva a Pereboom a criticar mi posición, considerando que prejuzga la cuestión al partir de una aceptación implícita de la verdad del PPA.

Mi primera respuesta sería recordar que también Davidson (1973) y Naylor (1984), en sus respuestas a los casos Frankfurt, alteran el “estándar usual” al detectar alternativas en los casos Frankfurt, con lo que también ellos prejuzgarían la cuestión. En realidad, cualquier intento de desactivar tales casos hallando en ellos alternativas constituiría una petición de principio, lo que no parece razonable. El mismo Fischer diseña un caso Frankfurt con un signo involuntario que alertaría a Black de la futura decisión de Jones, para evitar que los defensores del PPA recurran como alternativa a algún ‘resquicio’ de libertad, como puede ser una inclinación, o la formación de una preferencia, que serían actos en principio voluntarios y libres. Está claro que estas alternativas también alteran el “estándar usual” en el caso del ejemplo de Jones, Smith y Black. Según ese estándar, la alternativa robusta para Jones sería decidir no matar a Smith y no matarlo, que no están al alcance de Joe, dada la presencia de Black. Pero si esas otras alternativas, más débiles, no valieran porque alteran el estándar, ¿por qué Fischer se empeña en eliminarlas recurriendo a meros sucesos involuntarios, como un sonrojo o una pauta neurológica? También Ekstrom reconoce ese tipo de alternativas como válidas para defender el PPA (“Jones ... podría haber tratado de decidir otra cosa, o podría haber formado una preferencia distinta”, 2000, 197). Lo que hago con mi principio MOC es dar una justificación, basada en nuestros criterios cotidianos de atribución de responsabilidad, para detectar y considerar esas alternativas ‘menores’ como robustas, a saber, que, en el contexto, es todo lo que el agente puede hacer para actuar moralmente, de modo que, si lo hubiera hecho, no sería moralmente culpable de lo que hizo. Si alguien está convencido de la verdad del PPA y juzga que el agente es moralmente responsable en un caso Frankfurt, es natural que trate de hallar alternativas en el caso en cuestión. Y eso no supone una petición de principio. También rechazar esas alternativas podría ser considerado una petición de principio por parte del crítico del PPA.

Mis principios MOC y SMAI derivan del examen de casos ordinarios en los que un agente no tiene a su alcance cierta alternativa que obviamente le

eximiría de responsabilidad y que sería robusta. En estos casos, nuestro juicio intuitivo es que la siguiente mejor acción a su alcance le eximiría de responsabilidad si optara por ella; además, esa alternativa es robusta porque la responsabilidad del agente se explica, en parte, por el hecho de que no optó por ella pudiendo hacerlo. En ejemplos que no son casos Frankfurt, como el de Jorge y Beatriz, vemos también la importancia de ciertas alternativas para explicar la responsabilidad moral de un agente. Mi posición no presupone la verdad del PPA, sino que muestra que ese principio está de hecho funcionando implícitamente en las atribuciones ordinarias de responsabilidad y libertad. No altero el estándar usual debido a que presupongo la verdad del PPA, sino debido a la reflexión sobre juicios intuitivos acerca de casos ordinarios, en los que los sujetos de tales juicios no tienen por qué conocer ni saber formular ese principio. Y en esos juicios está operando implícitamente el PPA, así como, en algunos casos, entrarían también en juego los principios MOC y SMAI.

Para reforzar su crítica de petición de principio Patarroyo dice que la conversa de MOC implica el PPA. Él formula el principio MOC diciendo que “es injusto culpar a quien ha hecho todo lo que ha podido para comportarse de manera moralmente decente” (110). Y para mostrar que presupone el PPA, escribe, “basta con mirar la formulación conversa y equivalente: ‘es justo culpar a quien no ha hecho todo lo que ha podido para comportarse de manera moralmente decente’” (110). Pero esta última proposición no es la conversa de la primera. Para verlo, podemos formular MOC como la conjunción de dos enunciados condicionales, como aparece en el libro. De ellos dos se sigue, por transitividad de la implicación, lo siguiente: “Si alguien hace todo lo que razonablemente puede para actuar de manera moralmente correcta, no es moralmente responsable (culpable) de no hacer más”. Pero la conversa de este enunciado no es: “Si alguien no hace todo lo que razonablemente puede para actuar de manera moralmente correcta, es moralmente responsable (culpable) de no hacer más”. Deducir este último enunciado del primero comete la falacia de la negación del antecedente y no es la conversa del primero, ni equivalente a él. La conversa es: “Si alguien es moralmente responsable (culpable) de no hacer más, no hace todo lo que razonablemente puede hacer para actuar de manera moralmente correcta”. Pero de que alguien no haga todo lo que puede hacer, y tenga, pues, alternativas, no se sigue que sea culpable de no hacerlo. Concluir esto sería cometer la falacia de la afirmación del consecuente. Tener alternativas no es suficiente para ser culpable de lo que uno hace, sino solo necesario. La conversa real de MOC no es el PPA, ni lo implica.

Puedo aceptar que dicha conversa está próxima al PPA, y por lo tanto el mismo MOC. Sin embargo, este no constituye un presupuesto inicial o punto de partida, sino un punto de llegada, es decir, un resultado de la reflexión sobre

atribuciones ordinarias de responsabilidad en casos en que un agente no puede, sin él saberlo, llevar a cabo la acción que, según el “estándar usual”, le eximiría de responsabilidad. No constituye, pues, una petición de principio, en la que se supone como probado aquello que se pretende probar, sino parte de una defensa argumentada de lo que se pretende probar, a saber, la verdad del PPA. Así, pues, no creo que tratar de defender así el PPA frente al ataque de los casos Frankfurt sea “dialécticamente inapropiado” ni una petición de principio.

En tercer lugar, Patarroyo objeta que no tomo en consideración la posibilidad de casos Frankfurt deterministas, en los que se asume el determinismo en la secuencia real. Esto es cierto en el libro, por razones que tienen que ver con su naturaleza y con el equilibrio entre sus partes, pero no en otros trabajos, en especial mi (2011). Comenzaré mi respuesta con algunas consideraciones generales, que resumen o desarrollan las contenidas en ese artículo.

Una observación general, y muy importante, deriva de una reflexión sobre el campo dialéctico inmediato en que se mueven tanto el PPA como los casos diseñados inicialmente por el propio Frankfurt para ponerlo en cuestión. Recordemos su formulación del PPA: “Una persona es moralmente responsable de lo que ha hecho solo si hubiera podido hacer otra cosa” (FRANKFURT 1969, 1). Como vemos, el PPA relaciona dos conceptos: la responsabilidad moral y las posibilidades alternativas (poder actuar de otro modo que como uno actúa). El principio no dice nada del determinismo, ni del compatibilismo o el incompatibilismo. Es cierto que su verdad o falsedad puede tener consecuencias para el debate sobre la compatibilidad entre el determinismo y la responsabilidad moral (o el libre albedrío), aunque ni siquiera se sigue de su verdad o falsedad una resolución definitiva de este debate a favor de uno de los contendientes. Asimismo, los casos Frankfurt se dirigen originalmente a cuestionar el PPA; no entran tampoco en el debate sobre la compatibilidad, aunque pueden tener también consecuencias en el mismo. Dada esta situación, es importante para mantener el control sobre los fundamentos de nuestro juicio sobre un caso Frankfurt, poner en juego únicamente las dos variables indicadas. Introducir en el diseño de un caso Frankfurt una nueva variable, el determinismo, con relaciones tanto con la responsabilidad moral (acerca de las cuales hallamos posiciones encontradas, como el compatibilismo y el incompatibilismo) como con las posibilidades alternativas, o la libertad de obrar de otro modo (donde hallamos también posiciones enfrentadas, en especial en el seno del compatibilismo), tiende a oscurecer los resultados de esos experimentos mentales que son los casos Frankfurt, de modo que no sabemos bien a qué se debe nuestro juicio intuitivo, positivo o negativo, sobre la responsabilidad del agente. Como en un experimento científico mal diseñado, no tenemos un control apropiado sobre las variables presentes y su influencia respectiva en el

resultado (nuestro juicio), por lo que no podemos distinguir con claridad esa influencia ni, por tanto, establecer si el PPA ha sido o no refutado. Por todo ello es importante que las alternativas se eliminen sin recurrir al determinismo, mediante un factor meramente contrafáctico.

Una segunda e importante razón por la que no considero aconsejable diseñar casos Frankfurt que presuponen el determinismo en la secuencia real es la siguiente. El determinismo en la secuencia real de un caso Frankfurt parece violar una condición para el éxito de estos casos en contra del PPA sugerida por el propio Frankfurt (1969), a saber, que aquello que hace imposible que un agente pueda actuar de otro modo no cause en modo alguno que lleve a cabo la acción. Widerker llama esta condición “IRR” y la caracteriza así: “Puede haber circunstancias que en modo alguno dan lugar a que una persona realice cierta acción; sin embargo, esas mismas circunstancias hacen imposible que evite realizar esa acción” (WIDERKER 2006, 164). No es claro que no viole esa condición una cadena causal determinista en la secuencia real de un caso Frankfurt, pues una cadena así puede ser a la vez aquello que elimina alternativas y causa al mismo tiempo la decisión y la acción. Esta condición la cumple la eliminación de las posibilidades alternativas mediante un factor contrafáctico, que en modo alguno interviene causalmente en el proceso de deliberación y decisión del agente en un caso Frankfurt, pero, como he indicado, no es claro que la cumpla la suposición del determinismo en la secuencia real. Por ello, introducir el determinismo en la secuencia real puede dañar la capacidad crítica de los casos Frankfurt en contra del PPA.

Fischer (2002; 2010), así como Haji y McKenna (2004), han defendido la posibilidad y las ventajas de diseñar casos Frankfurt deterministas. He leído el artículo de Fischer (2010) y encuentro su razonamiento a favor de lo que, según él, es la verdadera “moralaja” de los casos Frankfurt extremadamente complejo y lleno de recovecos dialécticos. La moralaja en cuestión es la siguiente: si el determinismo causal excluye la responsabilidad moral, no es en virtud de eliminar las posibilidades alternativas. Sin embargo, no consigo ver cómo esta moralaja se sigue, con necesidad lógica o de otro modo, como conclusión, de las premisas del argumento que Fischer construye en dicho artículo (FISCHER 2010, 328). Pero reconozco que puede tratarse de una limitación mía. Para Fischer, como señala Patarroyo, en un caso Frankfurt determinista, no es necesario admitir que el agente *es* moralmente responsable. Se puede ser relativamente agnóstico sobre esta cuestión y sostener a continuación que, en todo caso, si no es responsable, no es porque carece de alternativas, sino por alguna otra razón. Como he indicado, no veo con claridad la justificación de esta afirmación. Si es correcta, es sin duda importante. Pero hay varias observaciones que quisiera hacer al respecto.

Como señalan Haji y McKenna (2004), puede que el incompatibilista no tenga derecho a rechazar la responsabilidad del agente en un caso Frankfurt determinista sobre la base de que no tiene alternativas, ya que eso es precisamente lo que se discute, pero puede rechazar esa responsabilidad por otros motivos, como que el determinismo excluye la autoría genuina de una acción. Esto último sería compatible con la moraleja de Fischer, pero, en mi opinión, es suficiente para que el ejemplo deje de funcionar, ya que, al menos para un incompatibilista de origen o fuente, el juicio no sería meramente agnóstico, sino contrario a la responsabilidad moral del agente. También para Fischer (2002, 9 ss), si el determinismo excluye la responsabilidad moral directamente, es decir, sin pasar por la eliminación de posibilidades alternativas, los casos Frankfurt fracasan, así como el compatibilismo que se basa en ellos. Esa exclusión podría basarse en el llamado Argumento Directo, según el cual, si el determinismo es verdadero, y si no soy responsable del pasado y las leyes, no soy responsable de lo que es consecuencia necesaria de ellos, incluyendo mis decisiones y acciones. Pero la exclusión de la responsabilidad moral por el determinismo podría también basarse en que el determinismo excluye la autoría genuina, la originación, la creatividad, etc. Contra esto, lo que afirma Fischer es que, en relación con esas nociones (autoría, etc.) “hay interpretaciones compatibilistas e incompatibilistas y, además, ... no hay ninguna razón fuerte para optar por la interpretación incompatibilista *aparte de consideraciones relativas a posibilidades alternativas*” (FISCHER 2002, 10). Fischer cita correctamente dos ejemplos de pensadores que creen que el determinismo excluye la responsabilidad moral simplemente porque excluye la autoría o la originación, a saber, Kane y Pereboom. Los critica, pero en mi opinión de manera poco concluyente. Pereboom de hecho es un teórico frankfurtiano, que sostiene que las posibilidades alternativas robustas no son necesarias para la responsabilidad moral, pero es incompatibilista. ¿Es su posición insostenible? No lo creo. Parece perfectamente natural y coherente sostener, contra Fischer, que el determinismo excluye el origen o autoría genuina que sería necesaria para la responsabilidad moral, con independencia de si excluye o no las posibilidades alternativas. Y esta es una razón muy importante para pensar que los casos Frankfurt deterministas son, como mínimo, altamente problemáticos, ya que, en algunos pensadores para quienes la autoría genuina es necesaria para la responsabilidad moral, dan lugar, no a un juicio agnóstico, sino negativo con respecto a la responsabilidad moral del agente, lo que invalida un caso Frankfurt. Pero pensemos además que el Argumento de la Consecuencia, entendido normalmente como un argumento en contra de la compatibilidad entre el determinismo y las posibilidades alternativas (la libertad de obrar de otro modo), y que Fischer (y quizá Frankfurt) parecen aceptar como correcto,

puede también entenderse como un argumento en contra de la compatibilidad entre el determinismo y la autoría genuina de nuestras acciones. Y la idea de autoría y la idea de responsabilidad están estrechamente conectadas, hasta el punto de que ser responsable de una acción implica ser autor, al menos parcial, de ella. Recordemos la formulación informal del argumento de Van Inwagen: “Si el determinismo es verdadero, nuestros actos son las consecuencias de las leyes de la naturaleza y de sucesos en el pasado remoto. Pero no depende de nosotros lo que sucedió antes de que nació, ni tampoco cuáles son las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, las consecuencias de estas cosas (incluyendo nuestros actos presentes) no dependen de nosotros (VAN INWAGEN 1983, 56). Advirtamos que la dependencia respecto de un agente puede entenderse en términos de posibilidades alternativas, *pero también en términos de autoría u origen*. Así, si el determinismo es verdadero, ¿de qué depende en último término lo que hago? La respuesta parece ser: depende del pasado y de las leyes de la naturaleza, no de mí; ellas son su origen, no yo. Esta es la base del escepticismo de Pereboom sobre la responsabilidad moral y el libre albedrío. Para Kane, en cambio, la originación y las posibilidades alternativas están conectadas, siendo estas la condición necesaria de aquella. Así, un incompatibilista como Kane rechaza el libre albedrío y la responsabilidad moral de un agente en un mundo determinista, tanto porque el determinismo imposibilita la originación como porque imposibilita las posibilidades alternativas. Esto es una nueva muestra de que la introducción del determinismo contribuye seriamente a perder el control de las variables conceptuales involucradas en la discusión sobre el PPA, como he sugerido más arriba.

Un problema adicional para los casos Frankfurt deterministas es que pueden enfrentarse a los argumentos generales contra el compatibilismo, como el Argumento de la Manipulación o el Argumento del Zigoto, cuya conclusión no es el agnosticismo, sino la negación de la responsabilidad moral en un mundo determinista.

Por todo ello, aunque no he considerado en el libro los casos Frankfurt deterministas (pero sí en mi 2011), creo que son extremadamente problemáticos, de modo que los casos más prometedores son los que no asumen el determinismo en la secuencia real, como *Evasión de impuestos*, y tratan de cuestionar el PPA eliminando, no cualquier alternativa, sino solo las que son robustas, explicativamente relevantes para la responsabilidad moral del agente.

La interesante contribución de Rychter a este simposio se centra también, como la de Patarroyo, en mi tratamiento de los casos Frankfurt. Sostiene Rychter que uno de los casos Frankfurt que denominó “de bloqueo”, y que considero impotentes frente al PPA, es o puede convertirse en un contraejemplo genuino a ese principio. Se trata del caso diseñado por Alfred Mele y David Robb (1998), que, siguiendo a Rychter, llamaré “CMR” (caso Mele-Robb).

En la sección 2 de su artículo, Rychter describe con gran claridad el marco dialéctico en el que se sitúa CMR, así como los detalles de este último. La única corrección que haría a su descripción de CMR es la siguiente. Él escribe que Black, en el momento t_1 , “pone en funcionamiento un proceso causal determinista P” (118), pero sería importante añadir que ese proceso causal lo pone en funcionamiento *en el cerebro de Bob*, como Mele y Robb (1998, 101) especifican. Es aquí, en el cerebro de Bob, donde coexisten el proceso determinista P y el proceso deliberativo indeterminista que Rychter denomina “P*” y que acaba causando, en el momento t_2 , la decisión de Bob. Este supuesto contraejemplo al PPA pretende escapar a la llamada “objeción del dilema”, renunciando a presuponer el determinismo en la secuencia real de un caso Frankfurt, asumiendo el indeterminismo y, no obstante, privando al agente, Bob, de alternativas a la decisión que de hecho toma (robar el coche de Ann) por sus propias razones y deliberación. El proceso determinista P funciona como una especie de mecanismo a prueba de fallos, de modo que solo causa la decisión de Bob de robar el coche si Bob (a través del proceso indeterminista P*) no toma esa decisión por sí mismo en t_2 . Como de hecho Bob toma la decisión de robar el coche por sí mismo en t_2 , el proceso determinista P, aunque sigue activo hasta el momento mismo de la decisión, no la causa. De este modo, el ejemplo pretende esquivar el cuerno determinista de la objeción del dilema.

Como Rychter señala, en el libro ofrezco dos argumentos principales a favor de la tesis según la cual CMR no es un verdadero contraejemplo al PPA. Antes de pasar a ellos, y a la réplica de Rychter, quisiera sin embargo añadir otra objeción a CMR, que no aparece en el libro y que no había pensado previamente. Mele y Robb escriben que el proceso P “culminará de modo determinista en la decisión de Bob en t_2 de robar el coche de Ann *a menos que él decida robarlo por sí mismo en t_2* ” (1998, 101, cursiva mía). Supongamos entonces que Bob no decidiera robarlo por sí mismo en t_2 . En ese momento, P causaría la decisión, pero ya sería demasiado tarde para privar a Bob de alternativas, pues, en ese momento, Bob no decidió robar el coche. Y esta alternativa, no decidir robar el coche, es robusta, ya que, si Bob la hubiera adoptado, no sería, obviamente, responsable de decidir robar el coche de

Ann, ya que no habría tomado esa decisión. Así, pues, Bob tenía al menos una alternativa robusta a su alcance, y el ejemplo fracasa como refutación del PPA.¹

Pasemos ya a las objeciones que en el libro planteo a CMR y a la réplica de Rychter a las mismas en defensa de CMR. Según mi primera objeción, no es claro que CMR no sucumba al cuerno determinista del dilema. La razón es que, para asegurar que Bob decida robar el coche, el proceso determinista P debe continuar activo hasta el momento mismo de la decisión, t_2 , ya que, si se desactivara antes de ese momento, Bob podría decidir, a través del proceso indeterminista P*, no robar el coche. Pero entonces es difícil ver por qué habríamos de aceptar que el proceso determinista P, que llega, a la vez que el proceso indeterminista P*, hasta, llamémoslo así, el ‘realizador’ cerebral de la decisión de robar el coche, no causa (también) esta decisión.

Mele y Robb son conscientes de esta dificultad, y tratan de sortearla apelando a un mecanismo o esquema causal según el cual, si P* causa la decisión, P no la causa, pero si P* no causa la decisión, lo hace entonces P. En CMR, pues, P no es causa de la decisión de Bob, puesto que este decide por sí mismo, a través de P*, robar el coche de Ann, y el ejemplo elude entonces el cuerno determinista del dilema. Puesto que uno puede sentir ciertas dudas acerca de la posibilidad de un esquema causal tan perfectamente ajustado a los fines que persigue el ejemplo, Mele y Robb defienden, en un artículo posterior (2003) la posibilidad física de esta clase de esquemas causales, que Rychter denomina “anticipación ocurrente”. Rychter considera convincente la defensa de Mele y Robb a la objeción. Sin embargo, hay que reconocer que la cuestión puede ser objeto de controversia y que no es conveniente que un caso Frankfurt tenga en su base un fundamento controvertido. Es tal vez esta reflexión la que lleva a Rychter a responder a mi primera objeción proponiendo una modificación de CMR que no descansa en la posibilidad de la anticipación ocurrente o de esquemas causales equivalentes.

Rychter denomina esta variación del ejemplo de Mele y Robb “CMR^S”. Se trata, escribe, de “un caso similar a CMR, excepto por involucrar *sobre-determinación causal* en vez de anticipación ocurrente” (120). En CMR^S, P y P* causan simultánea e independientemente la decisión de Bob de robar el coche de Ann. A la objeción natural según la cual, si la decisión tiene una causa determinista, un incompatibilista rechazará la responsabilidad moral de Bob, o, dicho de otro modo, que CMR^S sucumbe al cuerno determinista del dilema, Rychter responde que Bob es responsable porque su propia deliberación inde-

¹ Hay, creo, cierta conexión entre esta objeción y la que Carl Ginet (2002) plantea al ejemplo de Pereboom, *Evasión de impuestos*.

terminista causa *también* esa decisión. Y refuerza esta idea mediante una ingeniosa analogía: si dos francotiradores causan a la vez, y de forma independiente, la muerte de la víctima alojando una bala en sus órganos vitales, ninguno de ellos podría eludir su responsabilidad en la muerte apelando al hecho de que el otro también la causó. En mi opinión, sin embargo, la analogía no es lo bastante próxima como para aceptar la responsabilidad moral de Bob en CMR^S. Este ejemplo falla precisamente porque suscita serias dudas sobre la responsabilidad moral de Bob, y porque, además, deja en poder de Bob alternativas robustas, como trataré de argüir a continuación.

El éxito de los casos Frankfurt depende en gran medida de que generen una intuición clara a favor de la responsabilidad moral del agente. Y para ello hemos de tener la impresión de que nos hallamos ante un agente cognitiva y volitivamente normal, capaz de deliberar y decidir de manera coherente (aunque la decisión sea moralmente cuestionable). No estoy seguro de que Bob, en CMR^S, satisfaga esta condición. Pensemos que, a diferencia del ejemplo original, CMR, ahora ambos procesos, P y P* causan la decisión al mismo tiempo, en el momento t_2 . Pero advirtamos que P* es un proceso indeterminista, de modo que es en principio posible que Bob, en lugar de decidir, como lo hace, robar el coche de Ann, decida no robarlo. En cambio, P es un proceso determinista que únicamente puede causar, en t_2 , la decisión de robar el coche. Supongamos entonces que Bob decide no robar el coche. En ese mismo momento, decidirá también, debido a P, robarlo. Tenemos entonces a un agente que, a la vez, decide robar el coche de Ann y decide no robarlo. Esto es una contradicción explícita y consciente en el razonamiento práctico, tan dañina y paralizante racionalmente como en el campo teórico. Y, sin embargo, es una situación perfectamente posible dada la situación neurológica y mental de Bob, con sus dos procesos simultáneos operando en su cerebro. Pero un agente con una estructura interna tal dista mucho de ser un agente cognitiva y volitivamente normal, y la intuición de que Bob es moralmente responsable de su decisión puede tornarse muy inestable. El ejemplo original, CMR, no llega a tener problemas tan graves, ya que, por su construcción, está excluido que Bob tome dos decisiones contradictorias.

Además, mientras que, en CMR, Bob no puede tomar la decisión de no robar el coche de Ann, ya que las únicas posibilidades son que decida robar el coche por sí mismo, en virtud de P*, o que lo haga en virtud de P, en CMR^S, en cambio, Bob puede decidir por sí mismo no robar el coche de Ann. Así, pues, aunque Bob decide por sí mismo robar el coche de Ann, podría decidir no robarlo, lo cual es una alternativa claramente robusta, y el ejemplo viola una condición esencial para el éxito de un caso Frankfurt, a saber, que el agente no tenga alternativas robustas a su alcance.

Mi segunda objeción a CMR tiene que ver con una condición necesaria para la responsabilidad moral y el libre albedrío propuesta por John Fischer, defensor de los casos Frankfurt, que él denomina “capacidad de responder a razones” (*reasons-responsiveness*). Rychter expone esta condición, y la objeción basada en ella, con mucha claridad (121-2). La condición es muy plausible y atractiva, tanto para compatibilistas como para incompatibilistas. Al tomar una decisión en un momento dado, un agente satisface esa condición, según el texto de mi libro (119) citado por Rychter, en el caso de que, “manteniendo constantes las estructuras de deliberación y decisión de las que hace uso en ese momento, al menos en algunas situaciones posibles en que hubiera razones suficientes para tomar una decisión distinta, sería sensible a esas razones y tomaría una decisión distinta”. Intuitivamente, para ser libre y moralmente responsable, un agente ha de ser capaz de ajustar sus decisiones a sus razones. Un agente que, al tomar una decisión, viola esta condición es un agente cuyas estructuras de razonamiento práctico y toma de decisiones, al menos en ese momento, están dañadas, por lo que su responsabilidad moral por esa decisión (y acción) se ve comprometida. Mi objeción es que ese es precisamente el caso de Bob en CMR. Dada su actual estructura neurológica y mental, que incluye el proceso determinista P, Bob seguiría decidiendo robar el coche de Ann no importa lo decisivas que pudieran ser las razones que se le diesen o llegase a tener, en ese momento, para no robarlo.

La respuesta de Rychter a esta objeción es doble. En primer lugar, sostiene que, si es correcta, también los casos Frankfurt clásicos sucumben a ella, ya que, en estos, el agente seguiría decidiendo lo que decide por muy contundentes que fuesen las razones que pudiera llegar a tener para decidir algo distinto. En realidad, esta respuesta actúa en favor mío como defensor del PPA, ya que, si es correcta, inhabilitaría tanto los casos Frankfurt clásicos como los casos al estilo de Mele y Robb, que denomino “casos de bloqueo”. Pero, a mi juicio, no es correcta. La diferencia más importante entre unos y otros casos Frankfurt es que, en los casos clásicos, las alternativas a la decisión efectiva del agente se excluyen únicamente mediante un factor contrafáctico, que solo se activaría en una secuencia posible que nunca llega a actualizarse, si el agente mostrase algún signo de que iba a tomar una decisión distinta de la que de hecho toma, mientras que, en los casos de bloqueo, la exclusión de alternativas se produce mediante un factor o mecanismo (en CMR, el proceso determinista P) presente y activo en la secuencia real. Esta diferencia es crucial. En los casos Frankfurt clásicos, el agente toma su decisión con estructuras de deliberación y decisión intactas, de modo que, *si las mantenemos constantes*, el agente, ante razones decisivas para decidir otra cosa, sería sensible a esas razones y decidiría otra cosa. Es cierto que, en la secuencia alternativa, tras la intervención de Black,

el agente ya no satisfaría esa condición, pero en esa secuencia alternativa las estructuras de deliberación y decisión habrán cambiado y no se habrán mantenido constantes, debido a la activación del factor contrafáctico. Es central tomar en cuenta, en la caracterización de la capacidad de responder a razones que hemos dado más arriba, la cláusula inicial: “manteniendo constantes las estructuras de deliberación y decisión de las que hace uso en ese momento”. Una vez la tomamos en cuenta, vemos que, en los casos Frankfurt clásicos, a diferencia de los casos de bloqueo, el agente mantiene esa capacidad.

En segundo lugar, Rychter sostiene, en respuesta a mi objeción, y de modo más tentativo, que, si bien es cierto que Bob habría decidido robar el coche en t_2 aun en presencia de razones decisivas para no robarlo, “también es cierto que, en presencia de tales razones, Bob *habría intentado* decidir no robar el coche” (123). Esto muestra que Bob mantiene cierta capacidad de responder a razones que Rychter propone llamar “capacidad *básica* de dar respuesta a razones”. Y si esta capacidad básica es lo bastante fuerte para fundamentar el control racional que requieren el libre albedrío y la responsabilidad moral, “podemos concluir que en CMR Bob toma su decisión libremente y que es moralmente responsable de haberla tomado. Y, por tanto, que CMR es un contraejemplo a PPA” (123). Considero que la conclusión es un tanto excesiva, ya que el control racional parece ser una condición necesaria, pero no suficiente, para el libre albedrío y la responsabilidad moral. Pero ciertamente mi objeción, según la cual Bob no posee, en CMR, capacidad de responder a razones, un requisito necesario de la responsabilidad moral y del libre albedrío, quedaría desactivada.

Tras haberme entregado su contribución, Rychter ha advertido que su respuesta no es válida y, honesta y generosamente, me lo ha comunicado así. Además, ha renunciado a la posibilidad que le sugerí de corregir su texto. Es importante reconocer que, en su contribución, Rychter ya albergaba dudas, pues allí deja abierta la cuestión de si la capacidad básica de dar respuesta a razones basta para satisfacer el requisito de control racional que es necesario para la libertad y la responsabilidad moral por nuestras decisiones y acciones. Espero que no le importe que reproduzca aquí una comunicación personal en la que me indica las razones por las que ya no considera adecuada su réplica: “El argumento es el siguiente: parece que un desideratum de la noción de ‘capacidad de dar respuesta a razones’ es que esta noción pueda dar cuenta de la diferencia que hay entre la decisión de un adicto de tomar una droga y la decisión libre de alguien que no es adicto de tomar la misma droga. Es decir, queremos decir que el adicto no tiene la capacidad de dar respuesta a razones, y que por eso su acción no es libre. Este desideratum no resulta satisfecho por la caracterización de ‘capacidad básica de dar respuesta a razones’ que yo pro-

pongo en el texto, porque parece que el adicto sí que puede intentar decidir no tomar la droga, y por tanto tendría la capacidad en cuestión.” Es decir, la capacidad básica de respuesta a razones, que consiste en que un agente pueda *intentar* decidir según razones decisivas para hacerlo así, no parece lo bastante fuerte para satisfacer la condición de control racional, necesaria para el libre albedrío y la responsabilidad moral, ya que el adicto posee esa capacidad básica, pero, intuitivamente, juzgamos que no posee control racional sobre su decisión de tomar la droga, que por ello no es libre. La autocrítica de Rychter me parece muy perceptiva, y su actitud intelectual, ejemplar.

Sin embargo, aun cuando la réplica de Rychter se acabase mostrando correcta en relación con el requisito de control racional, conceder que Bob puede *intentar* decidir no robar el coche de Ann podría violar otro requisito de un caso Frankfurt exitoso, a saber, la inexistencia de alternativas robustas a la decisión del agente, si tenemos en cuenta los principios MOC y SMAI, que he defendido en mi libro y que he puesto en juego en mi respuesta a Patarroyo, a la que remito al lector. En el contexto de CMR, dado que la decisión de no robar el coche de Ann no está al alcance de Bob, la siguiente mejor acción que sí puede llevar a cabo, a saber, intentar tomar esa decisión, resulta ser una alternativa robusta que, además, si la adoptase, eximiría a Bob, en virtud del principio MOC, de la responsabilidad moral que tiene, en CMR, por decidir robar el coche de Ann.

Quisiera acabar mis respuestas agradeciendo sinceramente a Carlos Patarroyo, Mirja Pérez de Calleja y Pablo Rychter sus excelentes comentarios críticos a mi libro y el interés y el trabajo que se han tomado para redactarlos.

BIBLIOGRAFÍA

- DAVIDSON, D. 1973, "Freedom to act", en T. HONDERICH (ed.), *Essays on Freedom of Action*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 139-56; reimpresso en D. DAVIDSON 1982, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press.
- EKSTROM, L. W. 2000, *Free Will: A Philosophical Study*, Boulder, Colorado: Westview.
- FISCHER, J. M. 2002, "Frankfurt-style compatibilism", en S. BUSS y L. OVERTON (ed.), *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Cambridge, MA: MIT Press, 1-26.
- FISCHER, J. M. 2010, "The Frankfurt cases: the moral of the stories", *Philosophical Review*, 119: 315-36.
- FRANKFURT, H. G. 1969, "Alternate possibilities and moral responsibility", *Journal of Philosophy*, 66: 829-39.
- GINET, C. 2002, "Review of *Living Without Free Will*", *Journal of Ethics*, 6: 305-9.
- HAJI, I. Y MCKENNA, M. 2004, "Dialectical delicacies in the debate about freedom and alternative possibilities", *Journal of Philosophy*, 101: 299-314.
- MELE, A. R. Y ROBB, D. 1998, "Rescuing Frankfurt-style cases", *Philosophical Review*, 107: 97-112.
- MELE, A. R. Y ROBB, D. 2003, "Bbs, magnets and seesaws: the metaphysics of Frankfurt-style cases", en D. WIDERKER y M. MCKENNA (ed.), *Moral Responsibility and Alternative Possibilities*, Aldershot: Ashgate, 127-38.
- MOYA, C. 2011, "On the very idea of a robust alternative", *Crítica*, 43: 3-26.
- MOYA, C. 2017, *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, Madrid: Cátedra.
- NAYLOR, M. B. 1984, "Frankfurt on the principle of alternate possibilities", *Philosophical Studies*, 46: 249-58.
- PEREBOOM, D. 2014, *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford: Oxford University Press.
- PÉREZ DE CALLEJA, M. 2014, "Cross-world luck at the time of decision is a problem for compatibilists as well", *Philosophical Explorations*, 17: 112-25.
- WIDERKER, D. 2006, "Libertarianism and the philosophical significance of Frankfurt scenarios", *Journal of Philosophy*, 103: 163-87.

Ressenyés

BENZ, Ernst 2016, *Mística y Romanticismo. Las fuentes místicas del Romanticismo alemán*, Madrid: Siruela. ISBN 978-84-16638-25-3, 180 páginas

El estudio del teólogo e historiador de la Iglesia Ernst Benz sobre la importancia de la tradición mística en la especulación filosófica del Idealismo alemán tuvo como origen una serie de conferencias que dio en 1963 en el Collège de France. Cinco años después Vrin publica una edición de estas sesiones que son reeditadas en varias ocasiones, llegando también a otros idiomas, no siendo hasta este año que Siruela nos ofrece por primera vez el texto en español según la traducción de María Tabuyo y de Agustín López. El ejemplar por tanto que se está reseñando es de reciente publicación en una editorial española, pero es ya un clásico en la literatura sobre Historia de la Iglesia y filosofía del Idealismo alemán. Se trata así de un libro ampliamente reseñado, leído y consultado por los especialistas, de modo que carece quizá de sentido reseñar una vez más un texto que forma parte ya de la tradición, como no sea para aprovechar la ocasión para discutir con él.

Se le debe agradecer al texto de Benz la claridad de la exposición y la cantidad importantísima de datos que ofrece en torno a la constitución de muchos de los lugares comunes de la filosofía idealista alemana a partir del lenguaje y conceptualización típicas de la mística fundamentalmente alemana, si bien es recurrente en el estudio también la figura de Louis Claude de Saint-Martin (1743-1803), a quien dedicará el último de los capítulos de esta obra (“La presencia de Louis Claude de Saint-Martin en la filosofía romántica”), donde lleva a cabo un volcado sorprendente de información con la que trenza una historia común entre escuelas católicas y protestantes de Francia y Alemania del signo más diverso, donde se confirma una influencia directa entre unas y otras, como también en otros casos enconados enfrentamientos, destacándose por ejemplo el que tiene lugar entre los “iluminados” ilustrados con los espiritualistas, las sociedades secretas o los jesuitas entre otros. Se trata no obstante, nada más, pero también nada menos, que de un libro de historia, de historia de la mística y de los vínculos que se establecen entre esta y la filosofía del romanticismo en Alemania. El intento de Benz es por tanto tender una línea entre los conceptos usados por la tradición de la mística alemana y el descubrimiento que de ella se hace en el siglo XIX, lo cual es de un impor-

tantísimo valor para los estudios no solo de la mística y de la historia de las religiones sino, casi más aún, de historia de la filosofía a la hora de entender mejor ciertos términos. La opción por tanto de Benz no es adoptar un punto de vista crítico, sino aportar simplemente documentación para la construcción de lo que quiere ser una historia conjunta formada por mística y filosofía reunidas para la edificación de un cuerpo terminológico cerrado y propio a ambos campos, los cuales no aparecen diferenciados en toda la obra, sino que parecen más bien ser uno solo.

Este tipo de historia no es reciente. Su inicio tiene lugar, al menos con el rigor que exigen obras de estas características, con la obra de Wilhelm Dilthey *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. Und 16. Jahrhundert...* La siguiente obra de importancia en esta línea es la de Robert Schneider *Schellings und Hegels Schwäbische Geistesahnen* de 1938, siguiéndole Wilhelm August Schulze („Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre“), Reiner Heinze (*Bengel und Oetinger als Vorläufer des deutschen Idealismus*), Manfred Durner („Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen: zu den Quellen von Schellings Naturphilosophie“) o Glenn Alexander Magee (*Hegel and the Hermetic Tradition*) entre algunos de los títulos más destacados en esta línea, pasando por supuesto por Ernst Benz, quien además en 1937, un año antes del libro de Schneider, publicaba *Der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme*, en 1947 escribía „Leibniz und Peter der Grosse. Der Beitrag Leibnizens zur russischen Kultur - Religions - und Wirtschaftspolitik seiner Zeit“, „Schelling. Werden und wirken seines Denkens“ en 1955, y en 1977 “Schellings Schwäbische Geistesahnen”, que supone de hecho una revisión al trabajo de 1963 que aquí se reseña, donde trata de ceñirse más a la letra de la obra de Schelling, uno de los autores idealistas que más destaca siempre en torno a la influencia respecto de la mística, y donde no parece tan apegado al papel que tuvo aquella en el filósofo.

Las conferencias que Ernst Benz dio en el Collège se dividen en cinco grupos. En el primero aborda “el redescubrimiento de la mística”. No se trata en cambio de un simple acercamiento al inicio de la consulta por parte de los primeros idealistas de las fuentes místicas, que Benz coloca en los primeros estudios sobre esta materia por parte de Franz von Baader (1765-1841), sino también una defensa de la línea directa que se da entre el lenguaje y simbología que se establece entre la mística renana, destacando por supuesto la figura del Maestro Eckhart (1260-1328), y la filosofía del Idealismo. Esta apuesta Benz la toma prestada de Jean (por diferenciarlo de Alain) Daniélou afirmando que dicho “redescubrimiento de la mística de la Edad Media no estaba inspirado solamente por un sentimentalismo romántico; se trata de una ‘vuelta a las fuentes’” (18). El punto de inflexión parece marcado por el momento

en el que el Maestro Eckhart, importante teólogo dominico formado en París y maestro en la misma universidad, regresa a Colonia y debe trasladar la terminología teológica latina a su lengua materna, el alemán, un idioma que se había gestado en el ambiente de la épica y los cantares de gesta germánicos, y que carecía en aquel entonces de tecnicismos y del argot específico de la escuela. Será así Eckhart de Hochheim (Maestro Eckhart) el primero en incorporar a la lengua alemana una lexicografía específica apropiada para la divulgación del pensamiento teológico y filosófico a partir precisamente de la “especulación mística” (21), siendo ello lo que forzará en su momento a los autores del Romanticismo e Idealismo alemán a regresar a los autores de aquella tradición religiosa alemana por ser esa la matriz en la que se encontraba el origen de su vocabulario y repertorio semántico propio.

El segundo místico, o más bien teósofo de gran importancia que destaca Benz en su obra es Jakob Böhme (1575-1624), descubierto casi simultáneamente por Saint-Martin y, una vez más, Franz von Baader, y paralelamente Benz relata que, otro teósofo, Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) está traduciendo del latín al alemán las obras de Emanuel Swedenborg (1688-1772). Afirma Benz a su vez que la comunicación entre todos los filósofos y teósofos del momento era fluida, manteniéndose informados de todos los hallazgos y traducciones que se iban produciendo de las distintas obras de místicos antiguos y modernos que iban llegando a sus manos. Así por ejemplo, según Benz, Hegel descubre a Eckhart por mediación de su amigo von Baader, quien a su vez le pide a Schelling las obras de Oetinger. A este último Schelling le dio a conocer la obra de Angelus Silesius, mientras, por su parte, Schelling le rogaba a su amigo Schubert las ediciones de los escritos de Tauler.

Así, todo parece indicar que la tradición filosófica alemana se hubiera gestado gracias a los mimbres de la mística y teosofía alemanas, y que el léxico específico de la filosofía en Alemania se hubiese originado, también, gracias a una acomodación artificial de la lengua de las escuelas al idioma alemán, originalmente solo reservado a la poesía, cuando, más bien, se ha creado directamente una terminología específica *ab initio*, como muestran los estudios de Theophora Schneider o Benno Scholdt sobre la semántica filosófica del Maestro Eckhart que Benz cita en su estudio. Ahora bien, ninguna tradición de pensamiento ni ninguna disciplina científica (y no científica) puede comenzar a operar desde la nada. No existe un yermo intelectual en Alemania y no debe agradecerse todo el auge que tiene el pensamiento alemán, fundamentalmente a partir de Leibniz, tan solo a los místicos del Medioevo, sino que, como en toda Europa, existía una lengua franca para la transmisión de la filosofía, y de todo el saber en general, que era el latín, así como tampoco se debe asignar

la bienvenida de los primeros rudimentos para la especulación al Maestro Eckhart. Antes de él, y he ahí la razón de señalar el nacimiento de cada autor comentado aquí, Alberto Magno (1206-1280) ya enseñaba en Friburgo, en Colonia y en París, y otras figuras todavía anteriores como Alcuino de York (736-804) estuvo asentado como maestro en la abadía de Aquisgrán, localidad situada a 60 kilómetros de Colonia que actualmente pertenece a la región alemana de Renania, y donde en 936 sería coronado Otón I, representante del Sacro Imperio Romano Germánico. Benz calla estos datos pretendiendo, seguramente como Heidegger en su día cuando quiso limpiar el alemán de las palabras de origen latino (evidentemente sin poder hacerlo), formar una historia nacional de la filosofía alemana autóctona, pero con ello lo que hace es emborronarla. El alemán se ha formado, como todas las lenguas, por un aluvión de palabras que llegan por el contacto con las lenguas de otras civilizaciones, y olvidarlo sería desarticular el idioma mismo, así como el español quedaría aniquilado si alguien pretendiese purificarlo retirando los términos procedentes del árabe, del fenicio o del griego. E igualmente querer formar engañosamente una historia de la filosofía o de la mística alemana sin citar la tradición escolástica en un caso, o la historia de los eremitorios y de los cenobios de Alejandría, Egipto y Siria-Palestina de la Alta Edad Media en el otro, es esbozar esa historia de un modo sesgado.

En el segundo capítulo del texto se abordan “Las fuentes místicas de algunas ideas fundamentales del idealismo alemán”. Entre ellas está la de hacer del Absoluto algo que no quede fuera del sujeto, algo completamente trascendente e inaprehensible para él, sino que se manifieste más bien en él, que no sea distinto del pensamiento que se vuelca sobre el mundo, sino que sea por contra el pensamiento mismo la *Seelenfunken*, la “obra creadora de Dios” (37) que yace en el individuo que la hace surgir dentro de sí y que solo necesita hacerla brotar de sí. Indiscutiblemente esta idea ha sido rescatada por el Idealismo alemán de los sermones de Eckhart (obra editada también por Siruela en 2014 bajo el título *El fruto de la nada*), como indica en efecto Ernst Benz. No solo esta idea es originaria de la mística. Es un lugar común en todos los autores del Romanticismo alemán la incorporación en sus sistemas de una filosofía de la historia con un fuerte sentido escatológico, como se indica en otro capítulo distinto (“Escatología y filosofía de la historia”). Esta noción, asegura Benz, es inculcada desde bien temprano en la pléyade de los idealistas (Hölderlin, Hegel y Schelling) en el *Stift* tubingüés por parte de maestros como Johann Albrecht Bengel (1687-1752) y el conde Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760). Benz pone sobre todo el énfasis en el primero de ellos, quien es el más destacado en poner en circulación la idea de una “economía divina” (45) consistente en el cifrado de un plan soteriológico

que se va desplegando en los acontecimientos de la historia, y que pueden y deben ser desentrañados para entender el cometido de las sociedades en la consecución de la salvación que le está reservada al final de los tiempos a aquellos que han sabido leer entre líneas tal programa y plegarse a las exigencias del mismo.

Esta idea de salvación cuya materia idónea para su Revelación es la historia, está figurada en el caso del teósofo Oetinger, otro de los discípulos de Bengel, como la llegada de una “República ideal”, de una Edad de Oro (61-5) que debía suceder sin duda con la segunda venida de Jesucristo, y que haría a todos los hombres iguales. Esta idea ejerce un profundo influjo no solo en Baader, en Hegel, o en Schelling, sino también en el propio Marx. Benz vuelve a dejar en este punto su análisis del concepto del final de los tiempos, pareciendo que no es sino Alemania quien lo rescata y retoma del Antiguo y Nuevo Testamento. En cambio esta idea impregna toda la cultura cristiana, alcanzando su momento cumbre con el papado de Silvestre II (999-1003) y la importancia que su legado tuvo para la especulación teológica en torno a la exégesis apocalíptica, pero de todo ello no parece pronunciarse más (a este tenor no solo es recomendable la obra de Georges Duby y de Dominique Barthélemy, también puede leerse *El diario del año de la peste* de Daniel Defoe para descubrir que las épocas de crisis no solo convencen a personajes como Bengel del advenimiento de una época crucial, sino a cualquier persona que crea ver señales milenaristas en cualquiera de las épocas, como la llegada de una infección capaz de aniquilar a más de un quinto de la población de Londres en el año de 1666).

Benz localiza otro foco de conceptos fundamentales para el remozamiento de la sistemática idealista en la cábala (“Las fuentes cabalísticas de la filosofía romántica de la naturaleza”). En este sentido es el profesor de la Universidad de Tubinga Reuchlin quien a finales del siglo xv y comienzos del xvi da a conocer principios de la doctrina de la revelación cristiana a través de elementos de la cábala. Estas enseñanzas conforman también el corpus teosófico de Jakob Böhme, y fue una vez más Oetinger quien rescataría estos escritos para el panorama de la filosofía romántica. Alguna de estas ideas sería aprovechada por Schelling, entre otras la de “esencificación” o la de *Leiblichkeit*, para referirse con este último término al cuerpo espiritual de nociones como la de Dios, que además de ser una abstracción, no dejaría de tener consecuencias en fenómenos materiales de la naturaleza. “De este modo”, dice Benz, “Schelling, bajo la influencia de esas tradiciones filosóficas y cabalísticas, se hace defensor de la corporalidad frente al orgullo de lo que denomina un ‘idealismo abstracto’” (76). Pero Benz cae constantemente en el equívoco de identificar mística y filosofía como si se tratase de lo mismo. Está fuera de duda que el

Idealismo alemán ha podido tomar prestados significados y locuciones, no solo de la mística y de la teosofía, sino también de la teología y otras tradiciones afines, pero desde luego no para pretender seguir la línea de los místicos en su afán de unirse ciegamente con la divinidad, sino para ninguna otra cosa que poder lidiar con la tradición filosófica y entroncarse con ella. Así, cuando acusa a Horst Fuhrmans de obviar el origen de las fuentes de las que se vale, en este caso Schelling, pues según dice no quiere interesarse en otra cosa que en situar su pensamiento “en el conjunto del desarrollo puramente filosófico de su tiempo” (44), no es porque Fuhrmans olvide la procedencia de estos vocablos, sino simplemente porque, sin dejar de poder confirmar estos datos, resulta en cambio irrelevante, cuando de lo que se trata es de un debate de contenido estrictamente filosófico.

Benz asevera en la línea citada más arriba las influencias de místicos y teósofos en la filosofía de Schelling, pero vuelve a silenciar los lugares en los que Schelling acusa a la teosofía de ser una corriente que cree que la razón es incapaz de establecer juicios sobre el concepto supremo y que, confiado en la mera creencia subjetiva, se atrinchera en un no-saber (puede leerse el capítulo dedicado a Jacobi de las *Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna*), lugares por otra parte que Benz conoce muy bien. Está fuera de toda duda, por ejemplo, que la consideración de Schelling sobre la materia tiene como origen la distinción entre *Leib* y *Körper* de Böhme, pero parece entonces que no tiene el menor peso para Benz la distinción entre forma y materia y el problema de primer orden que supone entender si es o no posible su unión y que atraviesa toda la historia de la filosofía. Lo relevante en este punto, en el de la discusión dialéctica con la filosofía, no es de dónde extrae el filósofo los términos, por más jugoso que resulte para su análisis filológico, sino contra quién se emplean.

Con todo, el trabajo de Ernst Benz no es un clásico gratuitamente. Pese a las deficiencias del rigor empleado que han sido señaladas, su obra fue fundamental para entender las relaciones entre la tradición mística y teosófica no solo alemana, sino el vínculo tan estrecho que hubo entre esta y la habida en Francia, Inglaterra o Suecia y la comunicación tan cerrada que se produjo entre todas ellas. Sin duda, creo que ese pudo ser quizá el objetivo más importante de unas conferencias dictadas en el Collège francés, señalar la cercanía de las tradiciones místicas alemana y francesa después de apenas dieciocho años transcurridos desde la II Guerra Mundial. Por lo demás, pese a que el contenido del libro es conocido a día de hoy por cualquier entendido en la materia, en cambio, se trataba de cuestiones sobre las que no estaba de más recaer a comienzos de la década de los sesenta del pasado siglo, donde no estaban del todo a la orden del día. Benz, además, tiene la virtud de justificar

pormenorizadamente con fuentes de todo tipo cada relación o encuentro habido entre cada una de las escuelas místicas o religiosas del momento histórico del que se ocupa, y debe reconocerse también que es acertado centrarse en la época del Idealismo alemán para ceñirse a un tema además tan amplio como este, pues seguramente no es sino la fase del Idealismo alemán donde, en efecto, hubo una recuperación más exhaustiva de la literatura mística. Sin cansarme de señalar que ello no autoriza a identificar teosofía o mística con filosofía.

MIGUEL ÁNGEL RAMÍREZ CORDÓN
Universidad Complutense de Madrid

CORREA FONTECILLA, P. P. 2015, *Ética para educadores. ¿Cuál es el lugar de la ética para el siglo XXI?*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria. ISBN 978-956-11-2469-1, 256 páginas

Aristóteles distinguía en su *Ética a Nicómaco* entre dos clases de saberes: los teóricos y los prácticos. Si los primeros, que son propios de las ciencias naturales, se ocupan de los objetos necesarios, es decir, aquellos que no pueden ser de otra manera, los saberes prácticos versan sobre lo contingente, aquello que incorpora la esfera de la libertad. Mientras que los saberes teóricos tienen un objetivo fijo, eterno e inmutable, los saberes prácticos poseen la cualidad de ser saberes que “están por hacer”. Aristóteles vincula ambos saberes con la parte del alma racional, que, a su vez, se compone de dos partes: “una, aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad; porque correspondiéndose con objetos de distinto género, las partes del alma que naturalmente se corresponden con cada uno son también de distinto género ... Llamemos a la primera, la científica, y a la segunda, la calculativa, ya que deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera” (EN 1139a; cito la edición del Centro de Estudios Constitucionales, en traducción de M. Araújo y J. Marías).

Correa Fontecilla nos propone en su obra *Ética para educadores* una teoría ética concebida como *ciencia ética* que pueda servir de guía a los profesores de ética en su labor de enseñanza. Sin embargo, calificar a la ética como ciencia, siguiendo un planteamiento aristotélico de base como el autor nos presenta, no está exento de cierta dificultad conceptual. Aristóteles entiende que “aquello de que tenemos ciencia no puede ser de otra manera ... Por consiguiente, lo que es objeto de ciencia es necesario. Luego es eterno, ya que todo lo que es absolutamente necesario es eterno, y lo eterno, ingénito e imperecedero” (EN 1139b). Según esta afirmación, la expresión *ciencia ética* aparentemente se constituye como un oxímoron y, por tanto, precisa de cierta clarificación de sus términos. La ética se ocupa del ámbito de la acción, es decir, de “aquello que puede ser de otra manera” (EN 1140a), y, por tanto, difícilmente puede constituirse en ciencia. Sin embargo, Correa al utilizar la expresión “ciencia ética” para referirse a su propuesta está aludiendo a otra consideración: la búsqueda

de los criterios sólidos que permitan dirimir entre la bondad y maldad moral de las acciones.

El autor se plantea realizar una propuesta que pueda asentar los fundamentos para un programa ético que pueda ser llevado a la práctica en las aulas de Secundaria. Para ello, se enfrenta a un reto que es clave dentro del campo de la filosofía moral, y que, por tanto, se refleja en todos los ámbitos de la ética aplicada: cómo lidiar con el relativismo y el dogmatismo. La dialéctica que se trasluce en este debate es la clásica en el campo de la Filosofía: aquella que versa sobre la mediación entre lo particular y lo universal.

El libro de Correa tiene por objeto abundar en el conocimiento sobre un método para proporcionar a los profesores de Ética las herramientas clave para poder impartir sus asignaturas atendiendo a dos principios básicos: evitar todo dogmatismo y prescriptivismo en los programas docentes, pero, a su vez, proporcionar conocimientos sustanciales que puedan ser sostenidos universalmente y que permitan a los alumnos alcanzar una vida humana plena (16-7).

Esta tarea que se propone el autor no es en absoluto fácil ya que tiene que bregar con la pluralidad de los modos de vida contemporáneos y la coexistencia de sistemas de valores diferentes. En este sentido, Correa, con el fin de lograr su propósito, debe realizar, como él mismo expone, un análisis de la cuestión ética dividido en dos niveles. Por una parte, la enseñanza ética en los estudios de Secundaria debe atender a la formación del *carácter* (*ethos*) individual de los estudiantes. Por otra, debe encaminarse también a justificar y transmitir las bases éticas que permitan la *convivencia* sobre un fondo social plural y diverso. La primera esfera hará referencia a aquello que puede ser considerado como la *autorrealización* de la persona, esto es, la búsqueda de la propia identidad y proyecto de vida. El autor entiende la autorrealización personal de forma similar al concepto *eudaimonista* de vida plena e incluye aspectos como la capacidad de amar, un proyecto de vida consecuente, la madurez psicológica, la estabilidad, la ausencia de dolor o la posibilidad de tener bienes. La segunda esfera busca alcanzar la *armonía social* mediante la creación pacífica de la relación con los otros (17, 39). De este modo, para el autor los fines de la ética serían la autorrealización y la armonía social (80).

Para lograr estos objetivos, el autor nos presenta una obra dividida en dos partes: una primera, dirigida a sentar los fundamentos teóricos globales de su propuesta, y, una segunda, que se centra en el análisis detallado de algunos conceptos concretos relevantes en el campo de la filosofía moral para llevar a la práctica su teoría, como son el de virtud, conciencia, dignidad o libertad. Por ello, en la primera parte procede a clarificar qué entiende por ética y a trazar su distinción tanto con la moral como con la costumbre. Pero Correa va más allá y se pregunta por el bien y el mal de las acciones y por si es posible encontrar

critérios solventes de discernimiento moral. Los capítulos de esta primera parte acaban por convertirse en una digresión para determinar si es plausible encontrar pilares sólidos de lo que denomina una *Ciencia Ética Humanista con Casa Propia*, que pueda hacer frente al relativismo propio de un mundo plural sin caer en el dogmatismo. Quizás el propósito inicial de ofrecer propiamente las herramientas prácticas para educadores en Ética deje paso a la dilucidación del fundamento ético, según Correa aquel que “configura un juicio fundado que nos aleje del subjetivismo” (56), pero, por otro lado, cabe decir que el autor agudamente ha observado la necesidad de esclarecer esta cuestión previa para justificar cualquier proyecto posterior.

La segunda parte del libro proporciona las notas básicas de los conceptos clave en el ámbito de la ética y la reflexión moral y realiza un repaso de nociones como las de conciencia, virtud o libertad. Termina esta segunda parte con dos capítulos sobre el ámbito de la ética aplicada, concretamente sobre “la ética profesional” y “la responsabilidad social corporativa”.

A mi modo de ver, de la propuesta concreta presentada por el autor es necesario destacar de nuevo la importancia que Correa otorga a la autorrealización, noción que acaba siendo clave de todo su planteamiento. A partir de su concepción del ser humano como aquel que “no es solo lo que es, es también lo que puede llegar a ser. Es un ser lleno de potencias y talentos que se van desarrollando a lo largo de la vida” (34), el autor entiende que “los educadores debemos siempre tener en cuenta esta dimensión humana y estar conscientes de que la relevancia de nuestro trabajo nace precisamente aquí, debido a que somos colaboradores irremplazables en el camino que los jóvenes tienen que recorrer para su propio crecimiento” (35). Por ello, Correa subraya que “*la ética es una ciencia que orienta el camino de crecimiento personal*” (35) y en este sentido entiende que, en su propuesta de educación ética, uno de los conceptos básicos que debe ser incorporado es el de virtud. Esta noción de virtud como “hábito y esfuerzo” (161, 185), una de las acepciones que el autor maneja junto con la de *areté* (159), se perfila como piedra angular en su propuesta, debido a que uno de los objetivos que se propone el autor es proporcionar las herramientas educativas necesarias para que los estudiantes logren alcanzar la *eudaimonía*, es decir, la vida plena y feliz de naturaleza aristotélica.

El planteamiento aristotélico es el marco conceptual que subyace a la teoría de Correa y, en este sentido, probablemente las tesis de Martha Nussbaum y su propuesta educativa, también de raíz aristotélica, encajen a la perfección en un proyecto como el propuesto (véase, en especial, *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, o *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*). En particular, la noción de “capacidad” que origina el llamado *enfoque de las capacidades*, desarrollado por

el Premio Nobel Amartya Sen y la filósofa Martha Nussbaum, recoge muchos de los matices que aparecen en las tesis de Correa. “Capacidad”, según este enfoque, es la “oportunidad real de llevar a cabo la vida que se tienen razones para valorar” (Sen, *Desarrollo y libertad*). Pero además, según Nussbaum (véase *Las mujeres y el desarrollo humano*), para que esta vida sea plena, tiene que incluir todas las dimensiones de lo que se considera una buena vida humana; por tanto, la vida plena debe tener incorporado un componente cualitativo que es además evaluativo: una vida plena es aquella que tiende al florecimiento, esto es, a la actualización mejor de todas las potencialidades, como he señalado en “How to evaluate justice?” y en “Well-being as flourishing”. Sobre esta base, Nussbaum propone su lista de capacidades entendida como diez capacidades básicas que los poderes públicos deberían promover para garantizar que toda persona pueda llevar a cabo una vida digna de ser vivida. Correa sostiene determinadas tesis paralelas a las mencionadas por Nussbaum en su capítulo sobre “los bienes humanos” (187-95) y, por tanto, ambos programas bien pueden ser complementarios. En este sentido, considera que “el ser humano es un ser lleno de potencias, lleno de realizaciones por venir; tiene talentos, deseos, vocación, aspiraciones de trascendencia, quiere sentirse bien consigo mismo; en dos palabras: aspira a tener una Vida Plena” (104). A su vez, el autor vincula la vida plena con la vida digna y, por ello, entiende que los esfuerzos de los educadores del ámbito de la ética deben ir encaminados a potenciar todas estas dimensiones humanas como condición *sine qua non* para alcanzar esa vida digna.

LYDIA DE TIENDA PALOP
Universitat de València