

Núm. 6

Littera Scripta. Revista Filosofía 6 (2023): i-vi
ISSN 2735-6140

Juan Ormeño Karzulovic
Universidad Diego Portales – Universidad de Chile
juanormenok@gmail.com

¿Acaso esto es todo? Comunidad política y sociedad civil a 50 años del golpe

El 2023 se han cumplido 50 años del golpe de Estado que derrocó al gobierno (electo) de la Unidad Popular y al presidente constitucionalmente legítimo, Salvador Allende Gossens. Dadas las enormes consecuencias que ese acontecimiento ha tenido en el pasado, y que en cierto modo sigue teniendo hoy, se ha escrito y dicho mucho al respecto, tanto de modo pertinente y juicioso, como también con pasión y desmesura. No tengo la intención, tampoco la competencia, para añadir algo acerca del asunto, que de todas maneras no iría más allá de lo que podría decir un ciudadano chileno cuya vida ha transcurrido, básicamente, durante ese mismo lapso y cuya historia personal, familiar y política lo sitúa entre quienes apoyaron a la UP y su proyecto político, primero, y quienes resistieron a la dictadura y lucharon por la democracia, después. Mi intención al mencionar tanto el acontecimiento como su conmemoración es preguntarme, más bien, qué podríamos decir que fuese tanto filosófica como políticamente relevante al respecto, en el doble sentido en el que un juicio, que pretende ser reflexivo, pueda suscitar también en otros una reflexión semejante.

El golpe de Estado puso fin a una etapa de la democracia chilena que vio surgir a nuevos actores (partidos populares y mesocráticos), a un sistema de partidos (en lugar de pelucones –conservadores– y pipiolos –liberales–, partidos de la élite castellano-vasca que caracterizaron la política chilena durante el s. XIX); a un Estado, recientemente no-confesional, con mayores competencias que el del siglo anterior, a cuyo alero se desarrolló la educación pública, que permitió el ascenso social de amplios sectores hasta entonces excluidos, y que intervino de modo decisivo en la conducción de la economía nacional; y a una cierta estabilidad político-institucional, marcada por la creciente injerencia, en la política nacional, de ideologías cosmopolitas y de la rivalidad entre los dos grandes bloques que

Littera Scripta. Revista Filosofía 6 (2023): i-vi
ISSN 2735-6140

surgieron victoriosos de la segunda guerra mundial. Esta caracterización de esa etapa, a mi juicio ajustada pero ciertamente opinable, me permite plantear el asunto sobre el que quiero llamar la atención.

Durante el siglo XX, la sociedad chilena cambió de modo muy significativo si la comparamos con la sociedad chilena del siglo XIX, en cuya configuración todavía se hacía sentir pesadamente el orden colonial. Este cambio hizo que se hiciesen patentes conflictos latentes (en el siglo XIX la sociedad chilena conoció dos guerras civiles, además de tres guerras externas, sin que ello la modificase substancialmente) y que emergiesen nuevos conflictos (la así llamada "cuestión social"). El orden político-institucional que se erigió a partir de la Constitución del '25 y al que el Golpe puso fin logró, dentro de ciertos límites, canalizar estos conflictos. Tras el golpe (y tras las crisis política y social que lo propiciaron y sus consecuencias), podemos observar el periodo desde un punto de vista aventajado que no poseían quienes lo protagonizaron. Desde esta perspectiva, puede notarse que esa articulación era frágil, pero no por ello condenada irremediablemente al colapso. Tal fragilidad no depende solo, ni constitutivamente, de los concretos arreglos institucionales, sino que se trata de una fragilidad que depende, con variaciones, de la estabilidad de la coordinación de la política con un orden distinto. O, al menos, esta es la tesis, para nada original, por la quisiera argüir brevemente aquí. La política (en la forma de la negociación, tanto como en la de la oportunidad) es, por su forma, un ejercicio racional en el que se calculan no pactos, como pensaba Hobbes, sino la fuerza relativa que poseen distintos intereses para lograr satisfacción: a veces a costa de otros, a veces en connivencia con ellos. Y, en todo caso, se trata de intereses de algunos individuos y grupos que requieren la colaboración *nolens volens* de otros individuos y otros grupos con otros intereses, diversos y potencialmente contrarios a los primeros. Con "racional" no pretendo referirme a nada más complicado (o más interesante) que lo que solemos presuponer cuando un agente actúa intencionalmente –es decir, cuando la acción misma es considerada como un medio para un cierto fin–, sea este agente un individuo o un colectivo. Naturalmente, podemos considerar que la exacerbación de pasiones violentas, como el miedo o el odio, para obtener fines

políticos, es irresponsable y miope. Con todo, ello difícilmente sería motivo para considerar a quienes así obraran como agentes que lo hacen sin intención o que no saben lo que están haciendo. También podemos considerar que cierto fin al que se apunta por medio de la acción política es absurdo o peligroso. Pero, de nuevo, si nos fijamos en la relación medio-fin, encontraremos en ello los rasgos característicos de la acción intencional, de la acción de acuerdo con razones. Tampoco quiero negar que podamos aplicar estándares de racionalidad a la acción política que sean más exigentes que el de la eficacia de la acción intencional, sean estos jurídicos o morales. Pero, como observara Kant en alguna ocasión, lo que caracteriza a la agencia humana es que se propone fines, y cualquier otra consideración ulterior presupone este carácter básico. Tampoco pretendo reducir la acción política a factores independientes de ella y que constituyan sus condiciones necesarias y/o suficientes. Pero allí donde no hay cálculo de fuerzas, ni conflicto potencial entre los intereses colectivos a las que aquellas sirven, no hay política en lo que refiere a su forma. Otro factor importante es que el cálculo de fuerzas es necesario, precisamente porque ninguno de los actores, sea colectiva o individualmente, es capaz de imponerse por la mera fuerza de modo duradero (lo que hace de la dimensión normativa de la legitimidad un ingrediente constitutivo de la acción política, al menos ahora, para nosotros, en el presente). Con esto no pretendo excluir de la política aquellos momentos en los que actos de fuerza como una revolución o el propio golpe parecen descartar todo compromiso de los vencedores con los vencidos, pero esos acontecimientos son extraordinarios y no vencen únicamente por la sola fuerza (como, creo, lo ratifica el hecho de que el golpe no encontrara ninguna resistencia seria). Por último, quisiera sumarme a la idea de Moses I. Finley, según la cual "política", en sentido estricto, solo existe cuando hay algún grado de participación popular (lo que excluye a la "política palaciega", que es la única que hay cuando, precisamente, la voz (o voces) del pueblo está(n) acallada(s) y que constituyen las delicias del "periodismo de investigación" (e.g. los trabajos periodísticos de Cavallo, Salazar y Sepúlveda sobre la "historia oculta" del régimen militar y de la transición)). Pero, como ya dije, esto caracteriza a la política en cuanto a su *forma*, aunque difícilmente pueda bastar para una caracterización filosófico formal de la misma. El *contenido* de la acción política está constituido por una materia más densa: lo que he llamado

Littera Scripta. Revista Filosofía 6 (2023): i-vi
ISSN 2735-6140

"intereses", cuya pugna justifica la existencia de la política en cuanto forma, puede incluir desde una concepción explícita del bien común hasta las pasiones más violentas e irracionales, pasando por el deseo y la esperanza, o la desesperación y el miedo (e.g. de no poder vivir del propio esfuerzo y estar a salvo de la violencia ajena). No sin razón filósofos como Hobbes y Spinoza (y también Hume y Adam Smith) trataron de establecer una teoría de las pasiones, sin la cual –sostuvieron– la posibilidad de diseñar instituciones duraderas que canalizasen el conflicto sería imposible. A este respecto, quisiera señalar, de paso, que en la historia de la filosofía, desde la *República* en adelante, la consideración de los afectos ha sido esencial para la reflexión política (lo que, naturalmente, incluye al Kant de los textos políticos y antropológicos y al Marx de los análisis de clase del *18 Brumario* y *La guerra civil en Francia*, y que, *pace* Raymond Geuss y Bernard Williams, ha de presuponerse en la teoría del bien que subyace a *Una teoría de la justicia* de Rawls). Pero que la filosofía haya tenido en cuenta los afectos no significa, por sí mismo, que esté en condiciones apropiadas de lidiar con ellos: de ahí la importancia central, en política, del mito y la mitologización.

Ahora bien, en la moderna sociedad burguesa, a diferencia de todas las anteriores, hay un espacio para la satisfacción de intereses privados, cuya racionalidad eventual no depende directamente de ninguna agencia política, sino de la coordinación automática de intereses contrapuestos, gracias a una extensiva e intensiva división del trabajo social (que incluye, por cierto, la erección de instituciones apropiadas). Esta es la así llamada "sociedad civil". Que la coordinación sea automática significa que esta constituye un orden al que la acción de los individuos tiene que acoplarse de acuerdo con las relaciones medio-fin que tal orden posibilita. Como lo diría Marx, este orden se presenta a nuestros ojos como un subsistema del orden de la naturaleza, sin por ello constituir un orden natural en sentido estricto. Y de más está decir que semejante "orden" puede ser óptimo (eficiente) solo en función de ciertos resultados (e.g. valorización del capital o crecimiento económico) pero no de otros (elevación pareja de la calidad de vida o parejo aumento del bienestar). Esto solo significa que el resultado eventual de ese orden está, permanentemente, sujeto a una evaluación normativa,

ética y política, cuyos estándares pueden ser muy dispares, y cuya capacidad de influir en ese orden para encauzarlo "en la dirección apropiada" es también igualmente dispar.

Llego, con esto, al punto central de mi reflexión: aunque la comunidad política y la sociedad civil sean coextensivas (es decir, estén compuestas exactamente por el mismo conjunto de individuos), no son sinónimas. Cuando las circunstancias son propicias, la política en cuanto forma y la coordinación social tratan los intereses en conflicto de un modo eventualmente armónico: la lucha y la negociación políticas son más o menos compatibles con la coordinación social. Pero cuando las circunstancias no son propicias, ambas partes se entremezclan de modo fatal. Es materia de controversia legítima cómo ha de determinarse una situación semejante: en el caso de Chile, se ha dicho, el golpe fue provocado por la sensación de acorralamiento de la antigua oligarquía, en los sectores financiero, minero y agrícola, que contestó con furia inusitada a los sectores políticos y sociales que la acosaban; que el desorden, la violencia y el caos económico soliviantaron no solo a la derecha oligárquica (en aquel entonces organizada en un solo referente político), sino a las capas medias que, habiendo medrado a la sombra del orden institucional hasta entonces vigente, terminaron por preferir su destrucción a manos de la derecha que a manos de la izquierda; que, en el contexto de la guerra fría, cualquier amenaza a la hegemonía hemisférica de los EE.UU. estaba condenada al fracaso; que la UP había sido una coalición política diseñada para enfrentar una campaña electoral, pero no para gobernar; que la izquierda elevó las expectativas de los sectores sociales que eran partidarios suyos hasta el punto en que fue incapaz de controlar las acciones de los mismos en un plan coherente; que la pretensión de transformar radicalmente una sociedad tercermundista como la del Chile de los '70 por medios "pacíficos" o al menos "institucionales" (esto es, usando el propio poder del Estado para ello), era completamente utópica e irrealizable. Quizás no se ha escrito aún una historia social del periodo, que logre entretejer, de modo coherente e iluminador, la anécdota contingente con el argumento estructural. Pero podemos fijarnos en cuán sensibles son los individuos en lo que toca a sus afectos en circunstancias en las que la forma política no logra encauzarlos y la trama de los intereses societales parece impermeable a toda coordinación.

Littera Scripta. Revista Filosofía 6 (2023): i-vi
ISSN 2735-6140

De lo que se sigue, creo, que una filosofía política (o, más modestamente, una reflexión política iluminada por la filosofía) debiera guardarse de dos tentaciones: la del realismo ramplón, que solo calcula efectos, a corto, mediano y largo plazo, sin un horizonte normativo más amplio –si Ud. quiere, sin el horizonte utópico de acuerdo con el cual la comunidad política *podría* ser una comunidad más que ilusoria–, por un lado, y lo que podríamos llamar el normativismo moralista, que aplica a todo arreglo institucional un modelo invariable de justicia, por el otro. La segunda precaución debería evitar que Ud. de por sentadas en la mente de los ciudadanos creencias morales (como la igualdad fundamental de los seres humanos entre sí) que impidan que esos mismos ciudadanos, por temor a lo desconocido, decidan obrar en contra de esas mismas creencias (restringiendo el derecho de los individuos a migrar o el de los pueblos originarios a vivir de acuerdo con su identidad), de modo que la reflexión crítica no sea ni solo ni exclusivamente una reflexión moral. La primera, debiera orientarnos para calibrar la normatividad situada del conflicto político, sin reducirla a la mera protección de intereses espurios (Para ilustrar, ¿cómo han de equilibrarse los llamados de la necesidad con las pretensiones de derecho?). O, si Ud. prefiere, a equilibrar la inevitable perspectiva de la necesidad con lo que podría ser una mirada común.

Littera Scripta. Revista Filosofía 6 (2023): 1-27
ISSN 2735-6140

LA NECESIDAD DEL EGO INDIVIDUAL COMO MOMENTO CONSTITUYENTE DEL MUNDO DE LA VIDA

The Necessity of the Individual Ego as Constitutive Moment of the Lifeworld

Sebastián Charlin Delporte[1]
Colegio Cordillera de las Condes, Santiago, Chile
scharlin10@miuandes.cl

Resumen

Nuestro propósito radica en desarrollar una aproximación crítica a la interpretación usual de la reducción fenomenológica planteada por Edmund Husserl en diversas etapas de su filosofía. Se suele invalidar la posición de *Ideas I* debido a sus supuestos cartesianos. En efecto, se asume que, al reconducirnos a la evidencia dada en la interioridad de la conciencia, se pierde el contenido del mundo. En lugar de suspender la creencia en la validez del mundo, se aniquila el mundo por completo. Debido a esto, se privilegia la teoría de la reducción desarrollada por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* por su arraigo en el mundo de la vida, que integra la intersubjetividad, la historia, la cultura, etc. como momentos necesarios de la reflexión fenomenológica. Sin embargo, no se repara en la necesidad de aproximarse al mundo vital desde la subjetividad individual, es decir, a partir de la soledad irrenunciable del ego propio. Justamente, se busca atender a la necesidad e importancia de este momento del yo solitario dentro del mundo de la vida, que, a pesar de su soledad, no lleva a solipsismo algo, con que se unen las perspectivas de *Ideas* y la *Crisis*.

Palabras clave: reducción fenomenológica, solipsismo, intersubjetividad, cartesianismo, mundo de la vida.

Abstract

I want to develop a critical approach to the usual interpretation of the phenomenological reduction proposed by Edmund Husserl in different stages of his philosophy. Often the position of *Ideas I* is disregarded because of his Cartesian assumptions. In fact, is assumed that, in reconducting us to the evidence given in the interiority of consciousness, the content of the world is lost. Instead of suspending the belief on the validity of the world, the world is completely annihilated. Because of this, the theory of the reduction, developed by Husserl in *The Crisis of the European Sciences*, is privileged for it is rooted in the lifeworld, that integrates intersubjectivity, history, culture, etc. as necessary moments of he phenomenological reflection. Nevertheless, the necessity of approaching the lifeworld from the individual subjectivity, that is,

[1] Licenciado en Filosofía por la Universidad de los Andes.
https://orcid.org/0009-0003-4245-5302



from the inalienable solitude of the own ego, is not attended. Precisely my goal consists in considering the necessity and relevance of the solitary ego within the lifeworld, that inspite of his solitude does not lead to any kind of solipsism, in which both the perspectives of *Ideas* and *Crisis* are unified.

Keywords: phenomenological reduction, solipsism, intersubjectivity, Cartesianism, lifeworld.

Fecha de Recepción: 15/09/2023 — Fecha de Aceptación: 16/11/2023

Husserl desarrolló su fenomenología trascendental mediante la aplicación del método de la *epojé* y la reducción fenomenológica. La puerta de entrada a la filosofía científica radica en la suspensión de la tesis general de la actitud natural. Es decir, se debe suspender el juicio sobre la existencia del mundo, de su ser ya ahí ante la mano (*vorhanden*). Solo de este modo, a ojos de Husserl, la reflexión puede adquirir el estatuto de auténticamente filosófica. El verdadero filósofo no puede fundar la validez de sus juicios científicos en la suposición previa de la existencia del mundo como fuente de derecho y legitimidad cognoscitivos. Se requiere de un desprendimiento libre, de una toma de posición radical (*radikale Stellungnahme*), que abra un campo de investigación puro, donde la razón pueda acceder al esclarecimiento de la estructura de toda la realidad. En esto consiste el proyecto de la fenomenología. Ahora bien, no debe olvidarse que se trata *sensu stricto* de una disciplina trascendental, es decir, en sentido husserliano, de una comprensión de la realidad en base al descubrimiento (*Entdeckung*), o esclarecimiento (*Enthüllung*), de las operaciones subjetivas (*subjektive Leistungen*) en que se constituye toda objetividad. El método de *epojé* y reducción se encamina a mostrar la correlación esencial entre las actividades subjetivo-trascendentales y la objetividad en general, cuya forma total y omnicomprensiva se constituye como mundo[2]. El desprendimiento de la actitud natural apunta, precisamente, a revelar ante la mirada dormida del yo natural los verdaderos alcances de la subjetividad. Husserl se refiere al yo mundano como un sujeto hundido en

[2] Luft, en concordancia con un planteamiento de este tipo, interpreta la filosofía de Husserl como un proyecto de Ilustración, entendido como el esclarecimiento racional de la correlación entre el sujeto y el mundo (Luft 2011a 9). Fink también alude a la tarea de la fenomenología como el descubrimiento de la constitución del mundo en la subjetividad trascendental, entrelazados en íntima unidad (Fink 370).

el olvido de sí, de su esencia y actividad. El cambio de actitud exigido por la fenomenología pretende derrumbar el sólido edificio de saberes sedimentados en y dependientes de la creencia irreflexiva e ingenua en la autosuficiencia del sentido del mundo. Una vez despojados de la aceptación acrítica del supuesto esencial de la vida mundana, podemos remontarnos al estudio de las fuentes subjetivo-trascendentales del mundo mismo. Así, la fenomenología se constituye como una ciencia de los orígenes (*Wissenschaft der Ursprungen*)[3], en sentido radical, que reconduce la mirada desde la objetividad constituida como efectuación subjetiva hacia la actividad constituyente del sujeto trascendental, a sus leyes esenciales y a sus estructuras.

Ahora bien, Husserl no propuso un solo camino hacia la reducción (cuyo genuino sentido proviene de la voz latina *reduco*, es decir, re-conducir)[4] trascendental. La suspensión, la *epoché*, que posibilita la pregunta regresiva (*Rückfrage*) fenomenológico-constitutiva, puede descubrirse y efectuarse utilizando vías de diversa índole elaboradas por Husserl en distintas obras pertenecientes a diferentes períodos de su desarrollo filosófico. En la recepción e interpretación académica, se instaló una división triple, que obedece a indicaciones del mismo Husserl. Iso Kern, en su escrito sobre el tema, distingue tres caminos posibles hacia la reducción trascendental: la vía cartesiana, la vía a través de la psicología y la vía ontológica. La primera corresponde a la propuesta de *La idea de la fenomenología* (1907), *Ideas para una fenomenologái pura y una filosofía fenomenológica I* (1913) *Filosofía primera* II (1926) y *Meditaciones cartesianas* (1929); la segunda, a un camino exploratorio abierto en *Filosofía primera* II (1926); y la tercera, a la vuelta hacia el mundo de la vida (*Lebenswelt*), desarrollada principalmente en *Lógica formal y trascendental* (1929) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). El intérprete, al explicar cada uno de los caminos, elabora una crítica a los dos primeros, que les niega legitimidad como puertas de entrada a la verdadera fenomenología trascendental. Solo valida la vía ontológica propuesta en *Krisis*, dado que, a su entender, se encarga de los problemas inherentes a los dos primeros intentos de acceso al campo fenomenológico trascendental superando las presuntas fallas

[3] *Cf. Hua* III §56.
[4] *Cf.* Zahavi 46.

del camino metódico propuesto en *Ideen*. Con su trabajo, Kern pretende invalidar la aproximación denominada problemáticamente "cartesiana" (incluso por el mismo Husserl) a los estudios trascendentales de la correlación sujeto trascendental-mundo. Ahora bien, ¿Es posible deshacerse sin más de la inclinación "cartesiana" de *Ideen*? A ojos de Kern, con el camino desarrollado en la obra de 1913, acabamos por perder el mundo mediante una aniquilación mental de su contenido (*Vernichtung der Welt*) y no damos con el campo fenomenológico buscado, es decir, con un terreno de estudio científico universal que permita acceder al sentido del ser en general. La conciencia pura de *Ideen* es una región particular del ente y, por consiguiente, no puede satisfacer los anhelos de Husserl. Sin embargo, con independencia de si la crítica del reputado intérprete resulta correcta, ¿el ejercicio metódico de la *Krisis* elude el radicalismo de *Ideen* I? ¿Conserva el mundo y accede al ser en su totalidad al iniciar su reflexión desde el *Lebenswelt*? No se puede obtener ahora una respuesta inmediata a estas interrogantes, pero sí nos encontramos en condiciones de reconocer su legitimidad.

Por todo esto, el propósito del presente escrito consiste en analizar ciertos momentos fundamentales de la llamada "vía ontológica a la reducción" presentada en la obra de 1936. La meta radica en mostrar, en primer lugar, que, si bien el método propuesto en *Krisis* asume el mundo de la vida, la intersubjetividad, la historia, la cultura, etc. en su valor constituyente, debe remontarse al momento primero del *ego* individual y solitario, mas no solipsista, para efectuar la toma de posición metódica; en segundo lugar, que este regreso al momento del yo propio, ineludible e intransferible, constituye la esencia de la denominada "vía cartesiana"; y, en tercer lugar, que no implica la pérdida del mundo ni el acceso a una región particular. En otras palabras, el movimiento metódico de la *Krisis* asume la doctrina de *Ideen I* situándola en un nuevo contexto y aplicándola de modo distinto. Así, la supera, pero, al mismo tiempo, la conserva elevándola a un estatuto superior, propio del desarrollo del método genético de la fenomenología trascendental[5].

[5] Se debe comprender con precisión el carácter genético de la metodología analítica fenomenológica. El análisis genético alude al procedimiento con que el fenomenólogo atiende a las condiciones del desarrollo dinámico de la constitución de los diversos tipos de objetividad, y del sujeto mismo. Obedeciendo al descubrimiento de la temporalidad absoluta de la conciencia –ya notada por Husserl en 1905– se comprenden los procesos de formación de sentido como insertos en una "historia de la conciencia trascendental", en que, atravesando etapas que se superan y conservan al mismo tiempo, nacen los diversos tipos de sentido en la subjetividad trascendental.



Esto permitirá comprender que, en realidad, no media un abismo entre *Ideen* y *Krisis*, sino que, más bien, Husserl, al desarrollar su filosofía, encontró nuevos caminos que no niegan sus descubrimientos anteriores, sino que se mantienen fieles al espíritu de los inicios de la fenomenología como ciencia trascendental.

Para establecer estos puntos, se dividirá el presente trabajo en tres secciones. En la primera, se revisará la crítica de Kern. En la segunda, se pasa al análisis de los aspectos centrales de la sección de *Krisis* sobre la *epoché* y la reducción. Finalmente, en la tercera, se elaborará una respuesta a las objeciones de Kern y se mostrará que la vía elaborada en *Krisis* contiene un momento cuyo núcleo esencial se encuentra en *Ideen* y se situará la reducción en el contexto de los proyectos fenomenológicos del último período de la filosofía de Husserl.

1. La crítica a la vía cartesiana a la reducción

Kern inicia su examen del camino cartesiano a la reducción describiendo una estructura fija, con cuatro elementos fundamentales, que les pertenece a todas las formas en que Husserl expuso este camino; a la versión de *La idea de la fenomenología*, a *Ideas I* y al examen de *Filosofía primera*[6] En primer lugar, la vía cartesiana busca un comienzo completamente evidente para la filosofía científica; se debe encontrar un punto de partida apodíctico. En segundo lugar, para dar con este principio, se necesita la cancelación de la creencia en el ser del mundo. En tercer lugar, se muestra que el *cogito* no se ve afectado por la suspensión de la creencia en el ser del mundo y, por consiguiente, obtenemos en él aquello que permanece tras la pérdida del mundo supuesto como existente. Es el objeto

[6] La fuente principal de esta exposición es el ensayo de Kern, publicado en 1962, *Los tres caminos a la reducción fenomenológico trascendental en la filosofía de Edmund Husserl*. Se debe notar, empero, que la postura de Kern cambia en otras obras, tales como *Husserl y Kant*, aunque mantiene lo esencial. Sin duda, el trabajo de Kern es el más influyente en la interpretación de la problemática de las vías. Encontramos posturas semejantes en Rudolf Boehm, expuestas en su prólogo a la edición de *Filosofía primera II* (1959), en el famoso trabajo de Ludwig Landgrebe *La partida de Husserl del Cartesianismo* (1961) y en el libro de Donn Welton *The Other Husserl. TheHorizons of Transcendental Phenomenology* (2000). Ahora bien, la postura de Kern no carece de detractores. Por ejemplo, Perkins (2017) muestra el carácter cuestionable de sus criterios hermenéuticos. Con esto, puede dudar, incluso, de la corrección de su división de las vías en tipos. Otros, como Drummond (1975) y Kortooms (1994), asumiendo la división de Kern, desarrollan interpretaciones alternativas sobre el contenido y la validez de las distintas vías.

del conocimiento inmanente, que nos ofrece evidencia absoluta. Y, en cuarto lugar, se establece que el *cogito* porta en sí el mundo como su *cogitatum*. De este modo, se accede al mundo como fenómeno, a modo de correlato de conciencia, *cogitatum qua cogitatum*.

De este modo, la vía cartesiana a la reducción se constituye como un proceso de búsqueda de certeza en que se encuentra la conciencia como fuente de evidencia absoluta, por contraposición al mundo. Su operación fundamental consiste en mostrar la diferencia existente entre la conciencia y las cosas, de la cual se desprende una distinción radical entre los modos de conocimiento que les corresponden. En efecto, como muestra Kern siguiendo la argumentación de la sección segunda de *Ideen I*, el conocimiento del mundo nunca provee certeza total, sino que la duda puede establecerse *por principio*. En cambio, en la percepción inmanente, en el acceso directo de la conciencia a sí misma, lo presentado se capta con certeza perfecta, su modo de darse (*Gegebenheitsweise*) es adecuado (*adäquat*); no se presenta mediante escorzos enlazados en un *continuum* de percepciones de un mismo objeto, sino que excluye la indeterminación propia de manifestación en perspectiva. Esta distinción indica la fuente de evidencia absoluta, que debe fungir como principio de la filosofía estrictamente científica. Y, a su vez, la certeza atribuida al *cogito* asegura que, tras la suspensión de la creencia en el ser del mundo, quede algo, un residuo fenomenológico (*phänomenologische Residuum*), que se constituye como el campo de la fenomenología[7] (Kern 1962 309).

En la anulación de la existencia del mundo, como se ve, se pretende conservar el mundo de algún modo. Ya no podemos usarlo como existente, dado que lo hemos puesto fuera de vigencia, pero, en virtud de la intencionalidad de la conciencia, puede aparecer ante nosotros como el *cogitatum* exigido por el *cogito*. El mundo, para el fenomenólogo, vale como correlato de conciencia y sólo en cuanto tal. Sin embargo, a ojos de Kern, esta pretensión resulta injustificada[8]. La primera falencia de la vía cartesiana, por consiguiente, consiste en que su ejecución equivale a perder el mundo. A pesar de su voluntad de conservarlo, solo logra acceder a su representante subjetivo (*subjektiver*

[7] Con esto, el curso de pensamiento ha alcanzado su meta y Husserl puede concluir: tras la cancelación del mundo trascendente, tenemos todavía "el campo completo de la conciencia absoluta". "Así, ha permanecido el '*residuo fenomenológico*' que se buscaba". Aquí, nota que ese "residuo" lleva en sí la trascendencia mundana como su correlato (Kern 1962 309). Las traducciones del artículo de Kern son nuestras.
[8] *Cf.* Kern 1962 312.



Repräsentant). Esto, a su vez, trae consigo el problema del carácter particular del campo descubierto mediante la *epoché*; la segunda falencia radical de la vía cartesiana. No se llega a la región absoluta, sino a un mero residuo de la pérdida del mundo, que solo puede valer como parte de la totalidad del ente[9].

De este modo, la subjetividad resultante de la reducción no puede desempeñar una función constitutiva universal, como Husserl pretende, puesto que es una parte de la realidad total, una entidad psíquica particular[10]. Pero, además, la subjetividad que la reducción manifiesta no es completa (*volle Subjektivität*), o plena. En efecto, con la anulación del mundo, se pierde el acceso a la intersubjetividad, en que se realiza de modo pleno la subjetividad, como comunidad trascendental constituyente. Si eliminamos el mundo y, con él, los cuerpos vivos (*Leiber*), imposibilitamos el acceso a la subjetividad ajena. Kern entiende la *Ausschaltung* fenomenológica de la tesis general de la actitud natural como una aniquilación y, por consiguiente, concluye la imposibilidad del acceso a la intersubjetividad trascendental mediante la vía cartesiana[11].

Como tercera falta fundamental de la vía cartesiana, Kern detecta la falta de apodicticidad ofrecida por el *ego* que resulta como residuo fenomenológico. En efecto, en virtud de su temporalidad, no podemos captarlo adecuadamente. Se presenta como una corriente de conciencia con sus tres modos temporales fundamentales: presente, pasado y futuro. Y, sólo con respecto al primero, podemos obtener certeza. El pasado, captado mediante el recuerdo, incluye en sí la posibilidad de engaño (*Täuschung*); el futuro, naturalmente, resulta incierto[12]. Así, la única fuente de evidencia absoluta es el presente

[9] También el correlato de esta pérdida del ser real del mundo, a saber, el carácter de la conciencia como un "resto" o "residuo" conduce, de modo extraordinario, al error, pues ¿qué otra cosa puede quedar más que una parte, un componente o un estrato? Y ¿qué puede ser la conciencia como parte, componente o estrato de la realidad total sino conciencia psíquica, el confín psicológico ínfimo del mundo (*psychische Endchen der Welt*) (Kern 1962 313).

[10] En este caso, la fenomenología caería en la paradójica situación de la psicología, a saber, intentar dar cuenta de todo desde la realidad psíquica; explicar el conjunto de la realidad desde una de sus partes integrantes. Para el problema de la recaída en el psicologismo, véase: Luft 2011c 91.

[11] En el camino cartesiano, el mundo, y, con él, también las cosas que experimento como cuerpos (*Leiber*), se pone fuera de validez, o si, como Husserl también argumenta en el camino cartesiano, el mundo fuera "aniquilado", no permanece, naturalmente, como residuo nada de una subjetividad ajena. Pues el cuerpo (*Leib*) ajeno solo puede indicarme o apresentarme una subjetividad con validez si él mismo es un cuerpo con validez. Si pienso los cuerpos (*Leiber*) como aniquilados, entonces también la subjetividad ajena. En el camino cartesiano, la subjetividad ajena solo es alcanzada como "mero fenómeno" (Kern 1962 314).

[12] Kern nota que el mismo Husserl comprendió la falta de apodicticidad del principio alcanzado (Kern 1962 321).

puro, una mera abstracción. Pero la falencia, según Kern, alcanza un nivel más profundo aún. Si aniquilamos el mundo, la conciencia misma no puede constituirse como una corriente[13]. En efecto, la temporalidad de la conciencia se relaciona íntimamente con la temporalidad de su correlato objetivo. No accedemos inmediatamente al flujo de conciencia, sino que solo podemos captarlo como tal desde la temporalidad del mundo trascendente que dura[14]. De este modo, Kern muestra que, según el planteamiento cartesiano, la conciencia también se ve afectada esencialmente; la aniquilación del mundo no deja intacta a la conciencia pura[15].

Con estas objeciones, Kern pretende mostrar el carácter inviable e infecundo del camino cartesiano hacia la reducción. No nos permite conservar el mundo y, con él, perdemos tanto la conciencia como la certeza buscada, que debía servir de punto de partida de la ciencia. Además, si alcanzamos un tipo de subjetividad, no será plena, puesto que la aniquilación del mundo conlleva la negación de la intersubjetividad, donde se realiza lo subjetivo en su plenitud y concreción. Empero, a ojos de Kern, todo lo que perdemos en la vía cartesiana, lo conservamos en el camino a través de la ontología. En él, no se ejecuta una aniquilación del mundo y, por consiguiente, se conserva la plena concreción de la subjetividad, junto al mundo con todo su contenido, y se deja atrás la pretensión de certeza absoluta. Ahora bien, Kern interpreta como equivalentes la suspensión de la creencia en el ser del mundo con su aniquilación; lo que resulta altamente problemático. Lo característico de la vía cartesiana, según su interpretación, radica en la búsqueda de este residuo fenomenológico. Este modo de comprender el proyecto de *Ideen* no le hace justicia a la intención de la obra, basándose casi completamente en el difícil y discutido §49. Sin embargo, con cierta independencia del juicio acerca de la validez de la interpretación de Kern sobre la esencia del procedimiento cartesiano de Husserl, se pueden encontrar elementos en el desarrollo de la vía ontológica que exigen una

[13] *Cf*. Kern 1962 318.
[14] Kern (1962 315-6) se sirve para esto de *La refutación del idealismo* de Kant en la *Crítica de la razón pura*.
[15] La existencia de la conciencia no se disuelve mediante la aniquilación del mundo. Esta existencia que permanece no tiene duración alguna tras la aniquilación del mundo, esto es, ningún pasado ni futuro, puesto que se funden en el presente. Pero, es más, dado que el presente como tal ya lleva siempre en sí pasado y futuro mediante retención y protención, el mismo presente se reduciría algo puntual y atemporal (Kern 1962 318).

suspensión de la tesis radical sobre el ser del mundo. De este modo, nos situamos ante una nueva posibilidad de pérdida y fracaso, o ante la necesidad de elaborar una nueva forma de comprender la vía cartesiana a la reducción. El propósito de la sección siguiente, hacia la cual se avanza ahora, consiste en poner de relieve estos elementos e indicar la necesidad de una interpretación distinta del camino cartesiano, en que se manifieste su esencial parentesco y compatibilidad con el así llamado camino a través de la ontología.

2. La *epoché* desde la inserción en el *Lebenswelt*

Husserl, siguiendo el desarrollo de la filosofía moderna, escindido en dos corrientes contrapuestas, objetivismo naturalista y subjetivismo, concluye que, en este período de la historia del pensamiento, se tiende constantemente, aunque sin tomar conciencia de ello, a la institución de una filosofía trascendental.

Desplazándose desde el objetivismo, pensadores como Descartes, Locke, Hume y Kant avistan las profundidades de operaciones subjetivas de las cuales depende la constitución de toda objetividad. Con Descartes, se inicia el giro trascendental subjetivo, pero con insuficiencias. El impulso trascendental continúa con Locke, pero lastrado por la incomprensión de la naturaleza efectiva de la conciencia. Carecía del concepto de intencionalidad y, por tanto, solo podía entender la conciencia psicológicamente. Hume, dentro de esta tradición, logra superar la psicología cosificante con su empirismo radical, mas se hundió en el escepticismo.

Kant logró acceder a un punto de vista trascendental maduro, gracias al cual podía dar cuenta de la constitución de la objetividad y de la ciencia. Sin embargo, su filosofía se desarrolló sobre la base de prejuicios científicos, psicológicos y sobre el ocultamiento de la estructura fundamental del mundo. Por una parte, entendió la subjetividad como una entidad psicológica, a modo de sentido interno dotado de múltiples facultades. Por otra, consideró el mundo tal como la ciencia newtoniana lo determinaba. Es decir, desde un comienzo, se enfrentó a un sistema de objetos determinados por leyes, causalidad, temporalidad objetiva, espacialidad, etc. Su proyecto de fundamentación atiende a las condiciones de posibilidad de la constitución de una ciencia de la naturaleza y, en ella, de sus objetos. Ahora bien, Husserl nota que el punto de partida de Kant no es el genuino



comienzo, sino que depende de la sedimentación y aceptación de una serie de tesis científicas y culturales. Su mundo se encuentra ya constituido como objeto de ciencia. Supone la validez del método de la física matemática y emprende el proyecto de explicación de las condiciones que lo posibilitan. Empero, este mundo determinado científicamente se funda en una aproximación anterior y primordial a la realidad inmediata, a saber, el mundo vivido, donde transcurre la vida pre-teorética y sobre el cual se instituye toda teoría[16]. En la filosofía trascendental kantiana, permaneció oculto el *Lebenswelt* y, por consiguiente, no pudo acceder a las primeras etapas de la constitución de la objetividad[17].

Estas suposiciones no permiten el desarrollo de una filosofía trascendental de radicalidad total. Para alcanzar una comprensión cabal de la estructura del mundo, debemos retroceder hacia la situación originaria, en la cual no encontramos la realidad como objeto de contemplación, determinada por conceptos y leyes universales, asequible para todo sujeto posible con certeza matemática. Debemos olvidar el mundo "en sí" de las ciencias, con sus verdades "en sí" y sus cosas "en sí". Esto implica un retroceso (*Rückgang*) hacia una concepción pre-teorética de la objetividad. En efecto, con la ciencia, se eleva la pretensión de acceder a conocimientos cuya validez se fija definitivamente y para todo sujeto posible. De este modo, se supone que el correlato de los juicios científicos consiste en un ser autárquico, una cosa en sí, al que todos pueden

[16] A ojos de Husserl, la crítica kantiana de la capacidad teórica la razón se encuentra, de entrada, influida por el objetivismo. En efecto, la noción kantiana de experiencia supone la constitución de idealidades que rigen la comprensión del mundo como la totalidad de los fenómenos ordenados conforme a leyes y accesibles de modo intersubjetivo. La experiencia, en términos kantianos, supone la aceptación de las exigencias de universalidad irrestricta y necesidad como bases de la constitución del campo fenoménico y de los objetos mismos. Esto, para Husserl, implica el olvido de los procesos de los que surgieron la idea de objetividad como algo en sí cognoscible mediante leyes y proposiciones de universalidad irrestricta y necesidad. Para llegar a un mundo así concebido, según Husserl, se requiere de un largo proceso de sedimentación de estratos de sentido mediante los cuales surgen las idealidades que posibilitan una experiencia en sentido kantiano. Para ilustrar esto, puede atenderse al célebre apéndice a *Krisis* intitulado *El origen de la geometría.*

[17] Naturalmente, con el planteamiento de la cuestión kantiano, está presupuesto de antemano como existente (*seiende*) el mundo cotidiano de la vida, en que todos nosotros, también yo, el que ahora filosofa, tenemos existencia conscientemente, y no menos en las ciencias, como objetos culturales en este mundo con sus científicos y teorías (*Hua* VI 146). Las traducciones de los pasajes de *Krisis* son nuestras.



acceder *por principio*. Pero, a modo de substrato de este mundo científicamente constituido, se encuentra el *Lebenswelt* como suelo incuestionado y fuente de validez[18].

Este retorno al mundo subjetivo, en que trascurre la vida humana, cuyas determinaciones carecen de la exactitud y "objetividad" matemáticas, exige una *epoché*. De este modo, el primer paso para acceder a la fuente de la validez de todo conocimiento, que opera a modo de fundamento sobre el cual se instituyen los juicios de toda ciencia, consiste en poner fuera de juego la validez de las ciencias. Es decir, solo se las considerará a modo de hechos en la vida humana, mas no como modos de acceso válidos a la determinación del ser del mundo. La suspensión nos permite depurar el mundo de las idealidades y las estructuras que la investigación científica le atribuye. Ya no nos enfrentamos a un mundo objetivo en sí, sino al supuesto de toda actividad, al suelo de la vida, cuyas determinaciones se establecen en función de la *práxis* subjetiva.

Este mundo inexacto, subjetivo y relativo se presenta como el supuesto de toda vida y actividad. Se constituye como el suelo incuestionado sobre el cual transcurre la totalidad de la vida humana. Él, con su estructura de horizonte espaciotemporal que se presenta como uno para toda la comunidad humana que lo habita, permanece en el trasfondo a modo de objeto de creencia constante e inalterada. El mundo se considera como existente y, por consiguiente, es la fuente de validez de todo conocimiento. A él, remite en última instancia, toda actividad cognoscitiva. Se constituye como punto de partida y meta siempre supuesta y nunca cuestionada. Esta aceptación irreflexiva de la existencia y validez de ser del mundo es la característica esencial de la actitud natural. Una vez que nos hemos despojado de la aceptación de la validez de los juicios científicos, el *Lebenswelt* salta ante nuestra vista de modo puro y con toda su riqueza. Mas aún lo tematizamos a modo de objeto. La atención se dirige al mundo, o a las cosas que en él se incluyen, directamente. Se asume el mundo como válido y se atiende a él en *intentio recta*, es decir, la actividad intelectual, que, incluso, puede elevarse hasta desarrollar una ontología del mundo de la vida, se mantiene dentro del marco impuesto por la actitud

[18] *Cf*. Husserl *Hua* VI 152-3. Resultan de gran utilidad los análisis de la introducción de *Erfahrung und Urteil* para comprender este punto; cómo el mundo se encuentra "pertrechado" de idealidades que se constituyen en un proceso histórico y se establecen como si fueran la estructura misma de la realidad (Husserl 1939 §§10-11).



natural[19]. Sin embargo, podemos atender de otro modo al mundo vivido, a saber, considerando no los objetos, sino sus *modos de darse*. Esta modificación del interés, esta vuelta de la mirada hacia el modo en que los objetos se aparecen al sujeto, trae consigo un descubrimiento de importancia radical, a saber, la toma de conciencia de la esencial correlación entre sujeto constituyente y objeto constituido. Se manifiesta así la vida subjetiva universal y la posibilidad de una ciencia de sus actividad y estructuras. De este modo, el mundo mismo cambia de sentido y la toma de posición natural del sujeto se ve radicalmente afectada[20].

Esta atención dirigida hacia los modos de darse de los objetos conduce a la consideración del mundo, de la validez de la estructura de horizonte en que se presenta todo objeto posible, como efectuación de la actividad subjetiva constituyente. Se descubre así la unidad de la vida subjetiva universal en que se constituye la validez de toda objetividad.

> A saber, la vida universal operante, en que el mundo surge para nosotros como existente constantemente en la temporalidad (*Jweiligkeit*) fluyente, constantemente "predado"; o también: aquello en que nosotros, por primera vez, descubrimos que y cómo el mundo, a modo de correlato de una totalidad de efectuaciones vinculadas, susceptible de ser investigada, cobra su sentido de ser (*Seinssinn*) y su validez de ser (*Seinsgeltung*) en la totalidad de sus estructuras ónticas (Husserl *Hua* VI 148).

Al atender a la vida universal constituyente, se comprende el mundo como correlato intencional manifestado en una multiplicidad de actos de donación de sentido (*Sinngebung*) en que se constituye la unidad del mundo como ente, como unidad de validez, a partir de la multiplicidad de efectuaciones subjetivas de una conciencia unitaria.

[19] Landgrebe, incluso, se refiere a una "fenomenología mundana", a saber, aquella que lleva a cabo una ontología del mundo de la vida prescindiendo de la reducción fenomenológica (Landgrebe 1981 128).
[20] Husserl afirma: "Ahora, formamos esto hacia una nueva dirección universal del interés, establecemos un interés universal consecuente por el *cómo* de los modos de darse (*Gegebenheitsweisen*) y por los *onta* mismos, pero no directamente, sino [a modo de] objetos en su *cómo*, justamente en la dirección del interés exclusiva y constante hacia *cómo*, en el cambio de valideces relativas, fenómenos subjetivos, opiniones, surge la validez universal "mundo", *el* mundo para nosotros" (*Hua* VI 147).



El mundo ya no posee el sentido de la realidad (*Wirklichkeit*) existente y siempre dada[21]. Se reconoce su carácter de pre-dado (*vorgegebene*), de presuposición constante[22]. Así, el sujeto sale de la actitud natural, dirigida *in recto* (*geradehin*) a los objetos, tomados como existentes en el mundo real, y se vuelca hacia la subjetividad oculta, tácita, que funge como condición de posibilidad del ser del mundo.

Esta toma de conciencia se logra mediante una alteración radical de la actitud natural. Para comprender el mundo como correlato de la conciencia constituyente, se necesita de una total modificación, una *epoché* universal única en su clase (*Hua* VI §39 151). La vuelta hacia el modo de darse de los objetos que manifiesta su constitución en la subjetividad permite la cancelación de la actitud natural; se constituye como *epoché* trascendental. Esta modificación de la actitud natural se ejecuta como "de un golpe". En efecto, todo objeto y actividad cognoscitiva se inserta en un entramado en forma de horizonte que lo conecta con la totalidad de horizontes incluidos en el horizonte universal único, el mundo[23]. Por consiguiente, si hemos de cancelar la posición irreflexiva de la existencia, debemos desconectar la totalidad en un solo acto, de modo tal que, en su conjunto, se presente como fenómeno, es decir, a modo de correlato de efectuaciones de la vida subjetiva. Así se alcanza la siguiente disposición:

> Es una actitud alcanzada *sobre* la pre-donación de la validez del mundo, *sobre* la infinidad del "uno-en-el-otro" (*Ineinander*) de las sedimentaciones de sus valideces siempre [montada] en valideces, *sobre* la corriente completa de las multiplicidades unificadas sintéticamente, en que el contenido de sentido (*Sinngehalt*) y la validez de ser del mundo tiene y cobra de nuevo (Husserl *Hua* 153).

Esta *epoché* de la actitud natural como un todo, que sitúa al sujeto por sobre el mundo, dado que ya no presupone su validez de ningún modo, posibilita la reducción trascendental, es decir, la reconducción de la objetividad constituida a la actividad

[21] *Cf.* Husserl *Hua* VI 148-9. Esto es correlativo al descubrimiento de la actitud natural; así como, solo tras la reducción, reconocemos el mundo como pre-dado; solo en la actitud fenomenológica, tematizamos la actitud natural *qua* natural. Luft muestra que el tratamiento de la actitud natural tiene dos aspectos, metodológico y temático (Luft 2011b 39).
[22] *Cf.* Husserl *Hua* 148.
[23] Landgrebe nota la importancia del concepto de horizonte, y del mundo como horizonte, para la ejecución de la reducción (Landgrebe 1981 125).



constituyente del sujeto. Se manifiesta ante la mirada del filósofo la correlación *a priori* entre mundo y subjetividad absoluta; donde aquel adquiere su sentido de ser en esta y se considera como fenómeno, es decir, como correlato de actividad intencional (Husserl 1936 144-5). Esta modificación de la actitud natural, que excluye la suposición de la existencia del mundo, no debe entenderse como una pérdida o un desprendimiento del contenido de la experiencia natural. Con la nueva actitud, que podemos llamar trascendental o fenomenológica, la riqueza total del mundo de la experiencia se conserva; solo se pierde la ingenuidad de la actitud natural. El fenomenólogo, de este modo, accede a todo el contenido del mundo, pero en un nuevo tipo de experiencia, a saber, la experiencia trascendental (*transzendentale Erfahrung*):

> Se debe mostrar, en particular y sobre todo, que en aquel que filosofa mediante la *epoché*, se abre una nueva forma del experimentar, del pensar y del teorizar, en que él, situado *sobre* su ser natural y *sobre* el mundo natural, no pierde nada de su ser y sus verdades objetivas, como [no pierde], en absoluto, nada de la herencia espiritual de la vida del mundo (*Weltlebens*) y de la completa vida de comunidad (*Gemeinschaftsleben*) histórica, pero él renuncia a continuar toda la realización natural de su vida del mundo – como filósofo, en el carácter único de su dirección de su interés dirigido" (*Hua* 154-5).

La reducción trascendental abre un campo infinito de experiencia que incluye la totalidad del mundo con todos sus estratos y sedimentos de sentido. El único cambio radica en la adopción de la perspectiva trascendental, que atiende al mundo como fenómeno, es decir, como correlato constituido de la subjetividad constituyente. En la actitud trascendental, se revela el mundo como una unidad constituida intersubjetivamente. Es decir, la vida subjetiva concreta a la cual refiere en último término toda objetividad es la intersubjetividad trascendental. El mundo, objeto de la reflexión trascendental, consiste en un correlato de la vida del espíritu, de la comunidad de sujetos trascendentales, que incluye la historia, la cultura, las costumbres, etc. Solo se alcanza la total concreción de los análisis fenomenológicos cuando se atiende a la actividad constituyente subjetiva como una cooperación intersubjetiva. Permítasenos citar *in extenso* la exposición de Husserl:



> Ahora todo se complica tan pronto como pensamos que la subjetividad sólo es lo que es en la intersubjetividad: yo operante de modo constitutivo. Esto implica para el punto de vista "yo" los nuevos temas de la síntesis concerniente al yo específico y al otro yo (cada uno como yo puro), de la síntesis-yo-tú, y, asimismo, pero de modo más complejo, la síntesis-nosotros. En cierto modo se da ahí nuevamente una temporalización (*Zeitigung*), a saber, aquella de la simultaneidad del polo-yo, que corresponde a la constitución del horizonte personal (puramente yoico), en que cada yo sabe de sí. Es la socialidad universal (en este sentido, la "humanidad"), como "espacio" de todos los sujetos-yoes. Pero, naturalmente, la síntesis de la intersubjetividad también concierne a todo: el mundo de la vida idéntico intersubjetivamente para todos ofrece como "índice" intencional para la multiplicidad de fenómenos, que, vinculados en síntesis intersubjetiva, son aquello a través de lo cual todo yo-sujeto (y no cada uno sólo mediante sus propias multiplicidades para él) son dirigidos al mundo común y a sus cosas, como el campo de todas las actividades vinculadas en el nosotros universal, etc. (*Hua* 175-6).

La investigación fenomenológico trascendental de la constitución de la objetividad nos lleva a poner como la fuente de operaciones constitutivas a una comunidad de sujetos que, en su interacción mutua y su trato con la alteridad "objetiva", dan lugar al mundo. Si se traen a la memoria las objeciones de Kern expuestas en la primera sección, se puede concluir que este camino hacia la reducción trascendental nos lleva lejos de un solipsismo, o de un cierre de la conciencia individual sobre sí. En lugar de adquirir un *solus ipse*, en cuya interioridad se accede a la intuición inmanente con certeza absoluta, damos con una comunidad de sujetos que se encuentran sobre un terreno objetivo común, que incluye el despliegue temporal de la intersubjetividad como historia y cultura. No se comenzó por suspender la tesis general de existencia dejando al e*go* individual en una soledad total, que sería la única fuente de conocimientos ciertos; más bien, se accede al contenido del mundo en su *cómo*, es decir, en sus modos de darse, y, en este ejercicio, se comprende el *a priori* universal de correlación, en que se toman como *relata* el mundo y la intersubjetividad trascendental. Sin embargo, ¿evitamos con esta ejecución de las *epochai* y la reducción una vuelta al *ego* individual que opera, desde la primera persona singular, como la fuente última de evidencia, validez y ser? ¿No nos vemos obligados a partir desde el yo primario, individual, propio e intransferible? Y, si debemos responder afirmativamente, ¿no significa esto una vuelta al "cartesianismo", que, partiendo de la presencia absoluta del yo absoluto individual ante sí mismo en plena evidencia e



inmediatez, constituye la totalidad de la objetividad, incluyendo a la comunidad de sujetos? Para responder a estas interrogantes, debemos atender a las palabras del propio Husserl.

El §55 de *Krisis* nos permite darle respuesta satisfactoriamente a estas preguntas. El parágrafo se intitula "La corrección de principio de nuestro primer planteamiento de la epoché mediante su reducción al ego absolutamente único [y] fundante en último término". Husserl, tras introducir su nueva vía a la reducción, que expresamente no exige un punto de partida en el yo solitario, sino que, desde el mundo de la vida, en que aparece la comunidad de sujetos trascendentales como fuente última de constitución, y que tampoco menciona la evidencia absoluta como punto de partida necesario, le añade una corrección *de principio*. Él afirma:

> Por consiguiente, se necesita, frente a la primera aplicación de la *epoché*, una segunda, a saber, una reforma consciente de la misma mediante reducción al ego absoluto como al centro de función último de toda constitución (*Hua* VI 190).

Y, luego, añade:

> El método exige ahora que se interrogue retrospectivamente al ego desde su fenómeno del mundo de modo sistemático y que se tome conocimiento de él mismo, el ego trascendental, en su concreción, en la sistemática de sus estratos constitutivos y en sus indescriptiblemente embrolladas fundaciones de validez. El ego es dado apodícticamente en la aplicación de la *epoché*, pero dado como "concreción muda" (*Hua* VI 191).

El comienzo de las consideraciones trascendentales estriba en el *ego* y su apodicticidad. No podemos ir más allá de la evidencia absoluta que el yo encuentra en sí mismo, en la perspectiva de la primera persona[24]. Desde él, se inicia el proceso genético de constitución, en que se reconoce a la subjetividad ajena como constituyente. El estatuto

[24] *Cf.* "Por consiguiente, se entiende también el sentido de la exigencia de una apodicticidad del ego y de todos los conocimientos trascendentales adquiridos sobre este fundamento trascendental. Habiendo llegado al ego, en su interior, uno se encuentra en una esfera de evidencia en que querer preguntar retrospectivamente más allá es un sinsentido. Contra esto, cualquier alusión usual a la evidencia, en cuanto que, con ella, debería ahorrarse una pregunta retrospectiva ulterior, no es mejor teóricamente que una alusión a un oráculo, donde Dios se manifiesta" (*Hua* VI 192).



de "constituyente" atribuido al *alter ego* se alcanza a modo de resultado de operaciones de constitución. No puede funcionar como principio al comienzo de la investigación. Sólo una vez realizado el recorrido desde la esfera propia e inmediata accesible al yo en su soledad originaria, que no debe confundirse con una individualidad solipsista, se le reconoce esta dignidad. El §55 ofrece una mirada retrospectiva que indica la necesidad de corrección del método de *epoché* tal como se planteó en los parágrafos anteriores. Pero el §54, sección (b), explícitamente muestra el itinerario necesario que debe seguirse para alcanzar la constitución de la intersubjetividad y del mundo como "uno y el mismo para todos" (*Welt für uns alles*). Establece que la entrada inmediata a la intersubjetividad consiste en una ingenuidad propia del principiante en el método, y que no resulta legítimo entrar "como de un salto" a la comunidad de sujetos. Se debe comenzar con el yo individual que, en cada caso, ejecuta la *epojé* en su soledad radical[25].

Husserl muestra, a grandes rasgos, el proceso constitutivo en su totalidad, que exige el comienzo en el yo primordial (*Ur-Ich*), que no puede considerarse estáticamente, sino, también, de modo genético. Así, se debe atender, en primer lugar, a la autoconstitución del yo en la esfera del tiempo interno, a modo de temporalización (*Zeitigung*) de sí. De hecho, el modelo constitutivo de temporalización de sí constituye la estructura conforme a la cual se forma la intersubjetividad, mediante la "comunitarización" (*Vergemeinschaftung*) del yo en el tiempo "externo". Afirma:

> Ella puede mostrar cómo el yo continuamente único, en su vida original constituyente, constituye una primera esfera de objetos, la 'primordial'; cómo realiza efectuaciones constitutivas desde ella en conformidad con una motivación, a través de las cuales, una modificación intencional de sí misma y de su primordialidad llega a la validez de ser bajo el título de 'percepción ajena', a la percepción de un otro, de un yo ajeno, que es yo para sí como yo mismo (*Hua* VI 189).

Y continúa:

[25] Husserl afirma: "La *epoché* produce una soledad filosófica *sui generis*, que es la exigencia fundamental para una filosofía realmente radical" (*Hua* VI 188). Y, luego, agrega: "Pero era erróneo el método, era saltar inmediatamente en la intersubjetividad trascendental y pasar por alto el yo originario, el ego de mi *epoché*, cuyo carácter único y su carácter indeclinable nunca puede perderse" (*Hua* VI 188).



> Así, el yo actual realiza una efectuación en la que constituye un modo de variación de sí mismo como en su ser (en el modo del pasado). Desde aquí, se debe seguir cómo el yo actual, el que fluye constantemente presente, se constituye durando en su temporalizarse mediante 'su' pasado. Asimismo, el yo actual, que ya posee duración de la esfera primordial que dura, constituye en sí al otro como otro. La temporalización de sí, mediante des-presencialización (Entgegenwärtigung), por así decirlo, (mediante la rememoración), tiene su analogía en la alienación (*Entfremdung*) (empatía como una despresencialización de nivel superior -que [convierte] mi presencia originaria en una mera presencia originaria presentificada) (*Hua* VI 189).

Estos pasajes evidencian la relación del desarrollo del pensamiento de Husserl en *Krisis* con su investigación sobre la intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas*, en particular la V. El esclarecimiento fenomenológico de la constitución del mundo *debe* realizarse desde la primera persona[26].

Husserl, si bien desarrolla un nuevo camino de entrada a la fenomenología, no descarta la necesidad de la remisión primaria al *ego* en su individualidad y soledad. En él, comienza el proceso constitutivo y, para cada sujeto, su propio yo es la fuente primaria de evidencia, comprobación y constitución. Empero, no se debe confundir esta vuelta a la esfera primordial como un "cartesianismo" que busca una premisa en el *ego* para formar un sistema deductivo con principios evidentes[27]. El *ego cogito* individual se sitúa en el primer lugar porque, desde él, *debe* comenzar la aproximación a toda objetividad o subjetividad ajenas. No podemos sino partir desde la primera persona, dado que exige su reconocimiento como fuente primaria de validez y ser. Ahora bien, Husserl reconoce que el yo primario, en su soledad, requiere de la intersubjetividad para constituirse en su plena concreción y riqueza[28]. Sin embargo, la explicación genética exige el comienzo absoluto[29].

[26] *Cf.* "Pero todo esto llega a la conciencia sólo si la autoconciencia del fenomenólogo que se cuestiona y se critica radicalmente en su perspectiva de primera persona (Luft 2011c 100; nuestra traducción).
[27] *Cf.* "Es, naturalmente, un malentendido querer combatir la fenomenología trascendental como 'cartesianismo', como si su ,ego cogito' fuera una premisa o una esfera de premisas, para deducir de ellas los demás conocimientos (en que se habla ingenuamente sólo de algo objetivo) con 'seguridad' absoluta. No se debe asegurar la objetividad, sino comprenderla" (*Hua* VI 193).
[28] Ahora bien, debe notarse que este yo primordial no carece de contenido, de referencia a objetos, ni de mundo. Retrotraerse al principio no equivale a resguardarse en el yo eliminando sin más todo no-yo. Más bien, el sujeto de la *epojé* conserva todo al ejecutarla (*Hua* VI 188).
[29] Empero, para que el análisis fenomenológico de la constitución alcance su máxima concreción, se requiere del proceso inverso de *Verweltlichung*, de mundanización, según lo expone Luft (Luft 2011c 97).



Con el análisis realizado hasta el momento, se han obtenido los elementos que necesitamos para evaluar críticamente la interpretación de Kern. Se debe pasar a la siguiente sección para contrastar su versión de la vía cartesiana con la "vía desde el *Lebenswelt*" que arranca necesariamente desde la intimidad del *ego* primario.

3. Convergencia de las vías

Ahora, nos encontramos en condiciones de enfrentar y ponderar con precisión el alcance y la validez de las críticas de Kern a la vía cartesiana, junto a su comprensión del camino a través de la ontología. Se debe notar que se presentan dos aspectos fundamentales que nuestra reflexión considera: por una parte, la corrección o incorrección de la interpretación de Kern del camino cartesiano junto a sus críticas; por otra, su modo de abordar el proyecto de la reducción desde el mundo de la vida, es decir, principalmente, su lectura de los §§28-55 de la *Krisis*.

El primer paso de este examen puede llevarse a cabo dentro de estrechos límites. En efecto, para comprender la esencia de la vía cartesiana, se requiere de análisis textuales exhaustivos de las obras centrales en que Husserl la desarrolló; o, al menos, de la segunda sección de *Ideen*. Empero, se puede atender a las críticas de Kern con ciertos elementos de *Krisis*, *Ideen* y otras obras para mostrar su carácter injustificado.

En primer lugar, Kern establece que la vía cartesiana a la reducción pierde el mundo; llevarla a cabo equivale a una especie de negación o aniquilación del mundo (*Weltverichtung*). Empero, apunta como uno de los rasgos fundamentales de esta vía el atender al mundo como *cogitatum* de un *cogito* (Kern 1962 305). En comparación con este método, ¿de qué manera conserva la vía ontológica el mundo? En efecto, deja de considerarlo en *intento recta* y atiende a los modos de darse de los objetos. Así, se despoja de la tesis general de la actitud natural, la posición de existencia, y pone el mundo como fenómeno, es decir, a modo de correlato de efectuaciones intencionales; como ya se expuso en la sección segunda. Ahora bien, ¿esto se distingue esencialmente del modo de conservación del mundo en la vía cartesiana? Si se acude a uno de los textos principales del supuesto "período cartesiano" de Husserl, encontramos una definición de fenómeno

que permite conservar el mundo del mismo modo que en la vía a través de la ontología. Husserl afirma en *La idea de la fenomenologia*:

> Son, por tanto, los problemas de la donación (*Gegebenheit*), los problemas de la *constitución de objetividades de todo tipo en el conocimiento*. La fenomenología del conocimiento es ciencia de los fenómenos de conocimiento en el doble sentido de: sobre los conocimientos como fenómenos, exposiciones, actos de conciencia, en que se exponen estas y aquellas objetividades, llegan ser conscientes activa o pasivamente; y, por otro lado, de estas objetividades mismas como expuestas de este modo, La palabra "fenómeno" (*Phänomen*) posee un doble significado debido a la correlación esencial entre *aparecer* (*Erscheinen*) *lo que aparece* (*Erscheinende*). *Φαινόμενον* significa propiamente lo que aparece, pero es usado relativamente para el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo (*Hua* II 14, mi traducción).

En la posición del objeto como fenómeno mediante el cambio de actitud radical, se conserva tanto el aparecer como lo que aparece. Solo cambia el modo en que aprehendemos aquello que aparece en la aparición. La vuelta sobre el *cogito* no significa la entrada en la inmanencia, en sentido tradicional. "Inmanencia", en este contexto, adquiere un significado radicalmente nuevo. No alude a aquello que se conoce en el sentido interno, sino, más bien, a la inserción de toda objetividad en el sujeto trascendental, no psicológico. Lamentablemente, Kern no parece atender a este esencial giro en el significado de la palabra *Immanenz*[30]. Según esta acepción de *Phänomen*, no podemos aceptar que la vía cartesiana pierde el mundo. O, si significa una pérdida, también debe ocurrir en la vía a través de la ontología.

En segundo lugar, Kern nota que, con la aniquilación del mundo efectuada por la suspensión, alcanzamos la conciencia como una región particular de la realidad. Por consiguiente, se vería frustrado el intento de fundar una ciencia universal, como la fenomenología. Sin embargo, Husserl, destaca en reiteradas ocasiones, que la conciencia pura, a la que se ingresa mediante la *epoché* es la subjetividad trascendental, no

[30] Ciertos pasajes de *Ideen* pueden llevar a confusión. Parte de la argumentación fundamental de la segunda sección consiste en el análisis de la percepción de dirección inmanente y trascendente (*cf. Hua* III §§38-49). Este uso de "inmanencia" resulta similar al tradicional. Pero cabe distinguirlo con claridad de la inmanencia del mundo como fenómeno en la subjetividad trascendental.

psicológica[31]. Por consiguiente, no resulta legítimo tomarla como una región particular de lo real, puesto que, al suspender el juicio sobre toda trascendencia, la subjetividad humana-psicológica se ve cancelada y, de este modo, se deja la particularidad regional[32]. Se accede a la conciencia trascendental, en cuyo campo se desarrollan consideraciones eidéticas que no se limitan al modo en que las cosas adquieren sentido para una subjetividad de tipo determinado, como la humana[33].

En tercer lugar, Kern alude a la falta de certeza apodíctica del *cogito* en virtud de su estructura temporal; junto a la relación de los modos temporales con la duración del mundo. Su interpretación asume que el norte de la vía cartesiana es la evidencia perfecta. Pero, al menos en *Ideen*, la alusión a la duda y a lo indubitable posee un carácter meramente instrumental. Se utiliza para mostrar la diferencia de sentido entre el modo de ser de las cosas y el de la conciencia (*Cf.* Husserl 1913 §50 y §55). Además, en ciertos pasajes, Husserl muestra ser consciente del carácter temporal de la conciencia y admite que, de algún modo, se escorza, en sus fases temporales[34]. A esto, se puede añadir que, considerando la mención anterior al mundo como fenómeno, no se requiere de un mundo asumido como existente, es decir, como ente con sentido de ser que goza de validez, para determinar la duración de la conciencia. Kern alude a la *Refutación del idealismo* de la *Crítica de la Razón pura*, en que Kant establece la necesidad de la permanencia del objeto del sentido externo para la constitución de la evidencia del sentido interno. Sin embargo, Husserl, al conservar el contenido del mundo como fenómeno, no se priva de un contenido duradero conforme al cual pueda establecerse el orden temporal de la

[31] Para este punto, el §54 de *Ideen* resulta de importancia decisiva.
[32]Ahora bien, Eugen Fink nota que el vocabulario de *Ideen*, entendido fuera de su contexto, puede llevar a grandes malentendidos, tales como la interpretación de la *epoché* como aniquilación del mundo y el *ego* como unidad psicológica (Fink 360).
[33] Con esto, se logra comprender el alcance que Husserl les atribuye a sus análisis. Por ejemplo, en el §43 de *Ideen*, titulado *Aclaración de un error de principio*, aclara que la trascendencia de la cosa física no puede atribuirse a la deficiencia de la percepción humana, sino que, *por principio y esencialmente*, la cosa física se percibe mediante adumbraciones, o escorzos, y, por consiguiente, no puede darse de modo adecuado a conciencia alguna, incluso para el conocimiento divino.
[34] *Cf. Hua* III 82. Husserl, en el §85 de *Ideen*, muestra ser consciente de la dimensión de la "temporalidad profunda" de la conciencia. Declara expresamente que, en el nivel de análisis de *Ideen*, no se descenderá hasta el fondo último de constitución de la temporalidad. (*Hua* III 171). El descubrimiento de la temporalidad esencial de la conciencia y del flujo absoluto no es tardío por parte de Husserl. Se remonta hasta las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, cuyos primeros materiales datan de 1905. En el §38, Husserl alude a la subjetividad absoluta del estrato más profundo de la constitución del tiempo (*Hua* X 75).



conciencia[35]. Objeciones como las que levanta Kern no desarticulan el planteamiento de Husserl; solo resultan efectivos si se asume que la *epoché* equivale a una aniquilación del mundo, que es una interpretación altamente cuestionable.

Luego de estas breves objeciones, podemos adentrarnos en la segunda parte del análisis de la interpretación de Kern, a saber, su explicación de la vía a través de la ontología tal como Husserl la desarrolla en la *Krisis*.

Kern ofrece una caracterización de la estructura esencial de la vía a la reducción mediante la ontología; que aplica para todas sus versiones, como la de *Lógica formal y trascendental* y *Crisis*. Consta de tres elementos esenciales. En primer lugar, la reflexión puede comenzar por una consideración de la lógica y ontología formales, de las ontologías regionales o de la estructura del mundo de la vida. En segundo lugar, con independencia del punto de partida escogido, se muestra el carácter abstracto del desarrollo normal de estas disciplinas, o de la vida natural misma. En efecto, por ejemplo, en cualquier ontología regional, o la lógica, se atiende directamente (*geradehin*) a los objetos, sin tematizar las efectuaciones subjetivas que posibilitan su constitución. Se debe reconocer la contraparte subjetiva de toda objetividad posible. Se ingresa así a la disposición propiamente trascendental o fenomenológica en que se investiga la constitución de la objetividad en el sujeto trascendental. Y, en tercer lugar, se lleva a cabo una *epoché* con respecto a toda validez positiva como protección contra una *metábasis eis allo genos*. En efecto, al entrar en la actitud trascendental tematizando la vida subjetiva universal que constituye toda objetividad posible, el fenomenólogo tiende a reinstalarse en la actitud natural y, por consiguiente, puede tomar premisas de ciencia positiva, o de cualquier validez abstracta, para sus razonamientos trascendentales. Se debe evitar la recaída en la ingenuidad natural que desarticularía las consideraciones de corte trascendental. Solo una suspensión del juicio sobre toda validez positiva permite alejarse definitivamente de la positividad.

[35] Se debe tener en cuenta que la *Refutación del idealismo* de Kant se dirige contra dos tipos determinados de idealismo que no pueden equipararse en modo alguno al de Husserl. En efecto, se dirige contra Descartes y Berkeley. *Cf.* Kant *KrV* B 274-5. La fenomenología de Husserl no puede enmarcarse sin más dentro de los límites de los conceptos tradicionales de inmanencia, trascendencia, idealismo, etc.



Naturalmente, el camino por el *Lebenswelt* comenzará con la tematización de la estructura del suelo sobre el cual transcurre la vida humana, con todas sus actividades. Kern sigue el orden establecido por Husserl en la *Krisis*. En primer lugar, expone la vinculación de la fenomenología trascendental con Kant. Luego, muestra la necesidad de remontarse al supuesto originario de toda vida y conocimiento: el mundo. Para acceder a él, se requiere de una *epoché* de todas las ciencias positivas, puesto que pretenden establecer un mundo en sí, del que podemos extraer verdades en sí independientes de toda relatividad subjetiva. Sobre este terreno depurado, se puede acceder a la actitud propiamente trascendental, que, en lugar de dirigirse de modo directo a los objetos, tematiza sus modos de darse. Así, se encuentra la subjetividad oculta y latente que todo sentido supone. Se llega a la vida subjetiva trascendental universal que constituye el mundo (Kern 1962 341). Ahora bien, este tránsito hacia la nueva actitud trascendental se realiza desde las consideraciones del mundo de la vida, que se presenta como una unidad espaciotemporal vivida y común, única para una comunidad de sujetos. Por consiguiente, al considerarla desde una perspectiva fenomenológica, se incluye la intersubjetividad como factor constituyente primordial. La reducción, ejecutada de este modo, lejos de significar una pérdida, más bien, libera al filósofo de sus presupuestos, de consideraciones abstractas e ingenuas. Se conserva el mundo, pero se considera de un modo radicalmente distinto.

> La reducción trascendental aparece aquí como *ruptura de límites*, a saber, los límites del conocimiento natural-objetivo que se muestra como "unilateral", "abstracto", exterior", "superficial". Ella es el tránsito – para hablar con palabras que resuenan a Hegel – de la limitación de la conciencia natural, que ve los objetos sólo como algo ajeno que yace delante, estable, fijo, al pensar filosófico, que conoce el mundo como la efectuación unitaria móvil de la conciencia que llega a ser a través de múltiples estructuras (Kern 1962 343).

Kern, con estos análisis, colige que el proyecto filosófico de Husserl no posee más que un parentesco inexacto y externo con la filosofía de Descartes (Kern 1962 345). El modo en que Husserl desarrolla la fenomenología como ciencia trascendental del mundo, considerado en correlación con la subjetividad trascendental, no puede equipararse de



modo alguno con el comienzo escéptico cartesiano que se dirige a la consecución de un punto de partida absoluto en certeza.

Sin embargo, en toda la exposición de Kern, se omite cualquier referencia al §55 de la *Krisis*, o a la sección (b) del §54, que, como se mostró con nuestro examen en la sección anterior, sirven como reorientación de todo lo dicho desde el §28. Esta omisión no puede considerarse como indiferente. En efecto, como ya se señaló *in extenso*, Husserl retoma en estos parágrafos la vuelta hacia el *cogito* individual, la evidencia y el comienzo del proceso de constitución en la esfera primordial del ego solitario. Al integrar la perspectiva necesaria e ineludible de la primera persona solitaria como fuente última de validez, obliga a un intérprete como Kern a reconsiderar la relación entre la así llamada "vía cartesiana" y la reflexión desde el mundo de la vida. La omisión, por consiguiente, nos presenta una versión fragmentaria y abstracta del camino a través de la ontología tal como Husserl lo desarrolló. Esto no implica que, sencillamente, se deseche la versión de Kern y se considere la filosofía husserliana como una forma de cartesianismo, tal como se expone en el escrito de este intérprete. Más bien, la insuficiencia de su análisis de ambas vías nos lleva a replantear el modo en que deben comprenderse. En efecto, se señaló que su explicación de la "vía cartesiana" no le hace justicia al planteamiento del propio Husserl. La solución hermenéutica que parece razonable radica en unir ambos caminos en lugar de separarlos tajantemente. La filosofía de Husserl no debe comprenderse como un desarrollo en estadios aislados y separados que operan como superación sucesiva de los anteriores; sino, más bien, como el despliegue de un solo pensamiento en continuidad que crece y se enriquece, pero se mantiene fiel a un motivo principal; puesto metafóricamente: es un organismo animado por un solo espíritu que se despliega en diversidad de formas, de las cuales la vía mediante la ontología es la última que supera a las anteriores conservándolas.

4. Soledad y comunidad en la vía ontológica

En conformidad con lo expuesto anteriormente, se puede concluir que el desarrollo final del pensamiento de Husserl consiste en un avance hacia nuevos temas, que integra el mundo, la historia, la intersubjetividad, la cultura, etc. en su ejecución del método



fenomenológico de reducción, pero que no quiebra radicalmente con el planteamiento inicial de etapa madura de Husserl (*Ideen*)[36]. La vuelta hacia el mundo en toda su riqueza, considerado desde una perspectiva intersubjetiva, exige la integración del momento solitario del yo originario constituyente[37]. Se presenta como exigencia metódica la vuelta sobre el propio yo que reflexiona e impele la necesidad de reconocer al *ego* propio como fuente primera de sentido y validez que, en su despliegue como mónada, para ponerlo en términos de las *Meditaciones cartesianas*, constituye toda alteridad aceptando sus diversas funciones en el proceso de constitución universal[38]. Así, en la fenomenología desarrollada desde el *Lebenswelt*, se integra la exigencia "cartesiana" (utilizando este calificativo *sensu lato*) en un nuevo contexto que le permite acceder a nuevos temas de reflexión trascendental. La filosofía de Husserl alcanza su último estadio asumiendo los elementos esenciales de los estadios anteriores; no los desecha, o niega, como pretende cierta línea interpretativa[39]. El filósofo dispuso sus descubrimientos para que pudieran formar parte de una sola unidad espiritual que pretende acceder al corazón de las cosas mismas: la fenomenología trascendental.

[36] Este avance hacia nuevos temas, o la inclusión de nuevos elementos en el campo fenomenológico, puede entenderse como un descubrimiento del mundo de la vida como historia. La fenomenología, entonces, se encarga de la constitución trascendental del mundo histórico-vital. Para esto, véase Landgrebe 1963 190.
[37] Landgrebe muestra cómo se alcanza esta subjetividad individual e indeclinable en el análisis genético de la historia, como estructura fundamental del *Lebenswelt* (Landgrebe 1963 198).
[38] Sebastian Luft reconoce esta tensión en el último desarrollo de la filosofía de Husserl. Comenta que, en paralelo al movimiento hacia el mundo de la vida, con su descripción de tipos y estructuras generales, Husserl mantiene su inclinación "cartesiana", que lleva al desarrollo de una filosofía propiamente trascendental. *Cf.* (Luft 2011b 79-80).
[39] Para nuestro punto resulta fundamental el reproche que Husserl mismo le dirige a la vía cartesiana en la *Krisis*. No la descarta como inválida, sino que indica que su principal defecto radica en la "rapidez" con que lleva a la subjetividad trascendental y a los malentendidos que produce en la recepción (*Hua* VI 157-8).

Bibliografía

Drummond, John J. "Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction". *Man and World* 8 (1975): 47-69.

Fink, Eugen. "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik". *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. 2012. 79-156.

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Ed. Elisabeth Ströcker. Felix Meiner Verlag, 2012.

Husserl, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie*. Ed. Paul Janssen. Felix Meiner Verlag, 1986.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Ed. Elisabeth Ströcker. Felix Meiner Verlag, 2012.

Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Ed. Ludwig Landgrebe. Felix Meiner Verlag, 1999.

Husserl, Edmund. *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm. La Haya, 1959.

Husserl, Edmund. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I. Ed. Elisabeth Ströcker. Felix Meiner Verlag, 2009.

Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Ed. Rudolf Bernet. Felix Meiner Verlag, 2013.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2020.

Kern, Iso. "Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls". *Tidjschrift voor Filosofie*. 1962. 303-349.

Kern, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*. La Haya: Martinus Nijhuff, 1964.

Kortooms, Tonie. "Following Husserl on One of the Paths Leading to the Transcendental Reduction". *Husserl Studies* 10 (1994): 163-180.

Landgrebe, Ludwig. "Husserl's Departure from Cartesianism". *The Phenomenology of Edmund Husserl*. Ed. Donn Welton. Cornell University Press, 1981. 66-121.

Landgrebe, Ludwig. "The Problem of a Transcendental Science of de A Priori of the Life-World". *The Phenomenology of Edmund Husserl*. Ed. Donn Welton. Cornell University Press, 1981. 176-200.

Landgrebe, Ludwig. "The World as a Phenomenological Problem". *The Phenomenology of Edmund Husserl*. Ed. Donn Welton. Cornell University Press, 1981. 122-148.



Luft, Sebastian. "Husserl's Phenomenological Discovery of the Natural Attitude". *Subjectivity and Lifeworld in transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 2011a. 37-51.

Luft, Sebastian. "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Cartesianism and Lifeworld". *Subjectivity and Lifeworld in transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 2011b. 52-82.

Luft, Sebastian. "Some Methodological Problems Arising in Husserl's Late Reflections on the Phenomenological Reduction". *Subjectivity and Lifeworld in transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 2011c. 83-102.

Perkins, Patricio A.. "A Critical Taxonomy of the Theories about the Paths Leading to the Reduction". *Husserl Studies* 33 (2017): 127-148.

Perkins, Patricio A.. "Sobre las vías a la reducción trascendental de Husserl según Iso Kern". *Anuario filosófico* 51/1 (2018): 59-82.

Welton, Donn. *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Indiana University Press, 2000.

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press, 2003.

Felipe Zegers Quiroga
La diversidad del contenido cognitivo en las pasiones aristotélicas
Littera Scripta. Revista Filosofía 6 (2023): 28-46
ISSN 2735-6140

LA DIVERSIDAD DEL CONTENIDO COGNITIVO EN LAS PASIONES ARISTOTÉLICAS

The diversity of cognitive content in the aristotelian passions

Felipe Zegers Quiroga[1]
Universidad de Chile, Santiago, Chile
felipe.zegers@ug.uchile.cl

Resumen

Proponemos analizar detalladamente la discusión de si acaso las pasiones aristotélicas, tal como se presentan en la *Retórica*, requieren necesariamente de creencia, apariencia u algún otro contenido cognitivo para su constitución. Esto nos permitiría comprender más claramente la teoría de las emociones del filósofo, buscando con ello algún criterio unificado que permita explicar la base común de las pasiones; o, en caso contrario, desechar tal proyecto interpretativo. Mostraremos cómo surge el problema respecto del contenido cognitivo a raíz de la relación que establece Aristóteles entre las pasiones y la formación de un juicio en el contexto general de la *Retórica*, luego revisaremos con detalle las lecturas que defienden cada posición al respecto. Nuestro objetivo es mostrar que este debate se disuelve a sí mismo, en tanto las supuestas diferencias técnicas se eliminan o las perspectivas convergen al aclarar los contenidos conceptuales y las distinciones que son introducidas exógenamente por los intérpretes. De esta forma, el desarrollo muestra que, al menos en lo concerniente a la *Retórica* y su función filosófica, Aristóteles no instala una estructura monolítica y unificada de las emociones.

Palabras clave: pasiones, emociones, Aristóteles, juicio, creencia.

Abstract

We propose to analyze in detail the discussion of whether the aristotelian passions, as presented in the Rhetoric, necessarily require belief, appearance, or some other cognitive content for their constitution. This would allow us to understand more clearly the philosopher's theory of the emotions, thereby seeking some unified criterion to explain the common basis of the passions; or, if not, to discard such an interpretative project. We will show how the problem regarding cognitive content arises from the relationship Aristotle establishes between the

[1] Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile y estudiante del Magíster en Filosofía por la misma casa de estudios. Becario ANID-PFCHA/Magíster Nacional/Año 2022 — 22220444.



passions and the formation of a judgment in the general context of the Rhetoric, then we will review in detail the readings that defend each position in this regard. Our goal is to show that this debate dissolves itself, as the alleged technical differences are eliminated, or the perspectives converge by clarifying the conceptual contents and distinctions that are exogenously introduced by the interpreters. Thus, the development shows that, at least as far as Rhetoric and its philosophical function are concerned, Aristotle does not install a monolithic and unified structure of emotions.

Keywords: passions, emotions, Aristotle, judgement, belief.

Fecha de Recepción: 28/09/2023 — Fecha de Aceptación: 24/11/2023

En la presente investigación pretendemos discutir y hacer una revisión acotada de literatura respecto a cierta caracterización de las pasiones [*pathai*] aristotélicas, con el objetivo de mostrar que esta disputa se disuelve a sí misma. En particular, el debate de si acaso las pasiones requerirían necesariamente de creencia, apariencia [*phantasia*], y/o alguna otra alternativa. Puesto que, además de los rasgos comunes presentados por Aristóteles en la definición general de las pasiones en la *Retórica*, existe un consenso generalizado entre los intérpretes de que estas tienen contenido cognitivo; donde surge la discrepancia es acerca de cuál es este tipo de contenido cognitivo, o incluso si es que Aristóteles considera un criterio unificado o no. Mostraremos que la falta de un criterio unificado –la posición que consideramos correcta– ya está incoada en los términos que emplean los intérpretes, y en las limitaciones que varios de ellos mismos notan a lo largo de la discusión, y, por tanto, se debe concluir que no es posible sostener una interpretación basada necesariamente en creencia o apariencia. Revisaremos entonces las diferentes posturas y puntos bajo los cuales se expone el asunto, escogiendo a aquellos intérpretes que representen los principales argumentos de cada perspectiva, sin por ello aspirar a tener exhaustividad respecto de toda la literatura existente.

Cabe señalar que la importancia de la investigación no reside en realizar una aclaración filológica respecto a las intenciones de Aristóteles, asunto difícilmente abordable, sino que la perspectiva que aceptemos podrá iluminar u oscurecer el rol de las pasiones en su uso retórico, así como la comprensión de la obra en sus propias pretensiones y limitaciones.

Una primera limitación asumida es que nos enfocaremos principalmente en la *Retórica* y no en el *corpus* general, dado que es allí donde Aristóteles realiza el tratamiento más detallado sobre las pasiones (Vigo 323), otra limitación será que no revisaremos con detalle la construcción gramatical del texto griego original –lo cual ciertamente sería útil–, pero que en este caso podría distraernos de reflexionar sobre la fortaleza explicativa de cada postura en el contexto global de la obra.

Al inicio del libro II de la *Retórica*, Aristóteles afirma que "la retórica tiene por objeto ⟨formar⟩ un juicio (*krisis)*" [1377b-20] para esto no solo se debe procurar que el discurso sea de por sí convincente, sino que el orador debe mostrarse a sí mismo como digno de confianza, y a su vez debe saber cómo lograr una cierta disposición favorable de parte de la audiencia. Si la audiencia se encuentra en determinada disposición anímica, entonces podrá sentirse más receptiva en aceptar ciertas afirmaciones o, por el contrario, más reacia hacia lo que el retórico intente decirle. Conocer estas disposiciones es importante para el orador en dos sentidos, primero porque si logra reconocer cuál es la disposición dominante en el público podrá adaptar su discurso y hacerlo encajar con esta, tal que implique aprovechar el impulso o cuidar las palabras. En un segundo sentido, es importante conocerlas porque esto habilitaría la posibilidad de hacer surgir o apaciguar determinados ánimos dependiendo de lo que se intente conseguir.

Podemos llamar pasiones [*pathai*] a estas disposiciones anímicas. Aristóteles nos entrega una suerte de definición o caracterización general de ellas antes de pasar a su tratamiento pormenorizado. "Las pasiones son, ciertamente, las causantes de que los hombres se hagan volubles y cambien en lo relativo a sus juicios [*krisis*], en cuanto que de ellas se siguen pesar [*lúpe*] y placer [*hedoné*]" [1378a20]. Como vemos, la caracterización tiene dos elementos centrales, las pasiones en tanto influyen en los juicios de las personas, lo que las conecta directamente con el objeto de la retórica antes expuesto y, en segundo lugar, que estas se ven acompañadas de pesar y/o dolor.

Puesto así, es dudoso que tengamos una determinación completa de lo que Aristóteles entiende por pasiones, más bien parece ser una aproximación bastante general con aquellos elementos que considera relevantes para la exposición de la retórica. De hecho, es bastante

enfático en que la retórica, como arte, no está basada en el conocimiento de los primeros principios [1358a10-26; 1359b12-18], y tampoco hay razones para creer que las emociones sean una excepción. Incluso podría parecer que carece de toda idea sistemática de lo que sean las pasiones, más allá de instancias paradigmáticas (las emociones específicas), llamando pasiones a lo que sea que sean ellas. De todas formas, es claro que entrega, al menos, una caracterización general, y varios intérpretes han logrado con mayor o menor éxito identificar aspectos comunes. En cualquier caso, se hace necesario analizar más detalladamente las pasiones particulares para formarnos una idea más acabada de su concepción. Para cada una de las pasiones, Aristóteles nos señala justo después de la caracterización anterior que tendrá tres aspectos a considerar: a) el estado [mental/anímico] de las personas bajo alguna pasión, b) ante quién suelen estarlo, y c) sobre qué asuntos. No es del todo claro hasta qué punto Aristóteles respeta la presentación de estos tres aspectos en cada sección, pero al menos nos indica que tenía cierta estructura expositiva en mente, lo que señala a su vez la posibilidad de una unificación mayor a la definida.

Una de las preguntas que surge al leer la definición es ¿cómo consideraba Aristóteles que ocurría la alteración de los juicios? Esto es exactamente lo que se propone discutir Stephen Leighton (1996), quien afirma que producto de las emociones podríamos hacer ciertos juicios en público que discrepan de lo que realmente creemos. Uno piensa X, pero dadas ciertas emociones dice Y. Esta es una primera explicación de las emociones alterando los juicios, que para Leighton tiene un funcionamiento claro. Sin embargo, hay un segundo tipo de caso, en el cual ser movido a la emoción A implica hacer juicios de A, ser movido a la emoción B implica hacer juicios de B, etc. (Leighton 208). Lo que además implica en varios casos la exclusión de ciertos juicios que van acompañados de otras emociones, como la envidia es excluyente de la compasión [1388a25]. Una diferencia importante entre la primera situación descrita –de insinceridad– y la recién expuesta, es que la primera es un ejemplo de una emoción alterando los juicios, mientras que la segunda trata de una emoción siendo una alteración del juicio; una es expresión o efecto de las emociones, y la otra es causa de aquellas. Entonces, por ejemplo, en el segundo caso no es que la envidia conlleve un conjunto de juicios tal que no sentimos compasión, sino más bien que ser movido a la envidia

involucra ser movido a un conjunto particular de juicios que excluyen aquellos de la compasión o, de manera similar, no es que estar enojados nos haga ver el objeto de la emoción como insultante, sino que estar enojado involucra ver el objeto como insultante (Leighton 210).

Lo curioso de todo esto es que Leighton enfoca su texto en analizar la primera situación, la alteración de los juicios producto de las emociones, ya que el otro caso –de las emociones siendo una alteración del juicio– funcionaría de manera transparente; no necesitaría mayor explicación. Sin embargo, esto dista de ser obvio, lo que él caracteriza como una alteración del juicio siendo constitutiva de las emociones es lo que tradicionalmente se ha interpretado como la lectura basada-en-creencia (*belief based*) de las pasiones aristotélicas, en donde quizás la comentarista más famosa sea Martha Nussbaum.
Bajo la interpretación de Martha Nussbaum, las pasiones aristotélicas son formas de conciencia intencional –dirigidas a un objeto– tal que responden a una recepción cognitiva de quien las experimenta. De esta forma, las pasiones están estrechamente ligadas a las creencias, y pueden ser modificadas por una modificación de estas últimas. Incluso así señala que las posiciones divergen en este asunto –refiriéndose a los pensadores griegos– algunos dicen que la creencia en cuestión es condición necesaria de la emoción, y otros dicen que es una parte constitutiva de la emoción, otros que es tanto necesaria como suficiente para la emoción. Así, todas las pasiones son en algún grado *racionales*, al menos en su sentido descriptivo, y, en cuanto racionales, también pueden ser evaluadas como verdaderas o falsas, observando sus creencias de base.

Siguiendo a la filósofa norteamericana, para Aristóteles el retórico no tiene que saber necesariamente qué es lo que la audiencia cree que son las pasiones y las particularidades de cada una, sino que debe saber lo que son realmente, más allá de esta visión popular, para así producirlas efectivamente (Nussbaum 305). Para que esto último ocurra es necesario suponer que de hecho las pasiones pueden ser creadas y quitadas de forma fiable a través del discurso y del argumento. Nussbaum se enfoca en los casos del miedo y de la compasión para fundamentar esto. En el caso del miedo, es importante distinguir entre lo que significa tener miedo del estar asustado (*fear - fright or being startled*). Por ejemplo, en el caso de un

soldado en plena batalla, perfectamente podría asustarse por un grito inesperado del enemigo, pero esto no implica que tenga un miedo real al combate. Entonces debemos preguntarnos concretamente qué es lo que distingue ambos estados; en la interpretación de Nussbaum el elemento definitorio sería sostener una creencia de cierto tipo, por ejemplo, la creencia de que algo terrible puede caer fuera de nuestro control:

> Admitamos, en efecto, que el miedo es un cierto pesar o turbación (*taraché)*, nacidos de la imagen (*phantasia)* de que es inminente un mal destructivo o penoso [1382a21-23].
> Si esto es el miedo, necesariamente serán temibles cuantas cosas manifiestan tener un gran poder de destruir o de provocar daños que lleven a un estado de gran penalidad [1382a28-30].

Si bien a primera vista es posible pensar que el miedo depende de un simple aparecer (*phantasia*), y no con una creencia o juicio, para Nussbaum "no está en juego una distinción técnica entre *phantasia* y creencia en ninguno de estos análisis de emoción: *phantasia* es usado, en los pocos casos donde es usado, simplemente como el sustantivo verbal de *phainesthai*, 'aparecer'. El pasaje no contiene ninguna sugerencia de que *phantasia* esté siendo distinguido de *doxa*, creencia" (Nussbaum 307; traducción propia). Si no hay distinción técnica, entonces el punto relevante es cómo las cosas son vistas por el agente, no como aparecen en abstracto, sino cómo él cree que son al aparecérseles de cierta forma.

En el caso del objeto del miedo, dada la conciencia intencional del agente, el mal que se le manifiesta debe a) ser capaz de causar gran dolor y destrucción, b) parecer inminente, c) hacerle creer que es incapaz de prevenirlo (Nussbaum 307). En esto último creemos que Nussbaum comete un error, ya que Aristóteles dice claramente que "⟨Para sentir miedo⟩ es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos, mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas" [1383a5]. Considerando además que, como menciona anteriormente Aristóteles, solo se delibera sobre lo que es posible que suceda. De todas formas, este error no invalida el argumento general; la persona temerosa tendría una compleja serie de reflexiones, representándose juicios sobre algún evento en el mundo. En el siguiente pasaje queda más claro: "si el miedo se produce acompañado de un cierto presentimiento de que se

va a sufrir una afección destructiva (*phthartikon pathos)*, es claro entonces que, entre los que creen (*oiomenoi*) que no puede ocurrirles ningún mal, ninguno tiene miedo" [1382b30-32].

Podemos ver la creencia de forma más explícita, hecha una condición necesaria para la pasión:

> Frases como *ellos no temen si*… y *el que teme debe*… indica que estas creencias, o algunas de ellas, son condiciones necesarias del miedo […] esta sugerencia también parece estar contenida en la definición original, que usa la preposición *ek*, desde: la aflicción y el dolor no son independientes del juicio, sino que resultan de él. Así, si el juicio cambia, podemos esperar que la emoción misma cambie (Nussbaum 308; traducción propia).

Para la autora, queda claro en el caso del miedo el rol necesario que cumple la creencia. Luego, Nussbaum analiza la Compasión, que es otra pasión dolorosa: "Sea, pues, la compasión un cierto pesar por (*epi)* la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados" [1385b13-15]. Encontramos aquí tres condiciones cognitivas para la compasión a) la persona compadecida debe ser pensada como teniendo un mal inmerecido (*anaxios)*, b) la persona que compadece debe creer que él es vulnerable de maneras similares, c) quién compadece debe creer que los sufrimientos del compadecido son significativos o importantes en algún sentido.

Nussbaum escoge este par de emociones porque piensa que ilustran especialmente bien la estructura normativa de las pasiones. Sin embargo, es relevante notar que el miedo y la compasión están bastante conectadas por otro motivo; aquello que tememos en nosotros mismos lo compadecemos en el otro y viceversa, lo que incluye una percepción de nuestra propia vulnerabilidad. Ambas tienen así una rica estructura cognitiva (Nussbaum 309). Lejos de ser la expresión de una oleada de afecto sin sentido, tienen como condiciones necesarias tanto una cierta manera de discernir objetos como creencias de diversos tipos. Lo anterior –extendiéndolo al resto de las pasiones– nos habilita además para diferenciar a las distintas pasiones entre sí.

Por todo lo dicho, es claro que para Nussbaum las creencias no sólo son una parte de la definición de pasión, sino que son constituyentes de esta. La sensación de pesar o placer depende en sí misma del componente de creencia, tanto así que las primeras serán eliminadas si se retira esta última. Otro elemento que incluye en su análisis la autora es el uso aristotélico de las preposiciones griegas *ek* y *epi*, que indicarían tanto una relación causal como de intencionalidad entre creencia y pasión (Nussbaum 310), sin embargo, no me detendré en esto por las razones expuestas en un comienzo.

Cabe destacar, por último, que después Nussbaum afirma que las creencias centrales en las pasiones tienen una característica en común: todos involucran la adscripción de un valor significante a elementos del mundo externos al agente, elementos que además no controla por completo. Para el Aristóteles de Nussbaum, como dijimos, las creencias son necesarias en toda pasión, y su característica transversal es otorgarle valor a algún elemento exterior al sujeto que experimenta la pasión. Sin embargo, en términos normativos, no toda valoración –y, por tanto, no toda creencia– es apropiada, sino que hay un conjunto de asuntos sobre los cuales es correcto preocuparse. Solo en caso de que la pasión correspondiente involucre una creencia basada en un juicio adecuado sobre lo que es verdaderamente valioso es que podemos hablar de que la pasión es correcta. Por ejemplo, sería correcto tener miedo si es que este se basa en la consideración de que es inminente el asesinato de un amigo, y ya que la apreciación de un amigo es apropiada, asumiendo que efectivamente el asesinato aparece como inminente, entonces la pasión es correcta. Aún más, es correcta y necesaria porque muchas veces nos motiva a la acción luego de una deliberación, como puede ser la ira para un movimiento defensivo de la ciudad, lo que implicaría nada menos que arriesgar la vida. De allí también que la corrección que realizamos al tercer elemento del miedo presentado por la autora se torne importante. Las emociones aristotélicas no son siempre correctas, al menos no más que como las creencias o acciones son siempre correctas. Deben ser educadas, y traídas a la armonía, acorde a una visión correcta de lo que implica una buena vida humana. Pero, como sugiere Nussbaum, en tanto educadas no solo son esenciales como fuerzas motivacionales para la acción virtuosa, sino también implican un reconocimiento de

verdad y valor. Evitar toda pasión implica evitar parte de la verdad, verdad que es crucial para la sabiduría práctica, y para la eficacia de la retórica.

Dejemos hasta aquí la propuesta perseguida por la norteamericana. Es claro para nosotros que esta interpretación es sugerente y, sobre todo en sus consideraciones finales, altamente atractiva por el rendimiento retórico y los posibles usos en la filosofía de las emociones que desarrolla. Sin embargo, parece frágil basar una interpretación casi exclusivamente en dos emociones. Y no es la única en hacer esto, William Fortenbaugh –empleando otros ejemplos– tiene incluso una posición más tajante.

En la misma línea que la filósofa, para Fortenbaugh la cognición, y en particular la creencia, juega un rol totalmente central en la construcción aristotélica de las pasiones. Colocando como ejemplos paradigmáticos la ira y el miedo, el intérprete sostiene que estas son definidas según sus causas eficientes, siendo en cada caso la indignación (*outrage*) y el peligro inminente. Estas creencias serían estrictamente necesarias para su caracterización, la cognición *es* causa eficiente (Fortenbaugh 12-13)**.** Para fundamentar esto, Fortenbaugh también recurre a una interpretación de los *Analíticos Posteriores* en donde supuestamente Aristóteles definiría la esencia de un eclipse respecto de su causa eficiente, lo que resultaría análogo en el caso de las pasiones. Llegando a afirmar incluso que "La respuesta emocional es explicada silogísticamente y la causa eficiente es tratada como término medio" (Fortenbaugh 14; traducción propia). Todo esto tendría además la ventaja obvia de que las respuestas emocionales estarían sumamente abiertas a la persuasión racional para el uso del retórico. Si bien esta postura no deja de ser atractiva, parece demasiado rígida –casi geométrica en su construcción– y no suficientemente fundada en el conjunto de pasiones expuestas en el texto.

Otra perspectiva bastante diferente es la de Juha Sihvola, quien establece como eje de su artículo llamado "Emotional Animals: Do Aristolian Emotions Require Beliefs?" el problema en torno a las pasiones en los animales. Como indica el nombre del texto, para preguntarnos si acaso las pasiones en Aristóteles requieren necesariamente de creencia, es interesante analizar la obvia limitación que tendría esta perspectiva si es que el filósofo griego le atribuye pasiones también a los animales. Para Sihvola hay dos vías de interpretación

posible de la perspectiva aristotélica de las emociones, una basada en la creencia (*doxa*), en que las creencias y juicios son condiciones necesarias de estas, y otra basada en la apariencia (*phantasia*), lo cual sería el contenido cognitivo necesario de las pasiones. El intérprete sugiere que las ventajas que otorga la segunda visión son mayores, principalmente por ser explicativa de los pasajes en que Aristóteles les atribuye emociones a los animales, pero no creencias, en particular les concede ira y miedo, es decir, los mismos casos que Fortenbaugh veía como paradigmas de la tesis opuesta. Uno podría notar rápidamente que, en el contexto de la *Retórica*, los animales no son relevantes para la consideración y se encuentran prácticamente ausentes. Sin embargo, hay un ejemplo claro en donde Aristóteles presenta el caso de un animal que se calma frente a determinada conducta: "Por lo demás, que ante los que se humillan cesa la ira, es algo que hasta los perros muestran claramente, no mordiendo a quienes se sientan" [1380a25]. Es altamente discutible la importancia del ejemplo en esta obra, pero muestra que, al igual que en otras obras documentadas ampliamente por Sihvola, para Aristóteles es algo suficientemente notorio como para ser mencionado.

Continuando, hay tres aspectos de la estructura psicológica de las emociones que son recalcados por Sihvola, a) Todas se conectan con el dolor y/o placer, b) la mayoría involucra ciertos tipos de deseos, y c) están ligadas a ciertos estados cognitivos del agente (Sihvola 113). A pesar de que ninguno de estos aspectos sea sistemáticamente analizado, predomina el tercero. Sihvola concuerda que efectivamente Aristóteles discute las emociones en términos cognitivos, pero rechaza que esa cognición signifique sostener creencias de algún tipo, rechazando entonces la interpretación de Nussbaum y Fortenbaugh; al no poder explicar por qué a veces el estagirita dice que las pasiones son irracionales e incluso se las atribuye a animales no humanos. Centrándonos en lo que aquí nos interesa, Sihvola hace énfasis que en la *Retórica* de las doce pasiones tratadas claramente –aquellas que comienzan con una definición– dos son definidas solo en referencia a su opuesto (*proates* y *misein*), mientras otras dos no contienen ningún término explícitamente cognitivo (*kharis* y *to nemesan*) y solo una contiene un término cognitivo que claramente refiere a un estado más complejo que la mera apariencia perceptiva (*philia*), el término cognitivo al que se refiere es *oíetai* o pensar (Sihvola 115). Las siete restantes utilizarían el término *phantasia¸* o al menos el verbo

phainesthai, siendo el Miedo el ejemplo más claro. Así, afirma con convicción que "Las ocurrencias de *phantasia* y *phainesthai* en estas definiciones son demasiado frecuentes para ser tomadas como meras coincidencias. Parece existir un patrón que requiere explicación" (Sihvola 116; traducción propia).

Más allá de la controversia que suscita el significado de *phantasia*, el intérprete sugiere que basta con considerarlo como una capacidad, estado o actividad mental tal que pueda hacer aparecer *algo como algo* y mediar entonces entre el pensamiento y la percepción sensitiva (Sihvola 116-117). El punto importante para él sería distinguir entre aquel término y *doxa*. Distinción que puede ser hecha en dos sentidos, dependiendo de la noción de *phantasia* que utilicemos, concebida de manera estrecha o amplia. En el primer sentido la distinción sería simplemente entre la mera apariencia y asentir aquella apariencia, en su segundo sentido la creencia referiría a operaciones cognitivas más complejas y propiamente humanas, tal que allí la noción de apariencia podría incluir al asentimiento irreflexivo. A su vez, cada visión conlleva una concepción amplia de emoción (si la apariencia es estrecha) o estrecha (si la apariencia es amplia), tal que el primer caso no supone ningún compromiso con la verdad del estado cognitivo involucrado, y en el segundo se distingue la pasión real de la mera agitación. Sihvola sugiere que Aristóteles tiene una visión amplia de *phantasia*, y por ello necesita incorporar la noción de asentimiento irreflexivo para hacerla coherente con su distinción entre mera agitación (por ej. susto) y pasión real (por ej. miedo), dejando para la creencia el requisito de cierta complejidad psicológica.

En cualquier caso, este intérprete admite que esto no es concluyente, ya que la evidencia dista de ser equívoca "¿tenemos evidencia realmente para atribuir a Aristóteles una visión de que todas las emociones necesariamente tienen contenidos cognitivos *similares*?" (Sihvola 141; traducción propia) y la respuesta es clara: no. Esto puede generar ambigüedad en su propia postura, que no es sostener que cada emoción requiera necesariamente de *phantasia*, sino desechar la idea de que la creencia es necesaria en todos los casos. El miedo parece ser la pasión con menor exigencia en su estructura cognitiva, tal que se encuentra disponible para los seres no-humanos. Por lo tanto, concluye "Aristóteles consideró la estructura cognitiva de diferentes emociones como diferentes, y le dio al miedo una posición

especial" (Sihvola 144; traducción propia). Además, lo anterior no implica que un cambio en creencias no pueda a su vez modificar las pasiones suficientemente, por lo tanto, no sería conflictivo con su uso retórico.

John Cooper comparte esta perspectiva, ya que acorde a este –en al menos ocho de las pasiones discutidas por Aristóteles– se mostraría explícitamente que ellas surgen de tener la impresión (o apariencia/*phantasia*) de que algo bueno o malo ha pasado, pasa o pasará pronto (Cooper 246). Según él, es probable que el filósofo griego esté ocupando el término *phantasia* para indicar una suerte de apariencia no-epistémica, como se presenta en *De Anima* 3.3 bajo la cual algo puede aparecer de cierta forma sin que tengamos buenas razones para tomarlo como tal. El ejemplo del *DA* es un pasaje en que Aristóteles distingue entre la apariencia de que el tamaño del sol es de un pie de diámetro, mientras que la persona cree que el tamaño real es muchísimo mayor. Tal concepción, bajo la distinción técnica, podría implicar que cierta pasión se nos puede imponer a pesar de saber que aquello que lo provoca no es el caso, no pudiendo controlarlo e independiente de nuestras creencias. De todas formas, admite que la evidencia textual no es clara para todas las pasiones expuestas en la obra aristotélica.

Hay otra consideración interesante que realiza el autor. La ira es la única pasión que Aristóteles define formalmente como una instancia de deseo [*orexis,* el término aristotélico usual para denominar el deseo en general] (Cooper 249), aunque el odio también es un deseo [*ephesis*] de mal para la persona odiada, igualmente la amistad es quizás una instancia de deseo al ser definida como *boulesis*. Cooper insiste en que no hay una teoría acabada de las pasiones en la *Retórica,* no obstante, reconoce tres elementos centrales en su constitución: 1) que son estados mentales *afectados,* 2) tal que surgen de las maneras, eventos o condiciones que impresionan al afectado, 3) que al mismo tiempo son *deseos* de un rango específico de conductas reactivas u otros cambios en la situación tal como le aparece al agente. Esta estructura común no es presentada con mucha atención con Aristóteles ni de igual forma, aunque es clara sobre todo en la exposición de la ira. Sin embargo, autores como Leighton afirman que el punto de Aristóteles es exactamente distinguir las pasiones de otros fenómenos de nuestra vida interior, como los deseos (Leighton 228), y otros como Pearson creen que

ciertos estados, como la ira, pueden ser considerados tanto como emociones o como deseos (Pearson 180). Respecto al rol del deseo en las pasiones no parece haber un consenso claro.

Tales son las defensas que se hacen de la visión centrada en creencias y la centrada en *phantasia*, pero no las únicas. Se ha intentado compatibilizar tales visiones con diversos argumentos. Jamie Dow intenta realizar una nueva lectura que en realidad es, como él mismo admite, un *revival* de una lectura antigua, en torno a que la capacidad involucrada necesariamente en las pasiones es lo que Aristóteles llama *phantasia*, pero considerada de manera representacional, en que el sujeto que la experimenta considera que las cosas son así como se le presentan (Dow 226-227). Es decir, existe algún tipo de evaluación, que puede ser tácita, en el cual los agentes creen que las cosas son como se les aparecen. Sobre todo, Dow está preocupado de resistir la sugerencia de que las pasiones aristotélicas pueden involucrar *meras* apariencias, donde el sujeto está completamente desapegado –no comprometido– ante ellas, lo que a su juicio ha sido sostenido por varios intérpretes anteriores (Dow 132).

Acorde a Dow, su interpretación habilitaría entender mejor la posibilidad de las *pasiones recalcitrantes*, es decir, aquellas pasiones que entran abiertamente en conflicto con nuestras creencias; a diferencia de las interpretaciones basadas en la mera apariencia, Dow opina que para Aristóteles es posible que efectivamente la persona sostenga dos afirmaciones incompatibles entre sí, lo que puede suponer algún tipo de mal función de las capacidades del agente, pero ello no implica caer en la irracionalidad[2]. En último término, el punto es que la facultad representacional implicada en las pasiones es distinta a la facultad de las creencias ponderadas –o juicios racionales– esto puede llevar a una situación conflictiva, una pasión recalcitrante, lo cual sería un tipo de fallo tolerable, no tan grave para Aristóteles mientras no se persista u ocasione sufrimiento, lo que además no sería común en los adultos bajo condiciones normales (Dow 223). De allí también la importancia de la virtud, pues los agentes plenamente virtuosos tendrán las pasiones adecuadas según lo que exija cada

[2] Cabe notar, como ejemplo, la existencia de un fenómeno de irracionalidad en el libro VII de la *Ética Nicomáquea*, cuando Aristóteles discute la posibilidad de la incontinencia. Sin embargo, no resulta pertinente analizar eso aquí.



situación particular. En esto último parece tener en consideración lo defendido por Nussbaum, respecto a la importancia de formarse virtuosamente para así tener las pasiones correctas en cada instancia.

La tesis de Dow no termina de ser convincente, ya que parece forzar el significado de *phantasia* para hacerlo coincidir con su visión de creencia, cuestión que ya había sido distinguida con claridad por Sihvola. No obstante, otros intérpretes han sugerido que la respuesta requiere hacerse cargo del conjunto de objeciones con mayor flexibilidad. En la revisión que realiza Giles Pearson, argumenta que ninguna de las visiones tradicionales es correcta, en tanto para él, Aristóteles pensaría que diversos estados psicológicos pueden captar los contenidos cognitivos involucrados en las pasiones, por lo que no habría una arquitectura monolítica de creencias *o phantasia.* Tanto la *phantasia* como la creencia serían capaces de captar el contenido cognitivo de las pasiones:

> Tanto la lectura basada en phantasia como la basada en creencia interpretan a Aristóteles sosteniendo que un y solo un estado psicológico puede captar el contenido cognitivo involucrado en las emociones. Estas lecturas difieren meramente en torno a cuál estado piensan que siempre está en juego (Pearson 177; traducción propia).

Puesto así, no tiene por qué existir en principio solamente un tipo idéntico de requisito en todas las pasiones, cuestión que en cualquier caso ya había sido señalada por Sihvola y otros autores. De todas formas, vale la pena considerar con mayor detalle su exposición.

Pearson comienza por debilitar la postura basada en creencias. La primera objeción obvia es que Aristóteles claramente dice que los animales no racionales pueden tener pasiones, al menos miedo e ira –concordando aquí también con Sihvola– aun cuando no tienen la capacidad de tener creencias o formarse juicios, la cognición de los animales sería un tipo de percepción o *phantasia*. Sin embargo, lo anterior no implica necesariamente que todas las emociones humanas no estén basadas en las creencias, ya que las facultades propiamente humanas podrían gobernar todos nuestros estados emocionales. Aunque, de ser posible que los humanos se muevan acorde a su *phantasia* contrario a sus creencias, entonces se podrían también tener emociones basadas en *phantasia* que conflictúen con sus creencias,

tal que el uso de su razón quede oscurecido, lo que puede ocurrir por emociones, sueño, enfermedad, etc. (Pearson 181). El punto es que, si las capacidades racionales humanas pueden ser oscurecidas de manera que estos actúen acordes a sus *phantasiai*, entonces se puede fácilmente pensar que es posible formar pasiones bajo el efecto de las *phantasiai* en aquellas circunstancias. En resumen, tenemos dos grandes razones para debilitar la primera postura, por un lado, la existencia de pasiones en animales y por otro la formación de pasiones bajo *phantasia* a pesar de que conflictúe con creencias sostenidas, ya sea porque la razón se encuentra oscurecida o algo similar.

En un segundo momento, Pearson debilita la postura basada en *phantasia*. Ante todo, afirmando que no hay evidencia clara para pensar que Aristóteles esté utilizando *phantasia* en un sentido técnico, es decir, diferenciado de creencia o juicio. Podemos ejemplificar con la siguiente cita de la *Retórica*, en la cual no hay un uso técnico de *phantasia* y sus variaciones, a diferencia de lo expuesto en *De Anima* 3.3:

> Por lo demás, en lo que toca a la demostración y a la demostración aparente, de igual manera que en la dialéctica se dan la inducción, el silogismo y el silogismo aparente, aquí acontece también de modo similar. Pues, en efecto: por una parte, el ejemplo es una inducción; por otra parte, el entimema es un silogismo; y, por otra parte, en fin, el entimema aparente es un silogismo aparente [1356b].

A juicio de Pearson, si revisamos la definición de compasión, envidia y emulación, veremos que el uso de lo *aparente* es similar, no técnico, simplemente refiriendo a cómo el agente considera que son las cosas. Luego instala la pregunta crucial "¿Es *tomar algo por ser el caso* directamente equivalente a *creencia*? De hecho, *contra* Dow, no lo es" (Pearson 187; traducción propia). Ya que, por ejemplo, tenemos los casos de los animales y de la razón oscurecida antes presentados. Sin embargo, y aquí hay un punto de especial importancia para nosotros, dado que ninguna de las dos cosas es relevante para el tratamiento de la *Retórica*, podemos suponer que de hecho en ese contexto el *tomar algo por ser el caso* sí es efectivamente equivalente a creencia (Pearson 187). De ser ese el caso, y ocupando los cognados de *phantasia* como asimilables a creencias, entonces la postura basada en *phantasia* –en su distinción técnica– no se sostiene. Por si todavía quedaran dudas, está el pasaje sobre

la compasión [1385b16-18] donde Aristóteles ocupa el término pensar [*oiethai*], lo que significa, al menos en ciertos casos, que el pensamiento puede ser suficiente para el surgimiento o ausencia de pasión, y no un mero epifenómeno de la apariencia. Por ejemplo: nos formamos un juicio X, que la espada es peligrosa, a raíz del fenómeno perceptivo Y, que la espada es larga.

Dado que estábamos considerando una perspectiva en que *phantasia* se distinguía de creencia, es difícil mantener que las pasiones podrían sostenerse siempre necesitando *phantasia*. Tal como podríamos tener miedo de una serpiente que aparece como peligrosa, aunque sepamos que no lo es, también podríamos tener miedo de una araña que parece inofensiva, pero sabemos que causa gran daño (Pearson 195-196). Luego, el autor señala, discutiendo sobre Dow y las pasiones recalcitrantes, que probablemente para Aristóteles lo irracional no sería que a un agente se le aparezcan cosas incompatibles, sino sufrir –recordemos el dolor/placer como parte de la definición general de las pasiones– por aquello. Puede que no cambie la apariencia de un fenómeno, como el tamaño del sol que observamos, pero sería irracional sentir dolor o placer a partir de ello.

En resumen, para Pearson no hay una estructura cognitiva unificada, ya sea en torno a creencia o *phantasia*, en el tratamiento aristotélico de las pasiones, es justamente esa flexibilidad explicativa su fortaleza, lo que de todas formas mantiene cierta unidad a través de la definición general de las pasiones como aquello por lo cual pueden cambiar nuestros juicios y van acompañadas de dolor y/o placer. Como ya se habrá dado cuenta el lector, esto no es ningún descubrimiento demasiado novedoso. Lo que Nussbaum afirma respecto a la centralidad de la creencia es algo aceptable bajo el contexto particular de la *Retórica*, y de ahí la potencia que tiene para el retórico su conocimiento para influir en la audiencia. Sin embargo, gran parte de la discusión gira en torno al posible uso técnico de *phantasia* y su distinción de creencia, lo cual si no se sostiene termina siendo similar en su uso práctico. En cualquiera de los dos casos, como Sihvola ya observaba, no hay muchos motivos para creer que Aristóteles concibiera el contenido cognitivo de las pasiones de manera unificada en todos los casos, y la evidencia dista de ser unívoca en otro sentido. Desde cierta perspectiva, al menos en los autores aquí considerados, las posiciones no parecen ser demasiado distantes,

por lo que es legítimo hablar de un falso debate o de un posible consenso. En cualquier caso, para nosotros lo fructífero son los problemas que suscita la discusión, y el uso que el orador pueda darle depende de comprender las potencias y limitaciones de su discurso, además, considerando que la formación previa de los agentes influirá en la adecuada o inadecuada disposición que se encuentren frente a las distintas circunstancias.

Dado que

1. En la *Retórica* no hay una distinción técnica explícita entre creencia y apariencia,
2. Tampoco hay explícita una metafísica general de las emociones,
3. La presentación de las distintas emociones es funcional al argumento general del buen uso retórico,
4. Si nos restringimos a tal obra, el caso de los animales no resulta relevante, mientras el de las pasiones recalcitrantes solo se puede resolver instalando una distinción técnica exógena entre apariencia y creencia, que de lo contrario significarían prácticamente lo mismo. Así, podemos concluir que
5. En tales casos, la perspectiva basada en creencias es la más explicativa en términos de la consideración funcional de la obra (i.e. el uso retórico). Sin embargo, la evidencia textual de los intérpretes de esta posición se limita al análisis de una minoría de emociones, mientras que al considerar el conjunto de emociones la evidencia es insuficiente para afirmarlo fuertemente.
6. Y, por último, si nos restringimos a la *Retórica* y traducimos conceptualmente las definiciones de los intérpretes –sea cuando intentan sostener la distinción técnica o asimilarla– en último término el debate se torna falso, ya que las perspectivas se vuelven compatibles o las diferencias se difuminan.

Hemos iniciado la investigación con la sospecha –casi seducidos– de que la interpretación propuesta por Nussbaum no solo era la con mayor rendimiento filosófico, sino la explicación más correcta para la *Retórica* aristotélica. Sin embargo, la lectura de los diversos autores muestra que la evidencia textual dista de ser unívoca, y que hay muchos problemas que surgen con las posiciones tradicionalmente consideradas entre *phantasia* o creencia. La conclusión forzosa es que difícilmente Aristóteles tenía en mente una estructura

acabada de las emociones, tal que su contenido cognitivo estuviese en todas ellas unificado, y así el intento de implantar categorías exógenas a él se vuelve infructífero. No obstante, allí reside la riqueza de las emociones en la *Retórica*, en su mayor flexibilidad explicativa y la amplia gama de variaciones que ellas admiten, pese a lo cual el retórico sí puede tener un conocimiento suficiente de ellas que le permitan tomarlas en cuenta a la hora de realizar un discurso efectivo frente a las distintas audiencias.

Bibliografía

Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 2014.

Aristóteles. *Art of Rhetoric*. Trad. John Henry Freese. Cambridge: Harvard University Press, 2020.

Aristóteles. *Retórica*. Trad. Carlos García. Madrid: Gredos, 2014.

Cooper, John. "An Aristotelian Theory of the Emotions". *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. Amélie Oksenberg Rorty. California: University of California Press, 1996. 238-257.

Dow, Jamie. *Passions and Persuasion in Aristotle Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Fortenbaugh, William. *Aristotle on Emotion*. London: Gerald Duckworth, 1975.

Leighton, Stephen. "Aristotle and the Emotions". *Essays of Aristotle's Rhetoric*. Ed. Amélie Oksenberg Rorty. California: University of California Press, 1996. 206-237.

Nussbaum, Martha. "Aristotle on Emotions and Rational Persuasion". *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Ed. Amélie Oksenberg Rorty. California: University of California Press, 1996. 303-323.

Pearson, Giles. "Aristotle and the Cognitive Component of Emotions" *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volume 46*. Oxford University Press, 2014. 165-211.

Sihvola, Juha. "Emotional Animals: Do Aristotelian Emotions Require Beliefs?". *Apeiron* 29/2 (1996): 105-144.

Vigo, Alejandro. *Aristóteles. Una introducción*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2022.

Littera Scripta. Revista Filosofía 6 (2023): 47-75
ISSN 2735-6140

KANT SOBRE EL CONTRATO GRATUITO

Kant on the gratuitous contract

Martín Molina Suárez[1]
Universidad de Chile, Santiago, Chile
martinmolina@ug.uchile.cl

Resumen

Un análisis de las posibles razones por las que Kant desarrolla con mayor detalle los contratos gratuitos, en comparación a otras clases de contrato, en su obra *La metafísica de las costumbres*, requiere examinar la distinción kantiana entre derecho privado y derecho público, bajo cuyas consideraciones se oponen conclusiones diversas. Al respecto, sobre la base de la noción de contrato y de su lugar en el sistema de la *Doctrina del derecho*, el atento tratamiento de los contratos gratuitos de donación y comodato que Kant realiza obedece a los problemas jurídicos que surgen, en el primer caso, cuando hay una discordancia temporal entre la promesa de donar y la entrega de la cosa donada, en cuyo intermedio ocurre la retractación del promitente; y, en el segundo caso, cuando la cosa prestada sufre daño en manos del comodatario. Dichos problemas parecen remitir, en último término, a la vernácula discusión surgida entre los juristas con respecto a la causa de los contratos gratuitos. Kant, empero, parece ir más allá de una pura consideración legal, al sostener que, desde un punto de vista *a priori*, no cabe coaccionar a una persona para la realización del deber de virtud de beneficencia, consistente en la máxima de proponerse la felicidad de los demás como fin.

Palabras clave: Contrato gratuito, causa del contrato, derecho privado, deber de virtud, beneficencia.

Abstract

An analysis of the possible reasons why Kant develops in detail the gratuitous contracts, in comparison to other kinds of contracts, in his work *The Metaphysics of Morals*, requires examining the Kantian distinction between private law and public law, under whose considerations different conclusions are opposed. In this respect, on the basis of the notion of contract and its place in the system of the *Doctrine of Right*, Kant's careful treatment

[1] Licenciado en Derecho y en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile y actual estudiante del Magíster en Filosofía de la Universidad de Chile. Agradezco a los evaluadores y a los editores por las sugerencias y observaciones realizadas.
https://orcid.org/0009-0004-8179-4435.



of gratuitous contracts of donation and lending is due to the legal problems that arise, in the first case, when there is a temporal discrepancy between the promise to donate and the giving of the thing donated, in the interim of which there is a retract of the promisor, and, in the second case, when the thing lent suffers damage at the hands of the bailee (in lending agreement). These problems seem to refer, in the last instance, to the ancient discussion that has arisen among jurists with respect to the cause of gratuitous contracts. Kant, however, seems to go beyond a positive legal consideration, by maintaining that, from an *a priori* point of view, it is not possible to coerce a person for the realization of the virtuous duty of beneficence, consisting in the maxim of proposing the happiness of others as an end.

Keywords: gratuitous contract, cause of contract, private law, duty of virtue, beneficence.

Fecha de Recepción: 01/09/2023 — Fecha de Aceptación: 02/11/2023

I. Introducción

Muchas son las ocasiones en las cuales las personas dan o prestan algo suyo, sin esperar nada a cambio. Generalmente, las razones por las cuales se procede de esa manera estriban en una disposición interna, conforme a la cual se busca ayudar a quien lo necesita, sea porque ha sido requerido por la misma persona necesitada o porque quien desea ayudar se ha impuesto tal acción. Basta con recordar actos benéficos que hayan realizado otras personas o los que uno mismo ha realizado para advertir que, en principio, no hay un interés o motivación alguna de carácter patrimonial que fundamente tales acciones, sino que existe únicamente una genuina finalidad de ayudar al otro. Esto es, por lo menos, lo que se concluye cuando se observa al desconocido que da una cierta cantidad de dinero u otros bienes a una persona que se encuentra en una situación de extrema pobreza, o a una organización que recauda fondos para fines benéficos; y lo mismo se concluye cuando una persona presta algo suyo por un cierto tiempo (por ejemplo, su automóvil, su libro, etc.), sin exigir una contraprestación a cambio.

Lo primero que se muestra, entonces, en la consideración de un acto gratuito o benéfico por el cual se da o se presta algo que se tiene, es la disposición interna de favorecer o beneficiar a la persona que recibe la cosa dada o prestada. Empero, por insignificante que sea lo dado o prestado (insignificancia que puede predicarse solo del valor convencional de lo dado o prestado), las acciones gratuitas o benéficas son, en tanto exteriorizadas (es decir, en tanto que la disposición interna de favorecer al otro se materializa en la entrega de la cosa que se quiere dar o prestar), contratos, desde el punto de vista del derecho. Conforme a la conceptualización jurídica de los actos gratuitos o benéficos, lo que se da gratuitamente se denomina donación, y lo que se presta gratuitamente se llama comodato. Asimismo, el carácter contractual de tales actos resulta determinado por la concurrencia de dos personas en la ocurrencia de aquellos; en efecto, para que yo pueda dar o prestar gratuitamente algo de lo mío, no solo debo ser dueño de eso mío que doy o presto a otro, sino que también debo ofrecer (o aceptar una solicitud previa) dar o prestar gratuitamente de lo mío, y el otro ha de aceptar lo dado y lo prestado. En este sentido, es posible sostener que concurren dos voluntades en la celebración de los contratos de donación (la del donante y del donatario) y comodato (la del comodante y comodatario).

El derecho, empero, no parece manifestarse cuando los actos gratuitos (que constituyen los contratos de donación y comodato) se cumplen en un solo momento y se resuelven sin más circunstancia que la satisfacción de las partes. En efecto, la persona que dona a otra algo seguirá su camino y olvidará con el tiempo su acción; es más, ni siquiera se representará su actuar como un contrato. De igual manera, poco le importará al sujeto que ha prestado un libro a otro el elemento jurídico de su acto de préstamo, si recibe de regreso, en el plazo convenido, el libro en similares condiciones en que se hallaba originalmente. En realidad, la cuestión jurídica se presentará en aquellos casos en que la desarmonía temporal de la realización del contrato de donación y el daño que pueda sufrir la cosa prestada en manos del comodatario surjan como circunstancias que afectan al que ha querido dar o prestar de lo suyo gratuitamente. Así, cuando una persona ha prometido donar algo de lo suyo a otra que ha aceptado, pero en el intervalo temporal hasta el momento del cumplimiento de la

promesa se ha arrepentido, surge la pregunta de si debe ser constreñido jurídicamente al cumplimiento de su promesa. Y en el caso del comodante, surge la cuestión de si debe soportar el detrimento o daño que haya sufrido la cosa prestada en manos del comodatario. Uno podría sostener que no es posible constreñir a una persona a dar una cosa gratuitamente, aunque lo hubiese prometido, ni es posible obligarla a aceptar el daño que sufra la cosa en manos del que la recibió en préstamo. Sin embargo, considerando que el derecho se ocupa de las acciones exteriores, cabría concluir que, si el que prometió donar y luego se arrepiente no hizo expresa reserva de la posibilidad de tal arrepentimiento ante el otro en el momento de la realización de la promesa, debiese constreñírsele a cumplir con su promesa. Igualmente, considerando que el comodante es dueño de la cosa que presta, él debe sufrir los daños que la cosa padezca sobre en manos del comodatario (pues, *casum sentit dominus*, esto es, el dueño soporta los accidentes)[2].

Pero ¿por qué el derecho (en el sentido del derecho positivo instituido y resguardado por la autoridad pública) resuelve en contra del que quiere dar o prestar gratuitamente algo suyo, al punto de constreñirlo a soportar pérdida o daño? ¿Acaso tales decisiones jurídicas no son contrarias a la libertad humana, pues se le obliga a dar de lo suyo gratuitamente o a soportar gratuitamente los daños por causa de su buena voluntad? Estas preguntan remiten, en último término, a la cuestión sobre la existencia de la causa de los contratos gratuitos, es decir, a la existencia y determinación del motivo por el cual dos partes concurren a la celebración de dicha clase de contratos, tema que interesó a la tradición jurídica desde la época del derecho romano. La doctrina del derecho de Kant, desarrollada en su última obra publicada *La metafísica de las costumbres* (1797), también se ocupa de los problemas jurídicos que surgen a partir de los contratos gratuitos, al punto de dedicarles un tratamiento más detallado en comparación a los contratos onerosos, mucho más comunes e importantes para el desarrollo económico. En efecto, Kant no se refiere en particular a ningún contrato oneroso (salvo a propósito del dinero, en que hace referencia al contrato de compraventa),

[2] El aforismo jurídico señalado es citado por Kant, a propósito de su tratamiento del comodato, en *MS* AA VI 300. Byrd concibe, con justa razón, el *casum sentit dominus* como el principio básico en materia de derecho de daños (*Models* 63).

sin embargo, dedica un análisis particular a dos contratos de gratuitos o de beneficencia, a saber, la donación y el comodato, en el capítulo dedicado a la adquisición subjetivamente condicionada por medio de una sentencia dictada por un tribunal (*MS* AA VI 296-300)[3]. En este sentido, es posible afirmar que la razón por la cual Kant se detiene en el tratamiento de la donación y el comodato está directamente relacionada con la investigación de las razones por las que el derecho positivo (y, con él, la tradición jurídica europea) resuelve en contra del que quiere dar o prestar gratuitamente algo suyo, al punto de constreñirlo a soportar una pérdida o daño en su patrimonio.

Al tratarse la donación y el comodato de contratos, resulta necesario analizar no solo el modo en que Kant concibe el contrato, sino también su ubicación dentro del sistema jurídico planeado por el filósofo que, pese a la clara influencia que recibe de la tradición jurídica romana y los filósofos del derecho natural moderno, contiene una estructura propia. Así, Kant distingue dos modos de concebir los contratos gratuitos, a saber, el del derecho privado constituido por proposiciones jurídicas *a priori* dictadas por la razón y que, en tanto derecho natural, carece en sí mismo de coacción, y el correspondiente al derecho público que hace coactivas, en virtud del régimen estatal, dichas proposiciones jurídicas. Por lo anterior, el presente trabajo comienza con la noción kantiana de contrato y su lugar en la *Doctrina del derecho* (*Rechtslehre*), situándola en el contexto *iusfilosófico* de la época (II.). Luego, se concibe la clase de los contratos gratuitos o de beneficencia, así como de las cuestiones que surgen de la noción de causa del contrato (III.), tema al que sigue la consideración kantiana de la beneficencia como un deber de virtud, que influye en el modo en que el derecho privado resuelve de modo diferente al derecho público respecto del que quiere dar o prestar gratuitamente algo suyo (IV.). El presente trabajo culmina con las conclusiones del mismo (V).

[3] La paginación citada de las obras kantianas corresponde a la edición académica, *Kants gesammelte Schriften*. A esta edición me referiré, en adelante, bajo la abreviatura AA, seguida del número del tomo (indicado en números romanos) y de la página correspondiente. En el caso específico de *La metafísica de las costumbres*, las citas estarán precedidas por la abreviatura *MS*.

II. La noción y clasificación kantiana de contrato y su lugar en la *Rechtslehre*

Valdrá por cierto la pena atender al tratamiento que Kant hace del derecho privado, si se tiene en cuenta su estatus en *La Metafísica de las costumbres*, pues sus secciones proveen una base sólida para el planteamiento de aquellas propias del derecho público, que "están sometidas justamente ahora [dice nuestro filósofo] a tantas discusiones" (*MS* AA VI 209)[45].

Por "derecho privado" (*das Privatrecht*), Kant parece entender una cuestión distinta de cómo es comprendida por la ciencia jurídica tradicional y actual. Derecho privado, en el ámbito de la ciencia jurídica y del derecho positivo, es aquel conjunto de normas que se ocupa de la persona, su organización familiar y su patrimonio, y, como tal, está inserto dentro de un ordenamiento jurídico que contiene tanto normas imperativas como obligatorias para una comunidad. El derecho privado kantiano carece, en cambio, del carácter coactivo, pues, de acuerdo con esta concepción, pertenece al estado de naturaleza y, por tanto, es pre-jurídico; el derecho público (*das öffentliche Recht*), en cambio, pertenece al estado civil. Para Kant, el derecho privado está constituido por proposiciones jurídicas *a priori*, que serán analíticas cuando la posesión del sujeto sobre un objeto exterior es de carácter empírico (por ejemplo, cuando tengo *esta* cosa bajo mi poder físico, en el espacio y en el tiempo, de manera que toda perturbación que ejerza un tercero sobre mi posesión afecta mi libertad y, por tanto, contradice directamente el derecho), y sintéticas, cuando la posesión del sujeto sobre un objeto exterior es de carácter inteligible, es decir, cuando, a pesar de no tener conmigo físicamente una cosa en mi poder, esta no deja de ser *mía* (en efecto, cuando dejo temporal y espacialmente mi hogar y las posesiones materiales que en él se encuentran, dichas cosas no dejan de ser mías por razón de la falta de acceso empírico, de manera que cualquier perturbación que un tercero ejerza sobre ellas me causa daño). Como es posible advertir, la

[4] Las citas en idioma español correspondientes a *La metafísica de las costumbres* pertenecen a la traducción realizada por Adela Cortina y Jesús Conill. Sin perjuicio de ello, cuando se estime necesario para ahondar en el sentido de algunas palabras, se emplearán las voces en idioma alemán.

[5] Hernández realiza una investigación exhaustiva sobre el proceso de codificación prusiano que se desarrolló durante la vida de Kant, y que dio como resultado la entrada en vigencia del *Allgemeines Landrecht* de 1794, caso paradigmático de pretensión exhaustiva del legislador por reglar todos los elementos de la vida de los habitantes del territorio prusiano y que fue la causa de su estrepitoso fracaso (77-97).

posibilidad de la posesión inteligible o posesión meramente jurídica (*bloß-rechtlicher Besitz*) resulta esencial para el sistema jurídico planteado por Kant, toda vez que ella, de ser posible, hará igualmente posibles la existencia de derechos particulares. Así es como cabe entender la pregunta planteada por Kant (y cuya formulación es transversal en sus escritos críticos), a saber, "¿cómo es posible una proposición jurídica *sintética a priori*?" (*MS* AA VI 250). De lo anterior, no se sigue, por supuesto, que la mera existencia de proposiciones jurídicas sintéticas *a priori* sea suficiente para la constitución del derecho, pues es necesario el estado jurídico (es decir, el estado civil) que obligue y constriña a los individuos a respetar lo *suyo* de un tercero y, así, ver respetado lo propio de cada uno (*cfr*. *MS* AA VI 256-258). En efecto, como sostiene Kant, el derecho está ligado a la facultad de coaccionar (*MS* AA VI 231)[6].

Ahora bien, es posible sostener que, si despojásemos a la noción de derecho privado, según el modo en que es entendida por la ciencia jurídica, de su carácter coactivo, su ámbito de contenido –al menos, en cuanto a las instituciones de que trata– coincidiría con la noción de derecho privado de Kant; en efecto, este abarca todas las materias que históricamente se han considerado como parte del derecho civil o privado, a saber, derecho patrimonial y derecho de familia. Así, hay una coincidencia material entre el derecho privado de Kant y el derecho privado de la ciencia jurídica, pues ambos tienen por objeto las mismas instituciones y relaciones jurídicas, mas no formal, en el sentido de que el derecho privado de la *Rechstlehre* de Kant está constituido por principios jurídicos *a priori* que requieren de la coacción para tener aplicación empírica, pero que no la requieren para surgir de la razón[7].

[6] Willaschek sostiene que hay una conexión analítica entre el derecho y la coacción, que haría fracasar todo intento por derivar la *Doctrina del derecho* kantiana del imperativo categórico (97-128). No es posible evaluar aquí los argumentos esgrimidos por el autor para sostener dicha conexión analítica, sin embargo cabe sostener que tal tesis escinde irreparablemente la pertenencia de la doctrina del derecho a la moral y la coincidencia que Kant aprecia entre las leyes morales y las leyes jurídicas en virtud de la legalidad (*cfr*. *MS* AA VI 214).

[7] En este sentido, me aparto del planteamiento de Byrd y Hruschka, quienes, a mi juicio, identifican correctamente el derecho privado kantiano como aquel que surge de reglas apriorísticas sin coacción estatal, pero sin advertir, a su vez, que el contenido de tal sección coincide con el contenido de lo que se entiende jurídicamente por derecho privado, a saber, derecho de bienes, obligaciones y personas, incluyendo la familia (31). Por otro lado, como bien señalan Byrd y Hruscka, no cabe entender la noción de "derecho público" en el ámbito de la *Rechtslehre* kantiana conforme a lo que comúnmente entendemos por tal, a saber, el conjunto de normas que regulan la relación jurídica entre el Estado (y sus órganos) y los particulares, sino que debe entenderse como el ámbito en que los particulares están regidos por ciertas normas jurídicas, cuya coacción es determinada y aplicada por el Estado (29-30).

A partir de todo lo dicho previamente, es posible sostener que la noción de contrato y la clasificación de este desarrollados en *La metafísica de las costumbres* han de entenderse como una parte esencial del esfuerzo realizado por Kant de proveer una doctrina jurídica del derecho privado fundada en proposiciones *a priori*, y su consideración resulta fundamental para entender el contrato de gratuito o de beneficencia desarrollado por el filósofo[8].

Kant define "contrato" (*der Vertrag*), al final del parágrafo 18 de *La Metafísica de las costumbres*, como "el acto del arbitrio unificado de dos personas por el que, en general, lo suyo de uno pasa al otro" (*MS* AA VI 271). El contrato cuenta con dos actos jurídicos preparatorios (a saber, la oferta [*das Angebot*] y la aprobación [*die Billigung*]) y está constituido por otros dos actos jurídicos, a saber, la promesa (*das Versprechen*) y la aceptación (*die Annhemung*). Los cuatro son actos jurídicos del mero arbitrio (*MS* AA VI 272). Así considerada, esta exposición que Kant realiza de la estructura del contrato guarda notables semejanzas con el denominado *consensualismo*, conforme al cual se estima como condición necesaria y suficiente para el nacimiento de un contrato y, por tanto, de las obligaciones que de él emanan, el acuerdo manifestado entre dos personas, sea que se obliguen unilateralmente (es decir, que una persona se obligue para con la otra que no contrae obligación alguna) o bilateralmente (es decir, que ambas personas se obliguen recíprocamente). Este principio del consensualismo es propio del derecho moderno y fue desarrollado y seguido por Grocio, Pufendorf, Wolff (que han sido reunidos en lo que se conoce como "escuela del iusnaturalismo racionalista"), entre otros. Así, Grocio sostiene que es necesario que tanto el promitente como el promisor deben convenir entre sí para que se produzca la transferencia de un derecho (719-720; cap. 11, lib. 2), y que en todo contrato es requerido, por naturaleza, una igualdad entre los contratantes, tanto en los actos previos al acuerdo como en el acuerdo mismo (736-737; cap. 12, lib. 2). Vinnius, por su parte, afirmaba que el contrato es una especie de convención, y esta es el consentimiento de dos o más en

[8] La noción de contrato, por supuesto, no es históricamente inmutable. En Roma, existió una clara distinción entre *contractus* (referido a relaciones estructuralmente bilaterales, aunque el jurista Labeón concibió al *contractus* como restringido a los actos obligacionalmente bilaterales o sinalagmáticos, D. 50, 16, 19); y *conventio* y *pactum*, referidos a meros acuerdos entre dos partes (Guzmán Brito *Derecho* 783-810). La cita del Digesto de Justiniano (D.) se referencia conforme a la edición de Mommsen y Krueger.

una misma cosa (105-116; tít. 14, lib. 3). Finalmente, es necesario destacar la obra *Ius Naturae* de Gottfried Achenwall, que fue empleada en su quinta edición de 1763 por Kant en sus lecciones sobre derecho natural dictadas entre los años 1767 a 1788; en esta obra, el contrato es definido como una promesa aceptada y que, por tanto, contiene el acuerdo entre dos partes (58; par. 167)[9]. Por lo anterior, me aparto de la interpretación de Reinhard Brandt (168-183), conforme a la cual Kant habría concebido la noción de contrato en términos jurídicos de propiedad; la interpretación de Brandt parece confundir la noción de posesión inteligible, que es equivalente a tener un derecho particular, con la noción de propiedad referida a las cosas exteriores. Que el acreedor posea el arbitrio del deudor en una relación contractual significa únicamente que tiene un derecho personal respecto de él que puede hacer valer, pero no tiene derecho sobre la cosa misma de que se trata (*MS* AA VI 274).

Como muestra Guzmán Brito (*Causa* 304-320), tanto Grocio como Wolff sostenían que el derecho natural debía ignorar la división propia del derecho romano y el medieval respecto a la *conventio* en pactos nudos (que consistían en la época romana en acuerdos de voluntades que no generaban acción para exigir su cumplimiento, pero que podían ser protegido por el pretor, autoridad revestida de *imperium* y *iuridictio*) y pactos no nudos (que estaban "vestidos", ya fuera *a nomen*, en cuyo caso consistía en un contrato nominado que estaba reconocido por el derecho, ya fuera *a causa*, es decir, un contrato innominado que comprendía todos los contratos que no tenían propiamente un *nomen* y que se esquematizaron en el Digesto de Justiniano en una cuatripartición: *do ut des*, *do ut facias*, *facio ut des*, *facio*

[9] De la obra *Ius Naturae* de Achenwall tengo a la vista tanto el texto en latín correspondiente a la séptima edición, de 1781, como la traducción al inglés realizada por Corinna Vermeulen (2020) de la quinta edición, que fue la empleada por Kant en sus lecciones (que es la que se cita en este trabajo). Urge una traducción al español que auxilie al investigador interesado en la filosofía del derecho de Kant. El parágrafo 167 reza como sigue, en su traducción al inglés: "I *promise* you something if I sufficiently declare to you that I want something that is mine to become yours. I *agree* with you in the *sense of external law* if I sufficiently declare to you that I want the same as what you want. I *accept your promise* (I simply accept) if I consent to the promise you make to me. Therefore I accept if to the man who promises me something I sufficiently declare that I want what he has promised to become mine. An accepted promise is a *contract* (pact, agreement). So a contract contains the consent of both agreeing parties, i.e., *mutual* (reciprocal) *consent* on the transfer of what is one agreeing party's own to the other agreeing party. The party accepting the promise is also called the *promisee*, as opposed to the promising party or *promissor*" (58).

ut facias)[10]. En virtud del principio del consensualismo, entonces, los juristas y filósofos echaron por tierra todas estas distinciones y reúnen *conventio* y *pacta* en una noción genérica, de la que el contrato es una especie. Por esta razón, no se encuentra en el *Ius Naturae* de Achenwall ni en *La metafísica de las costumbres* de Kant una división entre *conventio* y *pacta*, sino que la noción de contrato ocupa el lugar central en la sistematización del derecho de obligaciones.

Kant desarrolla una división dogmática de los contratos (*MS* AA VI 284-286), es decir, una *divisio logica* realizada completamente *a priori*, como cabe esperar de una doctrina metafísica del derecho (Byrd *Contract* 140), y como resultado de la composición objetiva del contrato en los dos actos jurídicos constitutivos que ya hemos señalado, a saber, la promesa y la aceptación. Estos dos actos no le otorgan al acreedor (o acreedores, si hay reciprocidad en la obligación) la seguridad de que, en definitiva, adquirirá el objeto que es materia del contrato. Dicha seguridad (*Sicherheit*) se dará, sin embargo, si entra en escena una tercera persona que garantice el resultado de la ejecución del contrato y que se denomina garante (*der Kavent*). Así, Kant forma una triada de sujetos: el promitente, el aceptante y el garante, a partir de los cuales deriva la tripartita división metafísica del contrato consistente en el contrato de beneficencia o gratuito (por el que se adquiere unilateralmente del promitente), el oneroso (por el que adquieren recíprocamente el promitente y el aceptante) y el de caución (por el que no se adquiere nada objetual, sino la seguridad de que se adquirirá el objeto del contrato). Un ejemplo de cada clase de contrato resultará ilustrativo para su comprensión: en virtud del contrato gratuito de depósito, por el cual una persona confía a otra una cosa corporal para que la guarde y, luego, la restituya en especie (es decir, la misma cosa que fue confiada), solamente resulta beneficiado uno de los contratantes, a saber, el depositante que confía la custodia de la cosa al depositario, pues este nada ganará con la acción y deber de custodiar; por su parte, el contrato oneroso de compraventa, por el cual una persona vende una cosa a otra que debe pagar su precio en dinero, implica una adquisición recíproca de

[10] Byrd y Hruschka (245) yerran al otorgar a esta cuatripartición un carácter completo y comprehensivo de los contratos en el derecho romano, pues tal división solo vale para los contratos innominados, como ha mostrado Guzmán Brito (*Causa* 304-320).

ambos contratantes, a saber, la cosa y el dinero; finalmente, en virtud del contrato de fianza, una persona que es ajena a la relación obligacional entre acreedor y deudor se obliga para con aquél a responder por la obligación del deudor, en caso de que este no la cumpla, de manera que, en palabras de Kant, el acreedor adquiere en virtud de dicho contrato de caución, no una cosa propiamente tal, sino que la seguridad de que verá satisfecho su crédito gracias al compromiso del tercero.

Cuando Hegel desarrolla en sus *Principios de la filosofía del derecho* su propia clasificación de los contratos, sostiene que esta coincide totalmente con la clasificación de Kant y se complace de que se haya abandonado a partir de él la "rutinaria clasificación de los contratos en reales y consensuales, en contratos nominados y no nominados, etc., en favor de esta clasificación racional" (§80)[11]. Esto, sin duda, debe llamar la atención, si se tiene presente la dura crítica que Hegel dirige contra Kant en la misma obra (§40), a quien acusa de haber desarrollado una doctrina del derecho privado a partir de los fundamentos históricos del derecho romano y no, por tanto, conforme a fundamentos propiamente racionales. La valoración positiva que Hegel hace en este punto es correcta, pues Kant ofrece una división tripartita de los tipos de contratos, agregando a la dicotomía histórica entre las clases de contrato gratuito y contrato oneroso, la clase del contrato de caución (*der Zusicherungsvertrag*). En efecto, Achenwall solo establece la dicotomía recién señalada: "Un contrato, que contiene una prestación de carácter gratuito, se denomina gratuito (de beneficencia), y el que contiene prestaciones mutuas, se llama oneroso (una permuta en sentido lato)" (mi trad.; 70; par. 198)[12]. Es cierto, que Achenwall, luego de analizar en detalle los contratos gratuitos y onerosos en el Título IX del *Ius Naturae*, estudia en extenso los contratos de caución (*cautio*) en el título siguiente, pero dicho tratamiento se realiza a partir de una nueva dicotomía por la que se distingue entre los contratos de caución y de juramento

[11] Para la cita señalada, se escoge la traducción de Abellán, Joaquín (2017), en vez de la traducción de Juan Luis Vermal (2004), quien traduce "genannte und ungenannte Kontrakte" por "contratos implícitos y explícitos", lo que no resulta adecuado para dar cuenta de la clasificación de los contratos que divide entre nominados e innominados.

[12] La traducción es mía del pasaje en latín de la edición de 1781 (cuyo texto y número de párrafo coincide con la tradución al inglés citada): "Pactum, quod continet praestationem gratuitam, dicitur beneficum (gratuitum); quedo praestationem mutuam, onerosum (permutatorium, permutatio latius dicta)".

(*iuramentum*), de manera que la sistematización de los contratos en tres clases es obra propia de Kant[13].

III. El contrato de beneficencia y causa del contrato

Kant entiende el contrato de beneficencia o gratuito (*der wohltätige Vertrag*) como un *pactum gratuitum*, que tiene como objeto o propósito (*zur Absicht*) una adquisición unilateral, es decir, solo una de las partes del contrato adquirirá aquello que fue prometido por la otra (*MS* AA VI 284-285). La noción de "contrato de beneficencia" surge con Grocio (729; cap. 12, lib. 2), y Achenwall, en su *Ius Naturae*, mantiene la noción (70; par. 198), de manera que contrato gratuito (*pactum gratuitum*) y contrato de beneficencia (*pactum beneficum*) son sinónimos, algo que replica Kant (*MS* AA VI 285).

Grocio, en su tratamiento del contrato en *De iure belli ac pacis* (740; cap. 12, lib. 2), distingue entre actos simples y compuestos, dividiendo los simples en *benefici* y *permutatorii*. Se aprecia, claramente, algo de esa división en Kant, no solo con respecto al contrato de beneficencia, sino que también respecto al primer sub-grupo correspondiente al contrato oneroso que nuestro filósofo denomina *permutatio late sic dicta* (*MS* AA VI 285). Por otro lado, Grocio (729; cap. 12, lib. 2) dividió el contrato de beneficencia en actos puros (en el sentido del latín *meri*, que al alemán se podría traducir como *bloß*, y en donde incorpora el contrato de donación) y en actos con obligación recíproca (que son aquellos que consisten, o proporcionan una cosa en favor de otra, pero sin que esta resulte alienada al otro, en cuyo caso, hablamos del contrato de comodato, o en operar un hecho en favor de otro, en cuyo caso hablamos de contrato de depósito). Exactamente la misma distinción se encuentra en las *Institutiones Iuris Naturae et Gentium* de Christian Wolff (250; par. 466), en que divide el

[13] Resulta refrendada por lo dicho la apreciación de Byrd y Hruscka, a saber: "Kant's contribution to the discussion is his sistematization of the contracts based on insights Achenwall does not have" (247). Kant sigue plenamente a la realizada por Achenwall en su *Ius Naturae*, sin perjuicio de lo cual nuestro filósofo reordena los doce contratos particulares obtenidos racionalmente desde los contratos gratuito, oneroso y de garantía. Además, según los autores citados, el ordenamiento de los doce contratos por Kant está motivado en su tabla de las doce categorías desarrollada en la *Crítica de la razón pura* (Byrd y Hruscka 249-260).

actus beneficus en *mere beneficus* y *obligatorius*, a partir de la ausencia y existencia de obligación perfecta existente en el contrato, respectivamente. Sin embargo, ni en Achenwall (72-73; par. 209-212) ni en Kant (*MS* AA VI 285) se encuentra expresamente dicha distinción, sino que ambos dividen inmediatamente la clase del contrato gratuito en sus tres especies, a saber, depósito, comodato y donación. El contrato de depósito ya fue caracterizado en la sección anterior. Por su parte, el contrato de comodato consiste en que una persona entrega gratuitamente a otra una cosa para que haga uso de ella, debiendo restituirla después de terminado el uso, por ejemplo, cuando le presto a un amigo un libro de filosofía para que lo lea, debiendo restituírmelo cuando finalice la lectura. Completa la división del contrato de beneficencia la donación, consistente en la transferencia gratuita que hace una persona de una parte de sus bienes a otra persona, que la acepta, por ejemplo, cuando doy algún dinero a una persona en estado de mendicidad.

Ahora bien, Kant no se refiere en particular a ningún contrato oneroso (salvo a propósito del dinero, en tanto medio de intercambio en el ámbito de la compraventa, *MS* AA VI 287), sin embargo, se refiere a dos contratos de beneficencia, a saber, la donación y el comodato, en el capítulo dedicado a la adquisición subjetivamente condicionada por medio de una sentencia dictada por un tribunal (*MS* AA VI 296-300). Es posible afirmar que la razón por la cual Kant se detiene en el tratamiento de la donación y del comodato, aunque el filósofo no lo menciona, está relacionada con la cuestión de la causa en los contratos, pues, tratándose todo contrato de un acuerdo de voluntades y considerando que en la donación y en el comodato no interviene esencialmente un motivo por el cual el donante da gratuitamente una cosa a otro y el comodante presta una cosa suya para su uso gratuito, ¿puede constreñirse al donante a donar lo prometido si después de nacido el contrato se arrepintiese?, ¿y puede constreñirse al comodante a sufrir el detrimento que sufra la cosa prestada en manos del comodatario? No trata Kant con igual detalle en la *Rechtslehre* el contrato gratuito de depósito, pues el deponente no da ni presta la cosa que es objeto del contrato, y el depositario

solamente actúa resguardándola, de manera que este no resulta beneficiado por el contrato, a diferencia de lo que ocurre con el donatario y el comodatario[14].

El problema de la causa en los contratos ha dado lugar a una revisión constante entre los juristas, sobre todo por sus orígenes, que se describirá brevemente. El *ius commune* medieval[15], que integraba el derecho romano, el derecho canónico y otros derechos particulares, mostró especial preocupación por la causa de los contratos. Así, por influencia del derecho canónico, el contrato se entendía existente por la simple expresión de su causa. Los historiadores del derecho han sostenido que la causa del contrato no se corresponde, en último término, con alguna de las cuatro nociones de causa según Aristóteles. Así, Meyers sostiene que "aunque la distinción entre causa final y causa eficiente (o impulsiva) fue tomada originalmente de los filósofos, los glosadores medievales la utilizaron muy pronto en un sentido muy distinto" (mi trad.; 379)[16]. Por su parte, Guzmán Brito sostiene que entre los juristas romanos no existía un criterio fijo para determinar la noción de causa en el ámbito jurídico y que, de haber alguna influencia de la causa aristotélica, sería al modo de los filósofos estoicos quienes redujeron las cuatro nociones a la causa eficiente (*Causa* 233-234, 268); en cuanto a los juristas medievales, desde el siglo XII se empleó la noción de causa en el ámbito jurídico tanto en la forma de causa eficiente como en la de causa final (Guzmán Brito *Causa* 278-279). En cambio, en el derecho moderno, los juristas y especialmente los del iusnaturalismo racionalista, como Grocio y Wolff, se valen del solo principio del consensualismo para otorgar existencia a los contratos: el contrato nace por el mero acuerdo de dos personas. Lo anterior implica que no solo las promesas sin expresión de causa obligan al promitente, sino que también obligan las promesas que no tienen causa; así, Christian Wolff afirmará que "la promesa naturalmente no debe tener causa expresa, es decir, no

[14] En cambio, el contrato de depósito es tratado por Kant, al menos a modo de ejemplo, en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (AA V 27-28) y en *En torno al tópico: "Eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica"* (AA VIII 286), en un sentido plenamente ético, pues el supuesto descrito por el filósofo implica la imposibilidad, por desconocimiento de los acreedores, de coacción respecto del depositario.
[15] Sobre la noción de *ius commune*, véase Bellomo (67-91), Grossi (221-232) y Clavero (11-29).
[16] La traducción es mía del original francés: "Si la distinction, causa finales et causa efficiens (ou impulsiva), a été originellement empruntée aux philosophes, très tôt déjá les glossateurs l'ont employée dans un sens tout différent".

importa el por qué se prometa" (citado en Guzmán Brito *Causa* 341). Así aplicado el principio del consensualismo, entonces, en los contratos de comodato y donación, el contratante que ha prometido entregar una cosa gratuitamente resulta constreñido por la sola conformación de la voluntad común una vez que haya mediado la aceptación de la otra parte, a entregar lo prometido.

Resulta interesante que Achenwall comience el tratamiento de la obligación en sentido amplio (esto es, incluyendo la obligación ética y la jurídica) en sus *Prolegomena iuris naturalis* (1763), con las nociones de *caussa impulsiva* –que define como "la representación de algún bien que alguien intenta obtener, esto es, que alguien tiene por fin" (mi trad. 10; par. 11)–, *motivum* –cuando la representación es distinta de la propia de una causa impulsiva– y *stimulus* –cuando la representación "es solamente oscura o confusa" (mi trad. 10; par. 11)– [17]. Así, no resulta indiferente tener a la vista las consideraciones histórico-jurídicas previas que se han hecho, más aún si se advierte que Kant también conocía los *Prolegomena* de Achenwall y que menciona la obra en sus lecciones sobre derecho natural, conocidas como *Naturrecht Feyerabend* (AA XXVII 1239-1333)[18].

Ahora bien, al igual que los pensadores de la escuela del iusnaturalismo racionalista que, repitamos, estimaron conforme al derecho natural el que sea exigible al que promete dar o realizar algo gratuitamente en un contrato de beneficencia el cumplimiento de tal promesa, por el solo hecho de haberse acordado mutuamente con la parte aceptante en tal contrato, cabría esperar la misma conclusión de Kant, pues concibe el contrato como todo "acto del arbitrio unificado de dos personas, por el que, en general, lo suyo de uno pasa al otro" (*MS* AA VI 271), de manera que éste nace en virtud del acuerdo de dos partes y resulta exigible por el acreedor aquello que es prometido por el sujeto obligado, aun cuando el contenido del contrato sea la entrega gratuita de una cosa. Sin embargo, Kant realiza un razonamiento

[17] La traducción es mía del original en latín, conforme a una edición de la obra de 1767: "Repraesentatio boni eiusdam, quod quis obtinere intendit, seu quod quis habet pro fine, est caussa impulsiva: eaque repraesentatio, si est distinta, motivum dicitur; fin minus, seu si tantummodo est obscura vel confusa, stimulus". También tengo a la vista la traducción al inglés de la edición de 1763, realizada por Corinna Vermeulen.
[18] Existe una traducción al español de la Introducción de dichas lecciones (AA XXVII 1317-1329) realizada por las profesoras Marey y Sánchez (391-414). En inglés, Rauscher tradujo las lecciones completas (Kant *Lectures* 81-180).

completamente original destinado a justificar la obligatoriedad del contrato y salvar las dificultades temporales que surgen con la necesidad de simultaneidad entre las declaraciones de los dos contratantes para la formación del contrato. Así, sostiene que el paso de lo suyo del promitente al aceptante ocurre a partir de la relación jurídica puramente intelectual entre las dos partes, que se da "por medio de la voluntad como facultad racional legisladora, según conceptos de la libertad" (*MS* AA VI 273), y que prescinde de las condiciones empíricas por las cuales la promesa antecede en el tiempo a la aceptación (y que daría lugar al problema posible de que el promitente se arrepintiese de su promesa mientras esté pendiente la aceptación de su contraparte). En efecto, para que ocurra la transferencia o cesión de lo que se ha prometido en virtud del contrato, no basta, según Kant, que concurran las voluntades particulares de cada uno de los contratantes, sino que es necesaria la voluntad unificada de ambos (*vereinigten Willen*), la que se declara en un único momento (*zugleich deklariert wird*) (*MS* AA VI 272). La voluntad unificada formadora del contrato no es posible empíricamente, pues las declaraciones de cada uno de los contratantes se dan en períodos sucesivos y distintos de tiempo, sino que solo es posible a partir de la deducción trascendental del concepto de adquisición mediante el contrato (*die transzendentale Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag*), que se desarrolla de la siguiente manera (*MS* AA VI 272-273):

a. Un sujeto toma posesión del arbitrio de otro y este del arbitrio del sujeto. Ambas aprehensiones son empíricas en el sentido de que se requiere la declaración (y la contradeclaración) de la aprehensión del arbitrio del otro, lo que ocurre de manera sucesiva en el tiempo.

b. Pero la relación entre ambos sujetos y sus respectivos arbitrios, desde una perspectiva jurídica, es una relación intelectual conforme a la cual el arbitrio de uno es lo suyo del otro, prescindiendo, por tanto, de toda condición sensible.

c. Por tanto, en virtud de una posesión inteligible, esto es, una proposición jurídica sintética *a priori*, los actos que dan lugar al contrato se representan como surgiendo de una única voluntad común y el objeto del contrato (es decir, lo que se ha prometido en



virtud de tal acto), se representa como adquirido, conforme a la ley de la razón pura práctica (*nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft*).

d. En definitiva, la deducción del concepto de adquisición mediante el contrato (*die Deduktion des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag*) y, por tanto, la obligación del promitente de cumplir aquello a lo que se obligó en virtud del contrato, es posible por un postulado de la razón pura que prescinde de toda condición sensible.

Conforme a este razonamiento, Kant resuelve el problema jurídico en virtud del cual el que promete una prestación (*Leistung*) se retracta de su promesa después de su aceptación y estando pendiente el cumplimiento. Frente a este problema, la voluntad unificada, de una sola vez, prescinde de toda condición sensible –específicamente, el tiempo, pues la posible retractación del promitente por la no coincidencia de los momentos de la promesa y de la realización de la prestación depende del elemento temporal, y, para Kant, "he de poder pensarme como independiente de la posesión restringida a la condición temporal", (*MS* AA VI 248)–, y constituye la causa que expone el objeto exterior del derecho personal (*MS* AA VI 274). Conforme a tal causalidad, no se adquiere la cosa que es prometida, sino que se adquiere el acto del que hace la promesa. De esta manera, la promesa del otro pertenece a mi haber, aunque todavía no posea aquello que se me ha prometido, e incluso, aunque el que ha realizado la promesa afirme después que no quiere que la cosa prometida sea mía: "pues con estas relaciones intelectuales ocurre como si aquel hubiese afirmado sin tiempo entre ambas declaraciones de voluntad que debe ser tuyo, y también, que no debe ser tuyo, lo que es contradictorio" (*MS* AA VI 254).

Como se ve, para Kant, la noción de contrato contiene el objeto externo del arbitrio que consiste en la prestación (*die Leistung; praestatio*), esto es, "el arbitrio de otro respecto de un acto determinado" (*MS* AA VI 247), objeto que es determinado según la categoría de causalidad (*ibidem.*)[19]. Sin embargo, una de las dificultades que aparece a partir de esta

[19] Cabría preguntarse si la categoría de causalidad que emplea Kant en *La metafísica de las costumbres* es la misma que la expuesta en la lógica trascendental de su *Crítica de la razón pura*. Sin perjuicio de que la respuesta a esta interrogante exige una investigación que excede los límites del presente trabajo, me parece que la categoría de causalidad aplicada al ámbito jurídico sí es la desarrollada en la primera *Crítica*, y que lo mismo cabe sostener respecto de las categorías de sustancia y comunidad que descubren y exponen como objetos

concepción del contrato se presenta en el ámbito de los contratos de beneficencia. En efecto, si alguien me promete dar gratuitamente una cosa y yo lo he aceptado (lo que constituiría un contrato de donación), ¿qué ocurriría si el promitente se retracta de la donación prometida antes de darme la cosa?; ¿acaso no se ha perfeccionado el contrato por la causalidad que emana de la voluntad unificada de las partes y, por lo tanto, poseo el arbitrio del donante respecto del acto prometido de donarme la cosa, de manera que puedo exigir el cumplimiento de lo prometido y la entrega de la cosa? Pero, si esto es así, ¿acaso no se está coaccionando a una persona a dar gratuitamente lo suyo, sin ganancia alguna, y, por tanto, a enajenar su libertad de disponer de sus bienes y, por ende, su propia libertad?; ¿cómo podría obligarse al que prometió donar una cosa suya a que cumpla con la prestación si, como el mismo Kant reconoce, *nemo suum iactare praesumitur*, es decir, de nadie se presume que desperdicie sus bienes (*MS* AA VI 298)? Estas cuestiones obligan a Kant a dedicar un tratamiento más detallado a los contratos gratuitos, incluyendo el préstamo gratuito de una cosa, esto es, el comodato, pues, ¿por qué el que me prestó una cosa debiese soportar el detrimento o daño que pueda sufrir estando en mis manos?

IV. Deber jurídico y deber de virtud en el contrato de beneficencia

La Metafísica de las costumbres desarrollada por Kant descansa en los conceptos de libertad y deber que se unen en el siguiente razonamiento: "solo conocemos nuestra propia libertad […] a través del imperativo moral, que es una proposición que manda el deber, y a partir de la cual puede desarrollarse después la facultad de obligar a otros, es decir, el concepto de derecho" (*MS* AA VI 239). El deber, a su vez, se divide en perfecto (si es jurídico y, por tanto, no determina la máxima de la acción, sino la acción misma) e imperfecto (si es de virtud y determina la máxima de la acción, obligando a la adopción del fin de la perfección propia y de la felicidad de otros). El fundamento de los deberes perfectos es el derecho de

exteriores del arbitrio humano a la cosa corporal objeto de apropiación y al estado de una persona en relación conmigo, respectivamente (*MS* AA VI 247).

otros seres humanos y el fundamento de los deberes imperfectos es el fin de otros seres humanos. Así, un deber jurídico consiste en todo deber para cuyo cumplimiento se puede ejercer coacción o constreñimiento, es decir, para cuyo cumplimiento puede ser forzado quien está obligado a ello; propiedad coercitiva de la que carece, por supuesto, el deber de virtud.

Ahora bien, si la donación es un contrato gratuito, hay un deber jurídico que tiene el que promete la donación para con el que la acepta y puede ser constreñido o coaccionado para entregar lo prometido en virtud de la donación. Pero si el donante es alguien que da gratuitamente de lo suyo, entonces constreñirlo a cumplir con su promesa significa forzarlo a dar algo de lo suyo gratuitamente (y, agregamos, para comprender la problemática respecto a la finalidad, sin motivo exterior alguno), lo que oprime la libertad del sujeto coaccionado. Lo mismo ocurre con el contrato de comodato, por el cual alguien da algo suyo en préstamo gratuitamente: imaginemos que prestamos un libro de filosofía muy preciado a un amigo, ¿qué debería suceder si el libro se moja o destruye estando en su poder?, ¿debiésemos correr con el riesgo sufrido por la cosa, o nuestro amigo debería reparar el daño? Esto es precisamente lo interesante del contrato de beneficencia en general, pues es un caso en el que confluyen lo jurídico y lo ético, es decir, en que convergen la doctrina del derecho "relacionada únicamente con la condición formal de la libertad externa" (*MS* AA VI 381) y la doctrina de la virtud que está referida, además, a la materia consistente en "un fin de la razón pura, que al mismo tiempo se presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber" (*ibidem.*). En efecto, ¿por qué donamos dinero u otro bien a una persona? Probablemente, más de una vez hemos dado gratuitamente de lo nuestro a alguien que parece necesitarlo más, o hemos donado una cantidad de dinero a una organización benéfica, precisamente porque se trata, en ambos casos, de un acto benéfico (o, al menos, lo consideramos como tal). Pero, en estos casos, no solemos reparar en el carácter jurídico del acto de dar de sí parte de lo que se tiene, sino que lo que se nos aparece inmediatamente es la realización de un acto benéfico para otro por un motivo ajeno a lo jurídico propiamente tal. Lo mismo ocurre en el caso del comodato; ciertamente, no solemos prestar gratuitamente

cosas nuestras a personas que no conocemos, sino que tal préstamo es realizado en favor de personas con las que se tiene una cierta relación de confianza, amistad o familiaridad. Por la misma razón, lo que aparece inmediatamente en el acto del préstamo gratuito no es la figura jurídica del comodato y sus efectos jurídicos, sino que la relación que se tiene con la persona en favor de la cual hacemos el préstamo. Así, nuestras acciones de beneficencia parecen fundarse en reflexiones internas tales como "Yo te doy gratuitamente de lo mío (o te presto gratuitamente parte de lo mío), porque [me ha conmovido tu situación económica; lo necesitas más que yo; es una buena acción; ayudará a otros; eres mi amigo, etc.]" y no en reflexiones tales como "Yo te doy gratuitamente de lo mío, porque quiero obligarme contigo" o "Yo te presto gratuitamente parte de lo mío, porque quiero que hagas uso y goce de ello, aunque sufra un detrimento en mi patrimonio".

Lo interesante de lo anterior es que aquello que hemos designado como reflexiones internas que fundan nuestras acciones de beneficencia constituyen verdaderos motivos o fines desde una perspectiva ética y que, en tanto no-exteriores, no interesan en el ámbito del derecho. Ahora, imagínese lo siguiente: habiéndome enterado de la lastimosa situación económica de una persona y fruto de mis grandes deseos de hacer el bien al prójimo necesitado, me he comprometido a donarle una suma de dinero nada despreciable, dentro del plazo de una semana. Sin embargo, pasado el plazo, mi entusiasmo inicial se ha rebajado a tal nivel que no solo me consume el arrepentimiento, sino que decido no donar la cantidad prometida[20]. Pero la persona a la que le he prometido la donación pretende que se cumpla a toda costa el contrato, por lo que decide demandarme ante un tribunal de justicia. Supóngase que todos los requisitos legales para el cumplimiento de mi obligación como donante se han verificado y que las circunstancias del contrato han sido probadas, ¿debe el juez condenarme al cumplimiento de lo prometido? Kant responde:

> Por consiguiente, si la cosa llegara hasta el tribunal, es decir, desde la perspectiva de un derecho público, tendría que presumirse o bien que el donante consintió en la coacción, lo cual es absurdo, o

[20] Kant, en sus lecciones conocidas como *Naturrecht Feyerabend*, ocupa la misma estructura del ejemplo señalado, pero el objeto, en su caso, es la promesa de regalar un libro (AA XXVII 1358).

> bien que la corte de justicia en su veredicto (sentencia) no se preocupa de si aquél ha querido o no reservarse la libertad de renunciar a su promesa, sino de lo que es cierto: a saber, la promesa y la aceptación del que recibe la promesa (*MS* AA VI 298).

Es decir, para Kant, el juez debe condenarme al cumplimiento de mi promesa de donar la suma de dinero acordada, pues el derecho no se ocupa de aquellas cuestiones propias del ejercicio interno de mi arbitrio, sino que solamente de su ejercicio exterior. Lo exterior, en este caso, está constituido por la promesa de donar y la aceptación de la promesa por quien la recibió. La única excepción posible por la que resultaría absuelto el que incumplió su promesa de donación es otro acto externo del arbitrio, esto es, la reserva expresa de poder arrepentirse en el intertanto de la promesa y el momento de su cumplimiento.

Pero si conforme a derecho público (pues el tribunal es el que ha coaccionado) el que prometió donar está constreñido al cumplimiento de la promesa, eso significa que, de igual forma, se está obligando a una persona a realizar una acción cuya fuente originaria e inmediata era proponerse un fin, es decir, se coacciona al que prometió dar o prestar gratuitamente de lo suyo a soportar la enajenación de la cosa a otra persona (en el caso de la donación) y a soportar un mayor detrimento de la cosa prestada a otro (en el caso del comodato). ¿Es esto justo? Kant sostiene que no, al menos en el sentido en que el filósofo entiende el derecho natural, a saber, como el derecho no estatutario (derecho no público, por ende, derecho civil), que es el "derecho cognoscible *a priori* por la razón de todo hombre" (*MS* AA VI 297), por el cual se determina "qué es en sí justo [*was ist an sich recht*], es decir, cómo ha de juzgar cada hombre por sí mismo sobre ello" (*ibidem*.), sin considerar lo que es conforme a derecho según el tribunal que juzga en el estado del derecho público. Así, en el caso de la donación, no es en sí justo, conforme al derecho natural, que se obligue al que prometió dar gratuitamente algo suyo, pues no cabe presumir que uno renuncie a lo suyo sin más (*nemo suum iactare praesumitur*, *MS* AA VI 298). De igual manera, en el caso del comodato, no es en sí justo, conforme al derecho natural, el juicio según el cual se obliga al que prestó la cosa a soportar la pérdida o deterioro que haya sufrido ésta en manos del

comodatario (*MS* AA VI 300)[21]. En las *Naturrecht Feyerabend* se advierte el mismo razonamiento (AA XXVII 1358).

Pero ¿por qué tales juicios, que obligan al que ha prometido donar algo suyo y al que ha prestado gratuitamente una cosa a sufrir, en uno y en otro caso, la pérdida, total o parcial, de la cosa, son injustos desde la perspectiva de la persona que juzga por sí misma conforme al derecho cognoscible *a priori*? Kant no ofrece en su tratamiento de la adquisición subjetivamente condicionada por la sentencia de una jurisdicción pública (*MS* AA VI 297-300) una argumentación expresa que responda a la cuestión, sino que solo lo hace por oposición respecto del derecho público. Empero, es posible sostener que dicha argumentación puede desarrollarse a partir del significado mismo de la beneficencia, que fundamenta desde la perspectiva de los motivos los contratos gratuitos, y que Kant concibe como un deber de virtud. En efecto, en la *Doctrina de la virtud* clasifica a la beneficencia (*Wohltätigkeit*) como uno de los tres deberes de amor, que es un deber hacia los demás (*MS* AA VI 448-454). El amor no es entendido por Kant como un sentimiento en sentido estético, sino que es una máxima de la benevolencia (*Wohlwollen*) que tiene como consecuencia la beneficencia (*MS* AA VI 449)[22]. Así, la beneficencia, en tanto deber de virtud, tiene por fundamento el fin de otros seres humanos y se concibe como la máxima de proponerse la complacencia en la felicidad o bienestar de los demás como fin, "y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercida por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal" (*MS* AA VI 452).

Recuérdese la reflexión previa sobre aquello que nos proponemos hacer para ayudar a las personas que lo necesitan: resulta claro que no damos o prestamos gratuitamente algo nuestro con el objeto de celebrar un contrato, sino que lo hacemos porque queremos (o debemos, según el deber de beneficencia de Kant) ayudar al otro. Asimismo, si el deber de beneficencia es un deber por el que convierto en míos los fines de los otros, es decir, es un

[21] Aquí (*MS* AA VI 300) Kant habla de un "juicio en el estado de naturaleza" (*das Urteil im Naturzustande*).
[22] Esta idea se acerca bastante (aunque es de origen muy distinto) a la única virtud natural que admite Rousseau (312-313), a saber, la piedad, de la cual proceden todas las virtudes sociales existentes en el estado civil y conforme a la que concurrimos en auxilio de los que vemos sufrir.

fin que es en sí mismo un deber (*MS* AA VI 381, 452), se sigue de ello que solo yo puedo coaccionarme al cumplimiento de tal deber y no puedo ser coaccionado por otros para ello. En efecto, dice Kant: "yo puedo ciertamente ser obligado por otros a realizar acciones que se dirigen como medios a un fin, pero nunca a proponerme un fin, sino que solo yo puedo proponerme algo como fin" (*MS* AA VI 381). De esta manera, un juicio externo conforme al cual se obliga al donante y al comodante a dar gratuitamente lo suyo y a soportar el detrimento de la cosa prestada, respectivamente, desde la perspectiva de la beneficencia que fundamenta el surgimiento de las acciones por las que se da o presta gratuitamente lo que se tiene, no es justo en tanto constriñe la libertad del sujeto, pues se le está obligando a la beneficencia misma. Solamente a partir de esta consideración puede entenderse la formulación de Kant sobre la donación: "pero no se puede suponer que con esto piense que estoy obligado por ello a cumplir mi promesa y, por tanto, también a regalar gratuitamente mi *libertad* y, por así decirlo, a venderme a mí mismo" (*MS* AA VI 298), y su aserción sobre el comodato de que "chocará a cualquier hombre como absurda" la afirmación de que el comodante deba soportar los daños que sufra la cosa en manos del que la recibió gratuitamente en préstamo (*MS* AA VI 299).

Sin embargo, conforme al derecho público, es decir, conforme a la dictación de una sentencia por parte de un tribunal (*das Gericht*), que en cuanto persona moral que administra justicia recibe el nombre de corte de justicia (*der Gerichtshof*), la situación es muy distinta (*MS* AA VI 297). Pues el donante puede ser constreñido por el donatario a cumplir la promesa, y la corte de justicia fallará en contra del donante. La razón de ello descansa en que lo que importa para efectos de la dictación de una sentencia por una corte de justicia no es lo que pueda haber querido el donante a partir de los fines, sino lo que está sujeto a la certidumbre jurídica, a saber, la existencia de la promesa del donante y la aceptación del donatario y la consecuente formación del contrato a partir de la voluntad unificada de ambos. Lo mismo ocurre en el caso del comodato: la sentencia que dicte una corte de justicia sobre quién haya de asumir el riesgo de pérdida o daño que cierne sobre la cosa, no considera lo que una u otra parte puede haber pensado, sino lo que es seguro, a saber, que el comodante

ha prestado gratuitamente una cosa, no preservando jurídicamente, a través de la expresión de la excepción, su libertad respecto del daño o pérdida que sufra lo suyo. Por todo esto, los beneficiados con los contratos gratuitos de donación y comodato adquieren lo que ha sido donado o prestado por otro conforme a la condición subjetiva de una sentencia de una corte de justicia.

Pese a que conforme al derecho público y al derecho natural-civil tenemos proposiciones jurídicas contrapuestas, Kant afirma que coexisten, lo que debe ocurrir si tomamos en cuenta su afirmación de que no existen conflictos entre deberes (*MS* AA VI 224). En efecto, no hay tal conflicto si se tiene en cuenta que el tribunal fallará en favor de los beneficiarios de estos contratos porque estos han nacido de una voluntad común y son jurídicamente ciertos. Los deberes jurídicos, ya lo hemos dicho, no determinan la máxima de la acción, sino la acción misma y no atienden a los fines. En cambio, la beneficencia en tanto deber de virtud es la máxima de proponerse la felicidad de los demás como fin. Otro puede coaccionarme a hacer algo que no es un fin mío (no es fin propio del donante arrepentido dar gratuitamente de lo suyo, ni del comodante asumir en sí el daño o pérdida de lo suyo que ha prestado gratuitamente) y por eso no podemos esperar que en el plano jurídico esté la finalidad como elemento. Por esto el tribunal falla en contra de los que han prometido dar de lo suyo gratuitamente. Pero esto no significa que el tribunal sea injusto, pues el mismo Kant, afirma que fallan conforme a qué es de derecho (*MS* AA VI 297) (*was ist Rechtens*). En cierto sentido, puede decirse que una sentencia que se dicta conforme a las acciones exteriores que constituyen un contrato gratuito refuerza el deber de hacer el bien a los seres humanos, el cual resulta independiente del amor que se pueda sentir o no por aquellos, pues, como anima Kant: "¡haz el bien a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres (como hábito de la inclinación a la beneficencia)!" (*MS* AA VI 402).

V. Conclusión

Tal vez, una buena manera de ofrecer, a modo de conclusión, un panorama del tratamiento de los contratos gratuitos de donación y comodato en Kant sea echar un vistazo al Capítulo Tercero de la *Doctrina del derecho* que los encabeza. ¿Qué quiere decir "la adquisición subjetivamente condicionada por la sentencia de una jurisdicción pública" (*MS* AA VI 297)? En el caso de los contratos gratuitos, el que adquiere una cosa, sea en propiedad o en préstamo, es aquel que no realiza a cambio contraprestación alguna. Pero ¿en qué reside su derecho a adquirir algo que no le pertenece? La respuesta depende de las circunstancias; en efecto, si concurre la voluntad del dueño de la cosa con su acto de dar o prestar gratuitamente lo suyo, el derecho del que recibe la cosa en donación o en comodato tiene por fuente inmediata la intención y el actuar exterior del que entrega. Sería, ciertamente, absurdo que el donante, por ejemplo, pretenda la devolución de la cosa que ha dado, pues ha materializado su intención con la entrega física; en estos casos, resulta claro que el derecho no lo amparará si reclama. Kant ni siquiera se ocupa de tratar esa hipótesis, pues resulta evidente que el dueño de la cosa ahora es el donatario. En todo caso, las lecciones correspondientes al *Naturrecht Feyerabend* despejan toda duda: hasta el momento de la entrega, el donante puede revocar su promesa (AA XXVII 1358).

En realidad, los problemas empiezan a aparecer cuando no se ha verificado la acción exterior de la donación de la cosa, o cuando, habiéndose prestado, se devuelve con daños a su dueño. La dificultad se presenta, en ambos casos, porque el que dona o presta no ha hecho reserva de la posibilidad de realizar un acto exterior adicional al contrato gratuito mismo que nace de la voluntad de las partes. Este acto exterior consiste, en el caso de la donación, en la retractación, y, en el caso del comodato, en la determinación de la responsabilidad por daños. Ante la falta de ese acto exterior, ¿qué cabe decidir? Kant es claro en este sentido: al derecho le importan los actos exteriores, pues conforme a la certidumbre que provienen de ellos es posible administrar justicia (*MS* AA VI 298). Por esta razón, la sentencia del tribunal falla y condiciona la adquisición del donatario que recae sobre la propiedad de la cosa y la

Littera Scripta. Revista Filosofía 6 (2023): 47-75
ISSN 2735-6140



adquisición del comodatario que recae sobre la exención de responsabilidad por daños. Sin embargo, desde la perspectiva del derecho privado constituido por proposiciones jurídicas *a priori*, es decir, desde la perspectiva de cada ser humano que juzga por sí mismo sobre lo que es justo (*MS* AA VI 297), no es posible que aquel que da o presta gratuitamente de lo que le pertenece consienta en la coacción, al punto de enajenar su libertad. El motivo por el cual cada ser humano juzga de ese modo dice relación con que nadie puede coaccionarme a que convierta mis acciones en un fin mío, de manera que, en el caso de los contratos gratuitos, nadie puede coaccionarme a proponerme como fin ayudar a los necesitados a ser felices, lo que es propio del deber de beneficencia (*MS* AA VI 453). En realidad, para Kant, la beneficencia es un deber al que cada uno debe obligarse y, por ello, parece conforme a la razón humana que cada uno considere injusta la imposición de acciones a las que cada uno debe obligarse solo por sí.

Bibliografía

Achenwall, Gottfried. *Ius Naturae in usum auditorium*. Gotinga: Victorino Bossigelli, 1781.

Achenwall, Gottfried. *Prolegomena iuris naturalis*. Gotinga: Victorino Bossigelli, 1767.

Achenwall, Gottfried. *Prolegomena to Natural Law*, trad. Corinna Vermeulen. Groningen: University of Groningen Press, 2020. *UMCG*, https://doi.org/10.21827/5cdabd4c2a027.

Achenwall, Gottfried. *Natural Law*, trad. Corinna Vermeulen. USA/UK: Bloomsbury Academic.

Brandt, Reinhard. "Persona y cosa". *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*, trad. Gustavo Leyva. Iztapalapa: UAM, DAAD, Instituto Goethe y Plaza y Valdez, 2001. 153-196.

Bellomo, Manlio. *L'Europa del diritto commune.* Roma: Il Cigno Galileo Galilei Edizione di Arte e Scienza, 1998.

Byrd, B. Sharon. "Kant's Theory of Contract". *The Southern Journal of Philosophy* 37 (1997): 131-153.

Byrd, B. Sharon. "Two Models of Justice". *Jahrbuch für Recht und Ethik* 1 (1993): 45-68.

Byrd, B. Sharon y Joachim Hruschka. *Kant's Doctrine of Right*. *A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Clavero, Bartolomé. *Historia del derecho: Derecho Común.* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1994.

Grocio, Hugo. *De iure belli ac pacis*. Ámsterdam: Ioannem Blaeu, 1650. *Digibug*, https://digibug.ugr.es/handle/10481/47199.

Grocio, Hugo. *The Rights of War and Peace*, trad. Richard Tuck. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

Grossi, Paolo. *El orden jurídico medieval*, trad. Francisco Tomás y Valiente y Clara Álvarez. Madrid: Marcial Pons, 1996.

Guzmán Brito, Alejandro. "Causa del contrato y causa de la obligación en la dogmática de los juristas romanos, medievales y modernos y en la codificación europea y americana". *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 23 (2001): 209-367.

Guzmán Brito, Alejandro. *Derecho privado romano*. Santiago de Chile: Thomson Reuters, 2013.

Hegel, G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política,* trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 2017.

Hegel, G. W. F. *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.

Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.

Hernández, Maximiliano. *Tras la luz de la ley. Legislación y justicia en Prusia a finales del siglo XVIII*. Madrid: Editorial Dykinson, 2017.

Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten. Band VIII*, ed. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

Kant, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften* (vols. I-IX). Berlín: Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1902 y ss.

Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2018.

Kant, Immanuel. *Lectures and Drafts on Political Philosophy*, trad. Frederick Rauscher y Kenneth Westphal. USA/UK: Cambridge University Press, 2020.

Marey, Macarena y Nuria Sánchez. "La 'Introducción' de las lecciones de Kant sobre derecho natural anotadas por Feyerabend". *Con-textos kantianos* 3 (2016): 391-414.

Meyers, E. M. "Les Théories Medievales Concernant La Cause De La Stipulation Et La Cause De La Donation". *Revue d'historie du droit* 14 (1936): 365-397.

Mommsen, Theodor y Paul Krueger. *Corpus Iuris Civilis*. Berlin: Weidmannos, 1872. *Université Grenoble Alpes*, https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/digest.htm.

Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. Leticia Halperin. Buenos Aires: Losada, 2003.

Vinnius, Arnoldus. *Comentario académico y forense a los cuatro libros de las Instituciones imperiales de Justiniano*, trad. D. J. P y B. Barcelona: Establecimiento tipográfico de D. Juan Oliveres, 1847.

Willaschek, Marcus. "Derecho y coacción. ¿Puede derivarse la concepción del derecho de Kant de su teoría moral?", trad. Nicolás Vargas. *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho*, ed. Juan Ormeño y Miguel Vatter. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2017.

Wolff, Christian. *Institutiones Iuris Naturae et Gentium*. Magdeburgo: Officina Rengeriana, 1750.

Littera Scripta. Revista Filosofía 6 (2023): 76-100
ISSN 2735-6140

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LOS *PRINCIPIOS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO* Y LA *CIENCIA DE LA LÓGICA.* UNA APROXIMACIÓN DESDE SLAVOJ ŽIŽEK

Some considerations on the relationship between the *Elements of the Philosophy of Law* and *The Science of Logic*. An approach from Slavoj Žižek

Sebastián Vera Briones[1]
Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile
sebastian.verab@uacademia.cl

Resumen

Si bien en general los intérpretes contemporáneos de Hegel han realizado grandes esfuerzos por distanciarse de los aspectos metafísicos de su obra, esta separación resulta poco concordante con la comprensión ofrecida por el propio autor, más allá del rendimiento explicativo que dicho distanciamiento pueda prestar. Por el contrario, y considerando como efectiva la relación entre los *Principios de la filosofía del derecho* y la *Ciencia de la lógica*, el desarrollo del concepto y sus implicancias para el desarrollo del concepto de derecho solo pueden ser comprendidos adecuadamente a partir de una lectura conjunta de ambas obras. En este sentido, una mirada radical sobre las consecuencias del pensamiento de Hegel es la que ofrece Žižek al entender al filósofo de Stuttgart como un continuador del proyecto crítico kantiano, pero llevándolo hasta sus últimas consecuencias. Esta lectura presenta una serie de alcances para la comprensión del pensamiento jurídico de Hegel que no solo permite pensar la época del autor de forma restringida, sino que también permite abordar lo jurídico en nuestro tiempo.

Palabras claves: Metafísica, *Principios de la filosofía del derecho*, *Ciencia de la lógica*, Žižek, concepto.

Abstract

[1] Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Universidad de Chile y Máster en Pensamiento Filosófico Contemporáneo por la Universidad de Valencia. Actualmente Doctorando en Pensamiento Filosófico Conteporáneo de la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació por la Universidad de Valencia.
Orcid: https://orcid.org/0000-0001-6442-1021

While contemporary interpreters of Hegel have generally made significant efforts to distance themselves from the metaphysical aspects of his work, this separation appears incongruent with the understanding provided by the author himself, beyond the explanatory value that such distancing may lend. On the contrary, considering the effective relationship between the *Elements of the Philosophy of Law* and *The Science of Logic*, the development of the concept and its implications for the concept of law can only be adequately understood through a joint reading of both works. In this sense, a radical perspective on the consequences of Hegel's thought is offered by Žižek, who sees the philosopher from Stuttgart as a continuation of the Kantian critical project but taken to its ultimate conclusions. This interpretation has a series of consequences for understanding Hegel's legal thought that not only allows for a restricted view to the author's era but also enables an approach to the legal matters in our time.

Keywords: Metaphysics, Elements of the Philosophy of Law, The Science of Logic, Žižek, concept.

Fecha de Recepción: 15/09/2023 — Fecha de Aceptación: 10/11/2023

1. Introducción

El presente artículo tiene por objeto insistir en la relación entre los *Principios de la filosofía del derecho* y la *Ciencia de la lógica* de Hegel en el siguiente sentido: el movimiento indicado por el filósofo suabo que va desde el derecho como concepto hacia su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) solo puede ser explicado adecuadamente a partir del desarrollo del concepto mostrado en la *Lógica*. Dicha necesidad, viene dada solo una vez que es captado el error en el que se incurre al atender únicamente a la comprensión del mundo desde las filosofías del entendimiento.

La razón de esta insistencia guarda relación con que las interpretaciones sobre Hegel se han dado en el marco de dos tipos de lecturas, a saber, las tradicionales y las no tradicionales. Las primeras, abocadas a la forma en la cual Hegel aborda la idea de sustancia en Spinoza y en seguida pretendiendo la superación del pensamiento kantiano; las segundas, con una intención de desprenderse de la metafísica del filósofo suabo.

Esta división del pensamiento hegeliano ha alcanzado una dimensión que también toca a sus aportes político-jurídicos. No son pocos los autores que, siguiendo esta posibilidad de pensar a Hegel más allá de su posición metafísica, han intentado revitalizar el pensamiento del filósofo de Stuttgart escindiéndolo de dichos contenidos, siendo quizás el caso más explícito el de Axel Honneth.

Ahora bien, tal y como reprocha Miguel Giusti la pertinencia de lecturas como la de Honneth, esta empresa que pretende separar el pensamiento hegeliano en uno político-jurídico y en otro metafísico parece ser contraria a lo que el propio Hegel ha señalado de forma explícita. Como indica Giusti, es posible identificar algunas relaciones entre la *Ciencia de la lógica* y los *Principios de la filosofía del derecho*, como se revisará más adelante.

En este sentido, y a pesar de las dificultades para pensar las relaciones que hay entre ambas obras, el asumir esta relación como posible no tiene porqué significar inmediatamente una comprensión restrictiva y ausente de toda temporalización del pensamiento hegeliano, sino que sigue siendo posible emplear a Hegel para pensar nuestro tiempo. La razón de un esfuerzo de este tipo no es otra que la de obtener algún rendimiento en la explicación del fenómeno jurídico contemporáneo más allá de su comprensión como un objeto para el entendimiento, cuestión ciertamente relevante pero que no se interesa por explicar las relaciones inmanentes al interior del derecho[2].

De esta manera, la comprensión de la *Lógica* de Hegel a partir del pensamiento de Slavoj Žižek resulta interesante para abordar radicalmente las consecuencias del trabajo del filósofo de Stuttgart en el siguiente sentido: asumiendo que Hegel abrazaría el proyecto crítico kantiano, este lo llevará hasta sus últimas consecuencias, excediendo aquellas parcelas de lo que Kant habría diagnosticado como inaccesible, pero más allá de una mera comprensión de dicha operación como una que ocurre circunscrita únicamente a la dimensión del entendimiento.

[2] Aquí me refiero a la tradición científica sobre el derecho inaugurada por Hans Kelsen en su *Teoría Pura del Derecho*. Si bien el hecho de que sea posible hacer teoría jurídica de forma autónoma de otras disciplinas se debe en gran medida a dicha contribución, la aproximación depurativa hacia el fenómeno jurídico tiene un efecto en la comprensión que escinde, al menos explicativamente, aquello que puede ser identificado como derecho respecto de las relaciones sociales que subyacen al fenómeno jurídico.

En definitiva, la comprensión de los *Principios de la filosofía del derecho* en concordancia con la *Ciencia de la lógica* permite comprender al derecho como un espacio de mediación de las tensiones y conflictos propios de la vida humana y de los distintos agentes que se encuentran envueltos en el fenómeno jurídico.

En esta investigación se revisará, en primer lugar, el estado de las distintas formas de interpretar la obra de Hegel; en segundo lugar, se expondrán algunos de los elementos más relevantes de los *Principios de la filosofía del derecho* y de la *Ciencia de la lógica.* Esta última, desde la interpretación que hace Žižek al entender a Hegel como un continuador del proyecto crítico kantiano; en tercer lugar, se mostrarán algunos de los posibles rendimientos explicativos de la lectura articulada que se propone. Finalmente, se ofrecerán algunas conclusiones respecto de la investigación realizada.

2. Un breve panorama sobre las formas de leer a Hegel

Siguiendo a Kreines (467, 474), es posible distinguir entre dos formas de acercarse al pensamiento hegeliano: la primera de ellas es la forma tradicional, convencional o, derechamente, metafísica; la segunda, suele identificarse como lo contrario, esto es, no tradicional, no convencional o no-metafísica[3]. En el caso de la primera interpretación, uno se encuentra frente a una lectura que, retomando la idea de sustancia de Spinoza, complejiza dicha noción a partir de la idea kantiana de libertad. Mediante esta operación, Hegel estaría habilitado para superar los límites que el autor de la *Crítica de la razón pura* habría señalado respecto del conocimiento posible. En el caso de la segunda interpretación, en cambio, se comprendería el trabajo de Hegel como uno que es parte del proyecto crítico kantiano, puesto que también intentaría identificar las condiciones de posibilidad del conocimiento, pero no a partir de las categorías explicadas por el filósofo de Königsberg, sino que a partir de las figuras de la conciencia. Con todo, este último ejercicio mostraría una dimensión normativa o de estructuras en las cuales el conocimiento se sitúa.

[3] En lo sucesivo, me referiré a estas formas de leer a Hegel de la manera indicada en estas líneas.



De esta manera, es posible encontrar dentro de las lecturas tradicionales trabajos de autoras como Longuenesse, al desarrollar cómo es que para Hegel sí sería en realidad accesible el conocimiento de Dios –específicamente para la conciencia finita— valiéndose de una interpretación de la obra de Kant (263); o la comprensión de Harris al controvertir la relación que habría entre la intuición y la existencia de Dios, sugiriendo que dicha intuición adopte un lugar discursivo específico en el método especulativo de Hegel (44).

En este tipo de lecturas es posible identificar una coincidencia en torno a la comprensión del pensamiento hegeliano como la posibilidad de ir más allá de las limitaciones intelectuales desarrolladas por los contemporáneos de Hegel, alcanzando formas más elevadas del pensamiento humano que las diagnosticadas por el pensamiento crítico y precrítico.

Por otra parte, dentro de las lecturas no tradicionales, se encuentra comprensiones como las de Pippin, al intentar explicar el tránsito de nuestras formas intelectuales de abordar el mundo que pueden identificarse con lo que Hegel entiende como absoluto (1993 287); como la de Brandom, al sugerir que hay una recepción de Hegel respecto de la obra de Kant, pero dando un giro hacia los aspectos normativos y estructurales del pensamiento filosófico (67); o la de Pinkard, al discutir con las lecturas tradicionales sobre cómo debe entenderse una posición no convencional respecto de Hegel en tanto continuador del proyecto crítico kantiano (165).

En el caso de los autores no convencionales, es posible distinguir al menos tres rasgos relevantes que les darían dicho carácter: el primero de ellos es que hay un esfuerzo activo en leer a Hegel en un lenguaje que tome distancia de afirmaciones metafísicas. El segundo, es que estos autores coinciden en ver a Hegel como un continuador de la obra crítica kantiana. El tercero, es que, de manera similar a lo que ocurre en el primer punto, una forma de distanciarse de esas consideraciones metafísicas es darle un lugar relevante a la obra del filósofo de Stuttgart, pero mirando hacia lo normativo en un sentido amplio.

Se revisará entonces la particularidad de esta mirada dirigida al mundo de lo normativo. Como se ha dicho previamente, un rasgo esencial de esta comprensión radica en

la distancia que se ha intentado tomar de lo que se identifica como pensamiento metafísico en la obra de Hegel. En este sentido, Giusti aborda la radicalización de esta escisión entre un Hegel metafísico y uno que tiene rendimiento en la esfera de la filosofía política o en la ética en el artículo *¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel?* Al respecto, precisa lo siguiente:

> La pregunta planteada en el título de este ensayo alude a los intentos de algunos autores contemporáneos, entre ellos principalmente el de Axel Honneth, por reactualizar las tesis centrales de la *Filosofía del Derecho (FD)* de Hegel, pero prescindiendo deliberadamente de su dependencia conceptual de la *Ciencia de la Lógica (CL)* (46).

En efecto, en *The Pathologies of Individual Freedom*[4], Honneth sostiene que la actual falta de interés en *Los principios de la filosofía del derecho* se debe a que esta, por una parte, "[…] tiene consecuencias antidemocráticas al subordinar la libertad de los individuos a la autoridad ética del Estado"[5] (3); y, por otra, a que "[…] los pasos con los que Hegel razona solo pueden ser seguidos y juzgados correctamente en relación con las partes apropiadas de su *Lógica*, pero esta *Lógica* se ha vuelto totalmente incomprensible para nosotros debido a su concepción ontológica del espíritu"[6] (4). Por estas razones, y con el fin de reactualizar esta parte de la obra del filósofo suabo, Honneth intenta "[…] demostrar que aún es posible lograr una comprensión productiva tanto de la intención como de la estructura fundamental del texto, incluso si ni el concepto sustancialista del Estado ni las instrucciones operativas de la *Lógica* desempeñan un papel explicativo"[7] (5).

[4] El título original de este escrito es *Leiden an Unbestimmtheit,* publicado el año 2001. Las citas de esta obra son traducciones realizadas por el autor del presente trabajo teniendo a la vista la traducción al inglés de Ladislaus Löb del 2010. En cada caso, se pondrá como nota al pie el fragmento original empleado para dichas traducciones.

[5] "[…] has antidemocratic consequences because it subordinates the freedom of the individual to the ethical authority of the state".

[6] "[…] the steps in Hegel's reasoning can be correctly followed and judged only in relation to the appropriate parts of his *Logic*, but the *Logic* has become totally incomprehensible to us owing to its ontological conception of spirit".

[7] "[…] demonstrate that a productive understanding of both the intention and the fundamental structure of the text is still possible, even if neither the substantialist concept of the state nor the operative instructions of the *Logic* are given an explanatory role".

Teniendo presente lecturas como la sugerida por Honneth, Giusti realiza un diagnóstico certero al señalar que hay al menos tres dependencias metodológicas o tipos de presuposiciones lógicas entre los *Principios de la filosofía del derecho* y la *Ciencia de la lógica*. Por una parte, el filósofo peruano afirma que están las presuposiciones inmediatas, estas son, "aquellas que se refieren directamente al método o al modo de proceder del pensamiento especulativo, tal y como ha sido definido previamente por Hegel" (52); también están las mediatas, las cuales "se refieren a otros tópicos sobre cuya existencia o cuya adecuada caracterización Hegel ha dado cuenta en partes anteriores de la *Enciclopedia*" (53); y finalmente están las hermenéuticas, las cuales "dan cuenta del intenso y fructífero debate que mantiene Hegel con la filosofía de su época y que se hallan a la base de su concepción crítica de la modernidad, de la subjetividad, de la razón y de la libertad" (54).

En este sentido, cabe preguntarse por qué sería pertinente realizar una escisión entre el Hegel de los *Principios de la filosofía del Derecho* y el de la *Ciencia de la Lógica*, especialmente considerando que hay una relación establecida entre ambas obras según el propio filósofo. Si bien los esfuerzos realizados por algunos autores contemporáneos para leer nuestra realidad político-jurídica desde el pensamiento hegeliano pueden resultar originales e incluso facilitan el cuestionamiento de ciertas estructuras o instituciones que merecen ser tensionadas, parece ser un esfuerzo contrario a la intención filosófica de Hegel, al menos en los términos en los cuales este es realizado. El propio Honneth ve el riesgo de dicha operación, al señalar que esta podría "[…] sacrificar la verdadera sustancia de la obra en aras de una audaz limpieza del texto"[8] (5).

En definitiva, y siguiendo la distinción que realiza Pippin (2005) entre el pensamiento del propio Hegel en su época del Hegel con quien podemos pensar nuestro propio tiempo, es igual de relevante enfrentar abiertamente las consecuencias del pensamiento hegeliano y desde dicho ejercicio obtener luces para el mundo contemporáneo. Este esfuerzo por leer la actualidad desde la obra del filosofo de Stuttgart, si se quiere pensar bajo los términos

[8] […] sacrificing the true substance of the work to the objective of a bold cleanup of the text".

propuestos por el propio autor, debiese ser realizado atendiendo a toda su complejidad y riqueza.

3. Una mirada a los *Principios de la filosofía del derecho* y la lectura de Žižek respecto de la *Ciencia de la lógica*

Con el propósito de cumplir con el objetivo anunciado previamente, esto es, pensar a Hegel enfrentando las consecuencias de la articulación sugerida por el propio autor, en este apartado se revisarán algunas de las ideas más relevantes para efectos de este trabajo tanto de los *Principios de la filosofía del derecho* como de la *Ciencia de la lógica.* Esta última, como se explicará, se revisará desde la lectura realizada por Žižek.

3.1 Alcance de los *Principios de la filosofía del derecho*

El título completo de la obra publicada en 1821 fue el de *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* o *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*[9]. En estricto rigor, esto permite enunciar dos formas de abordar lo jurídico, a saber, desde la noción de derecho natural, así como también desde la idea de ciencia política. Al respecto, resulta ilustrativo lo que señala Gabriel Amengual sobre este punto, al afirmar respecto del pensamiento jurídico hegeliano que "[…] si el Derecho Natural se caracteriza por el carácter abstracto de sus principios y postulados,

[9] En general, se advierte que en este trabajo se han empleado dos traducciones al español de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Por una parte, se ha empleado la traducción de Juan Luís Vermal, titulada *Principios de la filosofía del derecho*, publicada por la Editorial Edhasa en 1999; por otra, se ha empleado la traducción de Joaquín Abellán titulada *Fundamentos de la filosofía del derecho* a cargo de la Editorial Tecnos y publicada el año 2017. El propósito de esta doble revisión es el de intentar determinar de la forma más apropiada posible el alcance de las afirmaciones presentes en la obra de Hegel. Si bien las citas de esta obra han sido tomadas de la primera de estas traducciones, tanto el estudio de contextualización como el enfoque histórico ofrecido por Abellán constituyen un trabajo de gran relevancia para una mejor comprensión de esta parte de la obra del filósofo de Stuttgart.

la Ciencia política lo hace por su carácter concreto y global, puesto que se trata de la regulación jurídico-política de la comunidad humana en todos sus aspectos" (45).

Estas dos comprensiones sobre el derecho no deben, sin embargo, asumirse como dos tipos de derecho diferentes entre sí, sino que tal como señala Carla Cordua, el filósofo suabo habría entendido que "la filosofía del derecho debe pensar a la existencia y al concepto juntos, como unidad concreta" (6). Esto quiere decir que para Hegel es posible conciliar, por una parte, el desarrollo histórico del derecho que ha alcanzado el carácter de derecho positivo, y, por otra, el desarrollo filosófico que cabe esperar respecto del derecho.

Es necesario además precisar que, el hecho de que el título de la obra sea el de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, evoca una comprensión del derecho que pretende ser lo más rigurosa posible para los estándares de la época. En este sentido, Abellán señala que, ya desde Kant, se habría dado origen a un esfuerzo revisor de los postulados del derecho natural y la forma en la que este era enseñado en las instituciones universitarias. En su esclarecedor estudio introductorio a la obra revisada en este apartado, indica lo siguiente:

> […] es importante señalar que en estos cursos universitarios no se establecía ninguna distinción de contenido entre Derecho Natural y Filosofía del Derecho. Pero si no se puede decir que existiera una contraposición entre ambas denominaciones, como muestra el libro de Hegel, sí cabe afirmar que progresivamente se fue imponiendo a lo largo del siglo XIX la denominación de Filosofía del Derecho sobre la de Derecho natural y, sobre todo, que fue cambiando la función asignada a esta disciplina en relación con el derecho positivo (Abellán XV).

En este sentido, podemos afirmar que cuando nos acercamos a las líneas de los *Principios de la filosofía del derecho* estamos frente a una revisión profunda de las consideraciones sobre la comprensión del fenómeno jurídico hacia 1821, que si bien aborda el derecho natural no se limita a acotar la comprensión sobre lo jurídico a dicha esfera, sino que también se detiene en sus aspectos positivos.

Esta motivación de pensar el derecho de forma rigurosa para los estándares del tiempo de Hegel se puede ver desde el prefacio del texto, en el cual se critica la superficialidad con la cual se piensa lo jurídico a juicio del autor. En este sentido, el filósofo señala, por ejemplo,

que "El sentido central de esta superficialidad es basar la ciencia no ya en el desarrollo del pensamiento y del concepto sino en la percepción inmediata y la imaginación contingente" (*GPR* 52). De esta manera, es posible afirmar que no estamos frente a una reflexión meramente imaginativa o creativa sobre la comprensión de lo jurídico, sino frente a una obra que pretende abordar seriamente el derecho en toda su complejidad.

Ahora bien, asumiendo el alcance que Hegel pretende darle a los *Principios de la filosofía del derecho*, es posible notar a lo largo de toda la obra que el uso de palabras como pensamiento, concepto o idea no son utilizadas de la forma en la cual empleamos dichas nociones en nuestro tiempo. La razón de dichas circunstancias radica en que la presentación de estos conceptos asume lo expuesto en la *Ciencia de la lógica*. Así puede verse, por ejemplo, al inicio de la obra, al señalarse que "he desarrollado detalladamente en mi *Ciencia de la lógica* la naturaleza del saber especulativo, por lo que en este compendio sólo se agregará ocasionalmente alguna aclaración sobre el procedimiento o el método" (47).

Con el propósito de aclarar dichos usos que no resultan inmediatamente accesibles para una comprensión contemporánea de la obra de Hegel, en el siguiente apartado se revisarán algunas de las nociones que resultan relevantes para atender a lo que se expone tanto en los *Principios de la filosofía del derecho* en relación con la *Ciencia de la lógica*.

3.2. Algunas nociones relevantes presentes en los *Principios de la filosofía del derecho* y en la *Ciencia de la lógica*

3.2.1 Nociones relevantes en los *Principios de la filosofía del derecho*

Como se indicó anteriormente, los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel deben ser comprendidos como una obra que presenta tanto el concepto del derecho como al derecho positivo como partes de una misma unidad. Ahora bien, que comprendamos ambas miradas respecto del derecho como una unidad hace que sea necesario establecer de qué maneras se relacionarán dentro de dicha unidad. En este sentido, la idea de libertad cobra un papel

fundamental en dicha articulación y, especialmente, en la explicación sobre el concepto del derecho. Al respecto, Hegel establece una serie de identificaciones entre libertad y derecho, indicando por ejemplo que "[…] el sistema del derecho es el reino de la libertad *realizada*, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza" (*GPR* 77 §4) o que "el que una existencia sea *existencia* de la *voluntad libre* constituye el *derecho*, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea" (*GPR* 106 §29).

Si bien no está entre los objetivos de este trabajo abordar la comprensión de la libertad para Hegel, con el fin de aclarar el contenido que se le está entregando a la idea de concepto del derecho, es posible advertir que dicha comprensión difiere de aquella empleada por otros pensadores de lo jurídico. La razón de dicha diferencia radica en que no se está entendiendo la libertad como algo precedente al orden jurídico. Citando nuevamente a Amengual:

> Hegel rebasa el concepto de libertad kantiano al considerar la libertad en su realización, la cual no se encuentra en la pura voluntad subjetiva. Para Hegel, mientras la libertad sea sólo propiedad de la voluntad es solamente un querer, y por tanto, solamente una posibilidad, una formalidad, no es aún una realidad, la voluntad aún no se ha actualizado, realizado, objetivado, dado contenido. De ahí arranca la diferencia fundamental entre la *FD* y la *Metafísica de las costumbres kantiana*, y la visión genial del derecho como existencia de la libertad y no solo como limitación, como es el caso de Kant (45).

De esta manera, el concepto del derecho de Hegel no se corresponde con una comprensión de este como un sistema de reglas que coaccionan la libertad una vez que se instituye, sino que, por el contrario, solo en el contexto de dicho orden jurídico será posible hablar propiamente de libertad.

En este sentido, podemos afirmar que lo que Hegel pretende mostrar en los *Principios de la filosofía del derecho* es la forma en la cual la libertad se realiza, esto es, los movimientos que ocurren al interior del derecho a partir de la relación entre el derecho como concepto y el derecho positivo[10]. Pero una vez más, el uso de la palabra concepto no resulta evidente en

[10] Desde ya es necesario anticipar que no toda expresión del derecho que existe en realidad (*Realität*) debiese ser entendida desde los *Principios de la filosofía del derecho* como realidad efectiva (*Wirklichkeit)* de la libertad.

cuanto a su uso, especialmente considerando que a este se añade la necesidad de atender a su realización. Ninguna de las dos expresiones es suficientemente clara para nuestro lenguaje actual y menos para el ámbito del derecho contemporáneo. Como advierte Giusti (51), en este caso nos encontramos frente a un uso que da por sentado ciertos aspectos de la *Lógica* pero que no son enunciados de manera suficientemente clara o explícita, sino de forma meramente referencial. En efecto, el autor de los *Principios de la filosofía del derecho* dirá lo siguiente a propósito de esta relación:

> La ciencia del derecho es *una parte de la filosofía*. Debe por lo tanto desarrollar, a partir del concepto, la *Idea* como aquello que constituye la razón de un objeto, o lo que es lo mismo, observar el propio desarrollo inmanente de la cosa misma. […]. El concepto del derecho queda, pues, en cuanto a su devenir, fuera de la ciencia del derecho; su deducción está aquí supuesta, y el concepto mismo debe aceptarse como *dado* (*GPR* 66 §2).

Atendido el tenor de la referencia explícita al desarrollo del concepto y la forma en la que este será asumido para su comprensión de la ciencia jurídica, resulta pertinente ahora revisar algunas de las nociones más relevantes de la *Ciencia de la lógica* para los fines de este artículo.

3.2.2. Nociones relevantes en la *Ciencia de la lógica*

Como advierten algunos de los intérpretes previamente abordados, existen una serie de dificultades que aconsejarían evadir las consideraciones expuestas por Hegel en *La Ciencia de la lógica*, las cuales van desde su carácter metafísico hasta su falta de necesidad para obtener un rendimiento explicativo valioso para el pensamiento contemporáneo. Sin perjuicio de lo anterior, se apuntarán algunas de las nociones que resultan relevantes para una

Ciertamente, Hegel reconoce la posibilidad de que pueda haber derecho positivo totalmente contingente y que no se corresponde con el desarrollo racional de lo jurídico.

lectura de los *Principios de la filosofía del derecho* atendiendo a la importancia que tendría la *Ciencia de la lógica* para la ciencia jurídica según el propio autor.

Por otra parte, es necesario advertir que para estos efectos se intentará establecer una aproximación a la obra desde el pensamiento de Žižek. La razón de dicho ejercicio radica en que, si bien es posible –al igual que en el caso de los autores que se vieron como intérpretes no convencionales de la obra del filósofo de Stuttgart– identificar al autor de *Menos que nada* como un intérprete que forma parte de las lecturas de este tipo, dicha interpretación tiene la particularidad de no buscar una escisión en el pensamiento hegeliano para obtener un determinado rendimiento de dicha obra. Por el contrario, el filósofo esloveno buscará, a partir de su comprensión de Hegel como el autor que se ha tomado verdaderamente en serio el proyecto crítico kantiano, explorar el pensamiento hegeliano hasta sus últimas consecuencias[11].

La lectura de Žižek sobre Hegel como un continuador del proyecto crítico se puede ver en la propia lectura de la *Ciencia de la lógica*. En las primeras páginas de *La doctrina del concepto*, Hegel reconoce el valor de la crítica kantiana al ir más allá de una comprensión del conocimiento en la cual hay un entendimiento comprendido como un Yo tengo*,* esto es, como mera colección de objetos o propiedades. En palabras de Hegel:

> Kant ha sobrepasado esta relación exterior del entendimiento como facultad de conceptos, y la relación de los conceptos mismos hasta llegar al Yo. Es una de las más profundas y justas intelecciones que se encuentran en la Crítica de la razón la de que la *unidad*, que constituye la *esencia del concepto*, sea reconocida como la unidad *originariamente-sintética de la apercepción*, como unidad del *Yo pienso*, o sea de la autoconciencia (*WL* 132).

[11] Así lo sostiene, por ejemplo, Berta Pérez al señalar que "Kant renuncia a explicar la relación entre naturaleza y libertad, a explicar cómo la sustancia puede albergar al sujeto, manteniendo precisamente una secreta complicidad con la metafísicia precrítica, es decir, con la metafísica del todo que su propio descubrimiento, tomado en sí mismo, *liquida*. (…) Hegel, en cambio, sí encaró ese desafío y logró, además, darle una verdadera salida sin hacer otra cosa –así lo entiende Žižek– que tomarlo verdaderamente en serio. Fue, en este sentido, más fiel a Kant de lo que lo fue el propio Kant" (99).

Podemos decir, entonces, que el objetivo que se ha fijado el filósofo de Königsberg resulta satisfactorio para Hegel, en tanto intenta pensar lo verdadero tomando como punto de partida el Yo, el cual no se limita a coleccionar objetos, sino que directamente los piensa y los atraviesa.

Pero en seguida Hegel se detendrá en la insuficiencia de las formulaciones kantianas para cumplir con dicho propósito, reprochando la pertinencia de las categorías sugeridas por Kant. Considerando a estas como meras abstracciones, criticará que tengan la capacidad de contener lo verdadero, puesto que son presentadas como una mera formalidad. Dicha crítica es expresada de la siguiente forma:

> Al ser la lógica ciencia de la forma absoluta, es necesario que para que este (carácter) formalizante sea *algo verdadero* tenga en él mismo un *contenido* adecuado a su forma […]. Por consiguiente, este (carácter) formalizante tiene que ser pensado como siendo en sí mucho más rico en determinaciones y contenidos, y dotado asimismo de una eficacia sobre lo concreto infinitamente mayor de lo que habitualmente se toma […]. De la misma manera que la filosofía kantiana no consideró las categorías en y para sí, sino que declaró determinaciones finitas, incapaces de contener lo verdadero, porque se limitaba a partir del erróneo fundamento de que eran formas subjetivas de la autoconciencia, menos aún ha sometido a la crítica las formas del concepto, que son el contenido de la lógica habitual (*WL* 142-143).

De esta forma debe ser comprendida la radicalidad que hemos venido sugiriendo en la lectura que realiza Hegel sobre la crítica kantiana, esto es, como un esfuerzo por dotar de contenido aquello que es presentado por Kant, a juicio de Hegel, de manera inadecuada. Solo de esta manera sería posible afirmar lo verdadero sobre algo a partir del rol que juega el Yo en dicha operación, en este caso en particular, sobre la lógica.

Es en este entramado de necesidades presentadas por Hegel en que el concepto es pensado. Pero no nos encontramos frente a un uso común de la palabra *concepto*, sino que lo que parece llamar la atención de Hegel es la identificación de este con el Yo puesto por la crítica kantiana en relación con los objetos. Para dicho propósito, el filósofo de Stuttgart abordara tres momentos del concepto, a saber, el concepto como tal, el concepto como juicio

y finalmente el concepto como silogismo. A su vez, distinguirá en el concepto como tal tres momentos, que si bien muestran el proceso por el cual ocurre la diferenciación que constituye que el concepto tenga dicha calidad, son al mismo tiempo la totalidad de este. Estos momentos son el concepto Universal, el concepto Particular y lo Singular.

Esta parte de la presente investigación se limitará a esbozar los momentos del concepto como tal, que a su vez constituyen el primer momento tratado en el apartado sobre la *Doctrina del concepto*. En este sentido, si bien dicho objetivo es parcial, es posible advertir que una lectura como la que se sugiere en este texto nos pone en un camino específico, en el que intentamos establecer las relaciones entre el desarrollo del concepto, presente en la *Ciencia de la lógica,* con otras partes de la obra de Hegel, en este caso en particular, con los *Principios de la Filosofía del derecho*.

El filósofo suabo indicará que el concepto Universal es, como su enunciación lo esboza, difícil de ser definido. La razón de dicha dificultad radica en que entiende lo Universal como lo simple, lo inmediato, puesto que en él están la totalidad de las determinaciones y diferencias posibles. En este sentido, el autor de la *Ciencia de la lógica* dirá que: "lo universal es lo simple, siendo precisamente en el mismo sentido lo más rico dentro de sí mismo; porque él, lo universal, es el concepto" (*WL* 152). Pero justamente al no estar todavía diferenciado entre sus distintas determinaciones es que es posible atender a que esto es lo que constituye el carácter de este momento del concepto como tal, puesto que dichas determinaciones pueden ser negadas unas con otras desechándose las restantes, pero todavía al interior de sí mismo, esto es, de lo Universal.

Ahora bien, Žižek entenderá que esta comprensión de lo Universal da paso directamente al segundo momento del concepto como tal que hemos intentado abordar, puesto que se trata de una comprensión distinta de lo Universal como simple listado de cosas o características, tal y como advertíamos previamente. La razón de esta aproximación radica en que el momento del concepto Particular se identifica a la vez con lo Universal en el sentido de que dicho momento "[…] por su propia naturaleza, divide, escinde su contenido particular: el universal siempre se afirma en la forma de algún contenido particular que pretende

encarnarlo directamente, excluyendo a todos los otros contenidos como meramente particulares" (2001 114).

Esta comprensión sobre qué quiere decir Hegel al referirse a lo Universal es coherente con la forma en la cual este momento del concepto Universal es tratado por el filósofo suabo, articulándolo con el momento del concepto Particular al indicar que "[…] Tomado para sí con aquella negación primera, el universal es lo particular, tal como será considerado en seguida; pero en esta determinidad no deja de ser esencialmente universal: un respecto que tiene aún que ser aprehendido" (*WL* 155).

Es por esta razón que Žižek habla de un Universal concreto en vez de un Universal abstracto, puesto que no estamos frente a una operación del entendimiento que procura acceder a un objeto mediante una serie de depuraciones que fijan aquello que no será relevante de forma arbitraria –operación que por lo demás, para Hegel, estaría condenada al fracaso tal y como planteaba en las primeras páginas de la *Doctrina del concepto*– sino que justamente tiene el carácter de Universal porque puede identificarse a la vez con lo particular de alguna de sus determinaciones.

El fracaso de una aproximación desde aquello que es entendido por Hegel como entendimiento es ejemplificado por Žižek (2001) a partir del concepto de concierto de violín. En este sentido, cada concierto de violín que efectivamente ocurra será una determinación del concepto Universal concierto de violín, pero ninguno de estos sería capaz de expresar en plenitud dicho concepto, puesto que cada una de estas determinaciones intentará constituirse como manifestación del concepto en cuestión poniendo sus propios énfasis y especificaciones frente a otras expresiones de lo Universal. De esta forma, el autor dirá lo siguiente:

> […] no basta con sostener que la universalidad concreta se articula en una trama de constelaciones particulares, de situaciones en las cuales un contenido específico hegemoniza al concepto universal; también se debe tener presente que todas estas ejemplificaciones particulares de la universalidad llevan el sello de su fracaso final: cada una de las figuras históricas del concierto para violín es por sobre todo el fracaso en actualizar plena y adecuadamente "el concepto" del concierto para violín (116).



En cualquier caso, es posible afirmar que este fracaso no debiese ser un problema para Hegel en tanto continuador del proyecto crítico, sino que sería un problema del entendimiento que pretende separarse de la realidad. Dicha operación también es objeto de la crítica de Žižek en *Menos que nada*, puesto que a su juicio "[…] ese «*proceso de abstracción*» *es inherente a la realidad*: la tensión entre la realidad empírica y sus determinaciones «abstractas» conceptuales es inmanente a la realidad, es una característica de las «Cosas mismas»" (2015 439).

Es en este punto donde es posible advertir el momento de lo Singular, al considerar que la operación en la cual tiene lugar el concepto como tal a partir del Yo, es que pueden coincidir tanto lo Universal en toda su riqueza como la abstracción en tanto determinación negándose recíprocamente a sí mismos y retornando al momento del concepto Universal. En palabras de Žižek:

> El Yo es, en este sentido, la coincidencia de la universalidad pura con la singularidad pura, la coincidencia de la abstracción radical con la singularidad absoluta. Y esto es también a lo que apunta Hegel cuando dice que en el «Yo» el concepto llega a existir como tal: el concepto universal existe en la forma del Yo en la que la singularidad absoluta (soy yo, solo yo) se superpone con la abstracción radical (como Yo puro, soy totalmente indistinguible de todos los otros Yoes) (2015 406-407).

Ahora bien, es justamente en este retorno en el que se da paso a los siguientes momentos del concepto ya no solo como tal, sino que como juicio y luego como silogismo, puesto que inmediatamente podemos captar que el Yo no es lo Universal en toda su riqueza, sino que realmente existe. Así lo indica Hegel al señalar que "la singularidad es, empero, no solamente el retorno del concepto a sí mismo sino, inmediatamente, su pérdida, la del concepto. […] Lo singular es, por tanto, en cuanto negatividad que se refiere así, identidad inmediata de lo negativo consigo" (*WL* 173).

Son estas consideraciones expuestas en la *Ciencia de la lógica* las que pueden mostrar, al menos inicialmente, la justificación de una comprensión de los *Principios de la filosofía del derecho* como la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del concepto del derecho. En

este sentido, es a partir de la forma en la cual Hegel muestra los distintos momentos del concepto, de los cuales revisamos solo el concepto como tal, en que es posible captar las pistas presentes en la obra del filósofo suabo que nos muestran la importancia de lo concreto en la comprensión de lo jurídico[12].

4. Rendimiento de la relación entre la *Ciencia de la lógica* y la realización del derecho

4.1. Una respuesta a las expectativas que cabe esperar respecto del desarrollo del derecho

Si el derecho no es un sistema de enunciados que permiten obligar a los individuos a restringir su libertad como se indicó al inicio del acápite anterior, sino que, por el contrario, este la hace una realidad, el lugar del conflicto al interior de una comunidad jurídico-política debe ser examinado desde una óptica distinta que la de su erradicación.

En este orden de ideas, resulta especialmente relevante lo que Hegel añade como comentario al §212, sobre la diferencia material entre el derecho natural y el derecho positivo, siempre en relación con el desarrollo del concepto como tal abordado en la *Ciencia de la lógica*. Si bien dicho comentario es extenso, con el fin de mostrar este punto se citará íntegramente:

> En el derecho positivo, lo *conforme a la ley* constituye la fuente del conocimiento del derecho, o mejor, de lo que es *de derecho*. La ciencia positiva del derecho es en esa medida una ciencia histórica que tiene como principio la autoridad. Todo lo demás que pueda suceder es asunto del entendimiento y se refiere al ordenamiento exterior, la compilación, las consecuencias, las aplicaciones ulteriores, etcétera.

[12] Es importante recordar que, como se ha dicho, esto es solo un momento del desarrollo del concepto. En ningún caso se sugiere una lectura de Hegel que propone pensar al Yo como el único elemento que permitiría ser coherentes con el proyecto crítico. Por el contrario, hay interpretaciones bastante interesantes de Hegel que ponen como sujeto histórico al Nosotros en vez del Yo, pero el enfoque con el que este trabajo ha sido pensado es con el de exponer una articulación inicial que contribuya a pensar el movimiento hacia ese Nosotros. Ver, por ejemplo, la lectura de Ramón Valls Plana en *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*.

> Cuando el entendimiento se aventura en la naturaleza de la cosa, las teorías que resultan, por ejemplo la del derecho criminal, muestran lo que puede llegar a ocasionar con sus razonamientos formales. La ciencia positiva tiene, por una parte, no solo el derecho sino la obligación de deducir a partir de sus datos positivos tanto el desarrollo histórico como las aplicaciones y divisiones de las determinaciones jurídicas dadas en todas sus singularidades. Pero, por otra parte, no debe por lo menos asombrarse absolutamente, aunque le parezca una cuestión extraña a su ocupación, si se le pregunta después de todas esas pruebas si una determinación jurídica es *racional* (*GPR* 332).

Nótese que en este comentario es posible distinguir al menos tres actividades presentes en la comprensión del derecho. En primer lugar, aunque de manera implícita, es posible identificar un reconocimiento al derecho positivo, el derecho que existe, el cual es puesto por la autoridad. En segundo lugar, se puede notar una alusión a la actividad realizada por los juristas, la cual es tratada por Hegel en este comentario como una actividad que es parte de la esfera del entendimiento. En tercer lugar, en el fragmento es posible advertir algunos matices de lo que Hegel va a entender como ciencia jurídica. No se trata de una ciencia encargada de constatar aquello que es visible en el derecho positivo como tal, sino de una que, por el contrario, se pregunta por la racionalidad del derecho positivo.

La ciencia jurídica indicada en el fragmento citado no desconoce en ningún caso la autoridad de quien dicta el derecho, pero, a pesar de esta circunstancia, el autor de los *Principios de la filosofía del derecho* va a introducir la posibilidad de interpelar aquel derecho en el sentido de permitirnos dirigirle la pregunta sobre si su desarrollo es racional. Dicha racionalidad, por lo demás, tampoco debe ser entendida en un sentido trivial, sino que puede ser comprendida como una racionalidad que para estos efectos no se agota en el entendimiento criticado en la *Ciencia de la lógica*.

De esta manera, el comentario revisado cobra otro sentido en la articulación que se ha venido sugiriendo sobre la comprensión que se puede sostener respecto del fenómeno jurídico, puesto que de manera inmanente a dicho fenómeno no se encuentra únicamente un conjunto de reglas dictadas por la autoridad que deben ser obedecidas por la población para la consecución de una serie de fines. Por el contrario, lo que se puede ver a partir de este comentario es un sistema tensionado en su propio interior, en el cual ciertamente participa de

manera gravitatoria la autoridad que impone el derecho, pero no se agotaría aquello que es propiamente jurídico por medio de dicho acto, al menos no para una comprensión racional del derecho. Asumir la posibilidad de interpelar al derecho positivo en cuanto a su desarrollo, implica afirmar que este no siempre será racional, independientemente de que pueda ser constatado por el entendimiento. Pero al mismo tiempo, si bien esto podría ser considerado como un fracaso para el entendimiento, para Hegel no sería más que mostrar la verdad sobre el derecho.

Se intentará ejemplificar una lectura del derecho como espacio de tensión para los agentes que participan de lo jurídico a partir del caso de la buena fe señalada en el artículo 1546 del Código Civil chileno[13]. La disposición indicada prescribe que los contratos deben ejecutarse de buena fe, y por consiguiente obligan no sólo a lo que en ellos se expresa, sino a todas las cosas que emanan precisamente de la naturaleza de la obligación, o que por la ley o la costumbre pertenecen a ella. Como se puede notar, claramente uno se encuentra frente a una disposición que ha sido creada a partir de la autoridad del Estado, específicamente del legislador. Ahora bien, dicha disposición ciertamente tendrá que ser aplicada por un juez para resolver un caso concreto una vez que sea invocada por quien considere que dicho precepto es aplicable a un problema jurídico en particular. Incluso se podría considerar que los estudiosos del derecho son capaces de evaluar los efectos de la disposición, su alcance, la forma en la que esta ha sido aplicada o su concordancia con otras disposiciones.

Una operación distinta sería determinar cómo es que dicha disposición llegó a ser parte del derecho de contratos chileno y el valor que esta tiene para los distintos negocios que se puedan realizan por medio de los contratos, si esta encarna una comprensión de cómo nos comportaremos en nuestras relaciones jurídicas contractuales o si satisface un interés específico en esta materia. Esto, especialmente considerando que en la disposición solo hay un enunciado que reconoce formalmente a la buena fe, pero que identifica las obligaciones que surgen de esta institución con circunstancias que ni siquiera están previstas por el

[13] Cabe señalar, que no es mi intención realizar un análisis, como se ha advertido previamente, desde una comprensión de esta disposición como derecho vigente, sino que mostrar cómo podría sernos útil entender el derecho de la forma que se ha sugerido a partir de Hegel.



legislador, sino que estarían presentes en la propia vida jurídica, y que por dicha razón podrían ser entendidas como obligatorias.

4.2. El derecho más allá del problema de la descripción y la opinión

Como se indicó en el apartado sobre los *Principios de la filosofía del derecho*, la vocación con la cual se presenta la obra es la de una correcta comprensión sobre el derecho. Esto permite descartar, más allá de que dicho ejercicio sea practicable, que el texto se limite a imaginar o a establecer enunciados creativos respecto del fenómeno jurídico para algún propósito en particular.

Dicha comprensión se ve además reforzada puesto que hay un esfuerzo sistemático en la obra, más allá del lugar que ocuparán los distintos agentes que participan de la vida jurídica, por no entender al derecho como una simple opinión o un capricho del arbitrio de cada uno. Las razones por las cuales es posible afirmar esto de manera categórica resultan mucho más claras si, como se ha venido sugiriendo a lo largo de este trabajo, se entienden los enunciados de los *Principios de la filosofía del derecho* en concordancia con la *Ciencia de la lógica*, en el sentido de la superación de aquello que es identificado como Universal abstracto y las operaciones que dicho momento implican para el Yo.

Esto también es concordante con lo que se ha expuesto previamente respecto del comentario al §212, en el sentido de situar la tensión entre distintos agentes que participan del derecho como algo que ocurre al interior del fenómeno jurídico y no en contra de este. De esta forma, si bien claramente hay un espacio considerablemente más relevante para la totalidad de los agentes que participan del fenómeno jurídico, esto en ningún caso equivale a la mera coincidencia entre el contenido del derecho y los intereses de dichos agentes, sino que, por el contrario, se trata de una aproximación que se identifica con el desarrollo de dicho contenido y, desde allí, establecer si este es o no racional.

5. Conclusiones

Las lecturas no tradicionales sobre el pensamiento de Hegel ofrecen una actualización sobre su obra que ha procurado revitalizarla distanciándose de su carácter metafísico, a diferencia de las lecturas tradicionales sobre el autor. Sin perjuicio de lo anterior, esto parece ir en contra de lo que el propio filósofo habría señalado.

Esta comprensión tiene consecuencias para la articulación de una lectura de los *Principios de la filosofía del derecho* desde la propia *Ciencia de la lógica*, existiendo autores contemporáneos, como Honneth, que deliberadamente han intentado obtener un rendimiento de la filosofía político-jurídica de Hegel al margen de la *Lógica*.

Si bien, como sugiere Giusti, la concordancia según el propio Hegel entre la *Ciencia de la lógica* y los *Principios de la filosofía del derecho* no siempre es suficientemente clara y específica, hay aspectos de la obra que solo se pueden comprender de mejor manera si se realiza un esfuerzo por articular ambos textos.

En cuanto a los *Principios de la filosofía del derecho*, estos deben ser comprendidos como un esfuerzo que pretende ser riguroso y no propositivo o creativo respecto del fenómeno jurídico. De esta manera, se presenta como algo fundamental el movimiento que va desde el concepto del derecho hacia su realización. Dicha comprensión del concepto del derecho va ligada a una mirada del derecho como realización de la libertad.

En este sentido, para entender adecuadamente el lenguaje empleado por Hegel respecto de la realización del derecho, es necesario acudir a la *Ciencia de la lógica* tal y como lo sugiere el propio autor, y que como se ha mostrado puede abordarse desde los momentos que tendría el concepto como tal. Una relación de este tipo se puede encontrar en la obra de Žižek, a partir de la comprensión del pensamiento hegeliano como empresa radicalmente crítica que, más allá del entendimiento, explicará la forma en la que el concepto se articula en torno a tres momentos entre sí, a saber, lo Universal, lo Particular y lo Singular.

Este esfuerzo por ir más allá del entendimiento a partir de una comprensión del concepto como tal tiene un efecto relevante para comprender el movimiento del concepto del derecho hacia su realización. El propio Hegel da por presupuesto el desarrollo del concepto

Littera Scripta. Revista Filosofía 6 (2023): 76-100
ISSN 2735-6140

como tal para los *Principios de la filosofía del derecho*, por lo que es coherente leer esa realización en la forma en la que se expresan los distintos momentos del concepto.

Por otra parte, cabe destacar que una lectura de esta naturaleza no se encuentra limitada a comprender herméticamente la obra de Hegel, sino que, por el contrario, también ofrece perspectivas para pensar lo contemporáneo. De esta manera, las consideraciones de los *Principios de la filosofía del derecho* en concordancia con las de la *Ciencia de la lógica* ofrecen una comprensión de lo jurídico que no busca únicamente una depuración al modo en el que el entendimiento lo haría, sino que entiende como racional atender también a sus tensiones y aporías.

En este sentido, y a pesar de dar un lugar a la tensión como algo inmanente al fenómeno jurídico, esta operación no es equivalente a considerar que la mera opinión sobre el derecho es adecuada para ser considerada dentro de esta, ya que esta también puede ser considerada como una operación que ocurre limitada a la esfera del entendimiento y no a la racionalidad del derecho propiamente tal.

Bibliografía

Abellán, Joaquín. "Estudio de contextualización", *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Tecnos, 2017.

Amengual, Gabriel. *La libertad en su realización. La Filosofía del Derecho de Hegel*. Granada: Comares, 2021.

Brandom, Robert. "Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms". *European Journal of Philosophy* vol. 7 n°2 (1999): 164-189.

Chile, *Código Civil*. Santiago: Biblioteca Nacional del Congreso, 2000.

Cordua, Carla. *Explicación Sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Santa Fe de Bogotá: Temis, 1992.

Giusti, Miguel. "¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la Lógica* en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?". *Areté* vol. XXV n°1 (2013): 45-60.

Harris, Henry. "Hegel's Intellectual Development to 1807". *The Cambridge Companion to Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 25–51.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica* (volumen II: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto). Ed. Félix Duque. Madrid: Abada, 2015.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho.* Trad. y estudio de contextualización de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos. 2017.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Trad. y prólogo de de Juan Luís Vermal. Barcelona: Edhasa. 1999.

Honneth, Axel. *Leiden and Unbestimmetheit*. Stuttgart: Reclam, 2001.

Kelsen, Hans. *Teoría Pura del Derecho*. Buenos Aires: Eudeba, 2012.

Kreines, James. "Hegel's Metaphysics: Changing the Debate". *Philosophy Compass* vol. 1 n° 5 (2006): 466-480.

Longuenesse, Béatrice. "Point of View of Man or Knowledge of God: Kant and Hegel on Concept, Judgment and Reason". *The Reception of Kant's Critical Philosophy:*

Fichte, Schelling and Hegel. Ed. Sally Sedwick. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 254-282.

Pérez, Berta. "La escritura retroactiva de la historia: Žižek sobre Hegel". *Philosophical Readings*vol vol. XIII n°1 (2021): 98-105.

Pippin, Robert. "Hegel's Original Insight". *International Philosophical Quarterly* vol. 33 n° 3 (1993): 285-295.

Pippin, Robert. *The Persistence of Subjectivity: on the Kantian Aftermath*. New York: Cabridge University Press, 2005.

Pinkard, Terry. "What is the Non-Metaphysical Reading of Hegel? A Reply to F. Beiser". *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* n°34 (1996): 13-20.

Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994.

Žižek, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires: Paidos, 2001.

Žižek, Slavoj. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Trad. Antonio J. Antón Fernández, Madrid: Akal, 2015.

The Statistical Nature of Causation/La naturaleza estadística de la causalidad
David Papineau
Traducción: Natalia Sohee Chung Park
Littera Scripta. Revista Filosofía 6 (2023): 101-148
ISSN 2735-6140

LA NATURALEZA ESTADÍSTICA DE LA CAUSALIDAD

The Statiscal Nature of Causation

David Papineau*

Traducción: Natalia Sohee Chung Park[1]

Pertinencia de la traducción

Este trabajo reciente de David Papineau retoma el proyecto de la exacta relación entre las correlaciones estadísticas y la causalidad desde un análisis a posteriori acerca de naturaleza de la causalidad. Da cuenta del comportamiento estadístico de la causalidad y propone un enfoque y método reduccionista nuevo para abordar la causalidad, entre sus ventajas, la capacidad de responder acerca de la asimetría temporal entre causa y efecto, explicar la discrepancia entre causalidad y causalidad caso–particular (*singular–case causation*), y entre otros problemas que típicamente se enfrentan los enfoques y métodos tradicionales de inferencias causales o modelamiento de estructuras determinísticas causales.

La importancia de este trabajo filosófico radica en la continuación del proyecto del uso de ecuaciones estructurales determinísticas para hacer inferencias causales, su clara y rigurosa metodología, su aplicación a casos relevantes para explicar más acabadamente su teoría causal (uno de los casos siendo el de las correlaciones EPR), y su novedoso aporte a la estadística y a la metafísica de la causalidad.

Resumen

La causalidad es un fenómeno macroscópico. La asimetría temporal no tiene contraparte en las dinámicas fundamentales a nivel microscópico. La causalidad, entonces, debe surgir a partir de dinámicas subyacentes junto con otros macro–fenómenos tales como el aumento de entropía y la flecha de radiación. En este trabajo, propongo una teoría de la causalidad que

* King's College London, UK. Este artículo fue publicado en *The Monist*, 2022, 00, 1-29.

[1] Licenciada en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile e Ingeniera Comercial por la Universidad Adolfo Ibañez.



explica este fenómeno. Mostraré cómo los eventos macroscópicos caen en patrones parecidos a una ley (*lawlike*) que son dependientes de influencias azarosas de procesos microscópico. La independencia probabilística de estas influencias azarosas son las que determinan estas leyes como temporalmente asimétricas y causales. Abordaré estos temas considerando técnicas de 'inferencia causal', aquellas que permiten inferir relaciones causales a partir de sets de correlaciones observadas. Demostraré que estas técnicas son mejor explicadas desde una reducción de la causalidad a ciertas estructuras ecuacionales con términos exógenos probabilísticamente independientes. Esta independencia probabilística exógena impone un orden recursivo a estas ecuaciones y, consecuentemente, una distinción entre variables dependientes e independientes que se alinea con nuestro entendimiento de la asimetría temporal de la causalidad.

1. Introducción

La causalidad es un fenómeno macroscópico. La asimetría temporal aparente de la causalidad no tiene contraparte en las dinámicas fundamentales a nivel microscópico. Entonces la causalidad debe (*must*) de alguna manera emerge de dinámicas subyacentes, en conjunto con otros fenómenos macroscópicos como el aumento de entropía y la flecha de radiación.

En este trabajo ofreceré una versión de causalidad que explica esta emergencia. Mostraré cómo eventos macroscópicos caen en patrones semejantes a una ley (*lawlike*) que son sujetos a influencias aleatorias de procesos microscópicos. Lo que constituye que estas leyes sean temporalmente asimétricas y causales es la independencia probabilística de estas influencias aleatorias.

Abordaré estos temas considerando las técnicas de "inferencias causales" que permiten la inferencia de relaciones causales a partir de sets de correlaciones observables. Mostraré que estas técnicas son mejor explicadas por medio de una reducción de la causalidad a ecuaciones estructurales con términos exógenos probabilísticamente independientes entre sí. Esta independencia probabilística exógena impone un orden

recursivo a estas ecuaciones y, consecuentemente, una distinción entre variables dependientes e independientes que se alinean con la asimetría temporal de la causalidad[2].

Filósofos de la tradición de David Lewis han tratado de encontrar de diversas maneras para dar cuenta de la asimetría temporal de la causalidad en términos de "sobre–determinación asimétrica".[3] Estos enfoques son coherentes con el análisis que ofreceré, pero a mi parecer, empiezan tardíamente. La "sobre–determinación asimétrica" no es algo que se puede asumir, sino un fenómeno macroscópico que requiere por sí misma una explicación. Mi análisis tendrá la virtud de desplegar la asimetría lewisiana como consecuencia de la naturaleza asimétrica de la causalidad.

2. Explicando la inferencia causal

Por más de cien años, los científicos no–experimentales han inferido asimetrías causales en sus conclusiones a partir de datos correlacionales. Curiosamente, ninguna de las teorías principales de la causalidad ha arrojado luz sobre por qué estas técnicas funcionan. ¿Qué de la naturaleza de la causalidad permite que dichas inferencias se puedan llevar a cabo? Hasta donde conozco, nadie trabajando en contrafácticos, o regularidades, o procesos, o teorías disposicionales de la causalidad tampoco se plantean la pregunta.

Los únicos pensadores que han abordado el tema son los filósofos de la tradición minoritaria más vieja de las "teorías probabilísticas" de la causalidad. Estas teorías intentan explicar técnicas de inferencias reduciendo las relaciones causales directamente a correlaciones. En la mitad del siglo pasado, Hans Reichenbach (1956), I. J. Good (1961–62)

[2] "Variable" puede ser entendida como refiriéndose a un símbolo en papel o en otro medio, a una función con números abstractos como valores usados para modelar alguna cantidad cualquiera del mundo, o a esas cantidades cualesquiera mismas. Mi enfoque en este paper será sobre las cantidades cualesquiera mismas. Análogamente, entenderé "ecuación" como aquellas representantes de relaciones ley–símiles del mundo (*lawlike wordly relationships*), y no de representaciones simbólicas o números abstractos.

[3] La explicación original de Lewis en su obra *Counterfactual Dependence and Time's Arrow* (1979). Elga (2000) mostró que el método de Lewis no era suficientemente sensible frente a consideraciones termodinámicas y por ende equivocado en ver rezagos posteriores como estrictamente *determinantes* de eventos previos. Loewer (2007) remedió está deficiencia pero simplemente asumió, sin análisis adicional, que la "asimetría de sobre–determinación" (en el sentido de "la predominancia de improntas macro locales del pasado (pero no del futuro)" 2006 317) se encuentra en la asimetría de la termodinámica.

y Patrick Suppes (1970) ofrecieron sus versiones a esta temática, y más recientemente Wolfgang Spohn (2001), Clark Glymour (2004), Gerhard Schurz y Alexander Gebharter (2016), y David Papineau (1992, 2001) han utilizado el análisis de "redes bayesianas" para desarrollar versiones más sofisticadas de esta estrategia reduccionista. Sin embargo, como expondré más adelante, esta tradición amarra la causalidad demasiado estrechamente a correlaciones. Es por esto último que no puede lidiar con "fallas de fidelidad" donde las correlaciones nos desvían acerca de conexiones causales, ni es capaz de explicar la relación entre relaciones probabilísticas causales y la causalidad caso–particular.

Mi estrategia en este trabajo será ofrecer un análisis reductivo distinto. La idea data desde H.A. Simon y otros en las décadas 50 y 60 (Simon 1953, Blalock 1964). Ella busca reducir la causalidad a las ecuaciones estructurales subyacentes con términos exógenos probabilísticamente independientes en vez de reducir directamente a correlaciones superficiales. Mientras los científicos no–experimentales han promovido esta idea, los filósofos la han ignorado (*cf*. Cartwright 1989 y Hausman 1998). Demostraré que este enfoque tiene la clave del éxito tanto para las técnicas inferenciales correlacionales como para la tesis que sostiene que la causalidad es un fenómeno temporalmente asimétrico macroscópico.

Muchos trabajos recientes sobre la causalidad se caracterizan por adoptar un enfoque "intervencionista". Este término cubre un número de ideas distintas, y su específica relación con mi propio análisis deberá ser para otro trabajo. En resumidas cuentas, el enfoque general del programa intervencionista es compatible con mi enfoque. Mi actitud frente a su programa no es que la considero equivocada, sino que no va suficientemente profundo.

En efecto, veo el programa intervencionista como una que cae entre dos puestos de (a) dejar las técnicas inferenciales causales inexplicadas y (b) reducir las causas directamente a correlaciones de la misma forma que lo hacen las teorías probabilísticas. Así James Woodward en su trabajo *Making Things Happen* (2003 51) especifica que X es la causa (completa) de Y siempre y cuando la probabilidad de que Y cambie cuando X fuese cambiado *por una intervención* –donde una intervención es definida como una manera de alterar X que sea estadísticamente independiente de las otras *causas* de Y. Ahora bien, al hacer equivalente

causalidad con correlación bajo intervención, la fórmula de Woodward sí crea una relación entre correlaciones y causas, y por ende arroja un poco de luz sobre las técnicas de inferencias causales (Hausman y Woodward 1999). Pero no puede explicar completamente cómo las causas pueden ser inferidas a partir de solo correlaciones, dado que apela circularmente a las condiciones causales de la definición de una "intervención". Al mismo tiempo, precisamente porque relaciona la causalidad y la correlación, es dudoso si el enfoque de Woodward hace mejor frente a las "fallas de fidelidad" que las teorías probabilísticas reduccionistas (Strevens 2007, 2008; Woodward 2008). Mi intención en este trabajo es hacerlo mejor –sin descartar el enfoque intervencionista, pero ofreciendo un análisis más completo que puede explicar sus aciertos.

3. Los principios puentes

Permítanme ilustrar rápidamente la técnica de inferencia causal en cuestión. Suponga que buenos resultados de examen (E) están positivamente correlacionados[4] con la asistencia a colegios privados en vez que colegios públicos (S), pero esta correlación desaparece una vez que controlamos por ingreso familiar (P) –la correlación es *bloqueada* por P, en tanto que E no es más probable dado S si dejamos fijo P. Concluimos que, pese la sugerencia prima facie que los colegios privados influyen causalmente a los resultados de examen, esta correlación es de hecho "espuria" en el sentido de que los colegios S no afectan los resultados de exámenes E después de todo; más bien, los dos son efectos del ingreso familiar como causa común, así como en la siguiente *estructura acíclica dirigida* (EAD) causal[5]:

[4] Por "correlación" me referiré cualquier caso de distribuciones probabilísticas no–independientes entre dos variables (tipo de colegio/resultados de exámenes, contaminación/tasa de mortalidad, …) instanciados por algún tipo de individuo (colegiales, pueblos, …). Supondré que son patrones poblaciones ley–símil (*lawlike*), a diferencia de asociaciones en una muestra finita, y que se sostienen dentro de un contexto de fondo.

[5] La acuñación más familiar es "gráficos" acíclicos dirigidos (GAD) (*directed acyclic "graph")*. He adoptado "estructura" en vez de "gráfico" para enfatizar que mi foco son las relaciones del mundo entre cantidades del mundo (*worldly relationships with worldly quantities*), y no con los medios por los cuales podemos potencialmente representar estas relaciones. En esta EAD causal, una flecha significa que la variable en la cola es una causa directa de la variable en la cabeza de la flecha. Las flechas en esta EAD deben ser acíclicas en el sentido de que una variable solo puede ser una causa ancestral de otra si tampoco es una descendiente de ella. A lo largo de este trabajo, asumiré que las variables nunca se causan recíprocamente entre ellas. Cuando alguna variable de grano–grueso parecen permitir esta posibilidad –por ejemplo, ¿puede ser que la felicidad cause

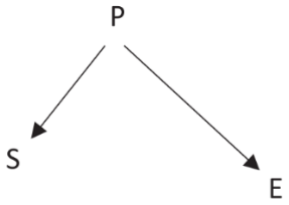


DIAGRAMA 1

Inferencias correlacionales–a–causales como estas nos parecen naturales, pero ellas tienden a mostrarlas abiertamente. Trabajos recientes en la tradición de las redes bayesianas han reglamentado los principios detrás de ellos (vea, por ejemplo, Spirtes *et al*. 1993, Pearl 2000, Peters *et al*. 2017). En esta y en la próxima sección, articularé estos principios y explicaré su poder inferencial, asumiendo que los hemos aceptados como tales. Una vez que aclaremos cómo funcionan, podemos proceder a las preguntas acerca de su verdad y su condición metafísica.

Será conveniente proceder con la idea de que X e Y están causalmente relacionados si X causa Y (posiblemente de manera indirecta por medio de intermediarios), o Y causa X (nuevamente, posiblemente de manera indirecta), o X e Y tienen una (posiblemente indirectamente) causa común –pero no si X e Y tienen solo un efecto común.

Surge un problema en este punto y es acerca de lo que se significa cuando decimos que una variable genérica "causa" otra, en la manera que, como en el ejemplo, el ingreso familiar puede causar resultados de exámenes o que el fumar cause cáncer de pulmón. Supuestamente, dichas afirmaciones son una generalización sobre casos particulares en donde los valores definidos de estas variables tienen una relación más específica entre ellas. Pero la manera que debemos llenarlas no es del todo obvio. De todos modos, será conveniente para nuestros propósitos tomar una noción genérica de lo que es causa, así como la entendemos por el momento. Al final del trabajo seré capaz de explicarlo.

salud, y salud también cause felicidad? –entonces deberíamos cambiarlos por versiones rezagadas en el tiempo de estas variables, como con salud_{t1}, salud_{t2}, salud_{t3}, ….

Inferir causas a partir de correlaciones depende de dos tipos de principios –los llamaré los "principios puentes" (*bridge principles*) de aquí en adelante. Por un lado, tenemos el par de principios que permiten el paso *de* correlaciones *a* causas, y el otro par que permiten el paso *de ausencia* de correlaciones *a ausencia* de causas. (El primer par comúnmente se introducen juntos como la "Condición Causal Markov" (*Causal Markov Condition*) y el segundo juntos como la "Condición de Fidelidad" (*Faithfulness Condition*). Pero será más aclaratorio desglosarlos como a continuación.)

Partamos con el par de principios de correlación–a–causa. El primero y el más simple es lo que denominaré el *Principio de Enlazamiento* (*Linkage Principle*).

(1) Si dos variables están correlacionadas, entonces deben estar causalmente relacionadas.

A esto podemos agregar el *Principio de Enlazamiento Condicional* (*Conditional Linkage Principle)*:

> (2) Si dos variables correlacionadas permanecen condicionalmente relacionadas después de controlar por otras variables {X}, entonces deben (*must*) estar causalmente relacionados por uno o más caminos que no pasen por {X}.

Estos dos principios especifican que las correlaciones siempre indican una relación causal: variables correlacionadas o deben (*must*) estar relacionadas como causa y efecto o deben (*must*) compartir una causa común. Además, las correlaciones que persisten aun después de controlarlas por otras variables indican un vínculo causal que evitan esas variables de control[6].

[6] La Condición Causal Markov dice: en cualquier estructura acíclica dirigida de relaciones causales, cualquier variable será probabilísticamente independiente de cualquier otra variable (aparte de sus propios descendientes causales) condicional a sus causas padres (*cf*. Spirtes *et al*. 1993 54). Una "estructura de relaciones causales" debería ser tal que incluya las relaciones causales entre cualquier set de variables seleccionadas de la realidad. La Condición Causal Markov es solo plausible si se entiende que requiere de una estructura tal que en ella ninguna causa común de las variables incluidas sea omitida (por razones elaboradas en la próxima sección). Así

Ahora la conversa con los principios de no–correlación–a–no–causa:

El *Principio de Des-enlazamiento* (*Unlinkage Principle)* dice:

(3) Si dos variables no están correlacionadas, entonces no están causalmente relacionadas.

Y un *Principio de Des–enlazamiento Condicional* (*Conditional Unlinkage Principle)* adicional dice:

(4) Si dos variables correlacionadas son bloqueadas por otras variables {X}, entonces no están causalmente relacionadas por ninguna cadena de variables que no contenga ninguna de {X}.

Estos dos principios ahora nos dicen que las variables que *no* están correlacionadas *no* están causalmente relacionadas: no pueden causarse entre ellas ni tienen una causa común. Más aun, dos variables que dejen de estar correlacionadas cuando controlamos por otras variables no pueden estar relacionadas de ninguna manera que eluda esas variables de control[7].

Estos principios juntos son suficientes para fijar el orden causal entre variables que muestren un set de correlaciones suficientemente abundante.

Por supuesto, ellos no fijan el orden causal entre cualquier set de variables correlacionadas. Regresando a nuestro ejemplo original de escuelas (S) –resultados (E)– ingreso familiar (P), por ejemplo, el par de correlaciones entre todas las tres variables, más

entendida, y suponiendo que no hay más requisitos sobre estructuras causales más allá de estas (pero véase la nota al pie 12), el Principio de Enlazamiento (2) se sigue porque cualquier par de variables causalmente desvinculadas puede serlo por no tener antecesores en una estructura causal, y por ende no correlacionadas, mientras que el Principio de Enlazamiento Condicional (3) se sigue porque, en ausencia de cualquier vínculo entre dos variables que no involucren {X}, controlar por {X} bloquearía la correlación.

[7] La Condición de Fidelidad puede formularse como: *No hay más* independencias no–condicionales y condicionales que las requeridas por la Condición Causal Markov (*cf*. Spirtes *et al.* 1993 56).

el bloqueo de la correlación S–E por P, es en sí consistente, no solo con la posibilidad sugerida anteriormente, donde P causaba ambos S y E, como en el Diagrama 1, sino también con:

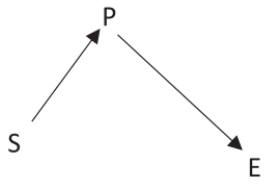


DIAGRAMA 2

y

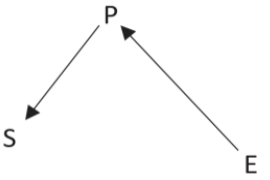


DIAGRAMA 3

Aun así, esta indeterminación se resolvería si nos proveen con otra variable A que estuviese correlacionada solamente con S y otra B solamente correlacionada con E. Aquí la única estructura causal consistente con los principios puentes sería:

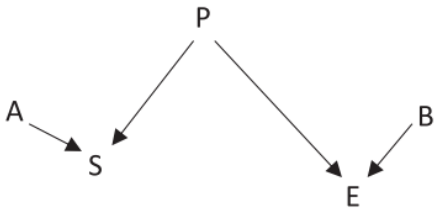


DIAGRAMA 4

Esto ilustra un resultado demostrado en su total generalidad. Cuando las correlaciones entre algunos sets de variables no permiten a los principios puentes arreglar sus relaciones

causales únicas, siempre habrá correlaciones posibles tales que involucran variables posibles que bastarán para arreglarlos (Teorema 4.6, Spirtes *et al*. 1993 94).

Permítanme a este punto hacer la observación que los principios puentes fijan el orden causal que, cuando lo hacen, no recurren a información adicional acerca del orden temporal de las variables relevantes. Pero al mismo tiempo podemos esperar que, cuando efectivamente arreglan el orden causal, las variables identificadas como causas siempre antecederán en la realidad a sus efectos en el tiempo. Si esto es así, ello se debería (*must*) a que el orden temporal de las variables se encuentra implícito en las correlaciones empíricas mostradas por sets de variables causalmente relacionadas. Este arreglo de correlaciones es en sí distribuidas asimétricamente en el tiempo. Esto es un buen augurio para el proyecto que busca entender cómo la asimetría temporal de la causalidad puede emerger en un mundo regido por dinámicas fundamentales temporalmente asimétricas.

Por supuesto, los investigadores científicos no siempre infieren sus conclusiones causales sólo de correlaciones. Ellos en la práctica, de manera estándar, acotarán las posibilidades causales y simplificarán la labor inferencial ayudándose con conocimiento causal previo, cortesía del sentido común o el ordenamiento temporal de las variables. Así, por ejemplo, en nuestro ejemplo inicial, ellos sensatamente darán por hecho que los resultados E temporalmente posteriores no pueden ser causa del tipo de colegio S anterior o del ingreso familiar anterior. Sin embargo, como hemos visto, este tipo de ayuda del sentido común o del ordenamiento temporal no es de ningún modo esencial.

Los filósofos algunas veces enfatizan cómo un set de correlaciones particulares puede dejar una estructura causal indeterminada aun cuando tengamos estas leyes de puentes, así, como en las correlaciones S–P–E originales de nuestro ejemplo, mientras que los investigadores empíricos de manera estándar invocan conocimiento causal anterior para resolver esta indeterminación[8]. Estos puntos son ciertamente veraces, pero ello significa

[8] Y así, el artículo *Stanford Encyclopedia of Philosophy* de Christopher Hitchcock sobre "Modelos Causales" (2020) tiene una sección ("4.4 La identificabilidad de estructuras causales") acerca de la manera en que las correlaciones más los principios puentes pueden sub–determinar (*underdetermine*) una estructura causal, pero omite mencionar que dichas indeterminaciones son siempre en principio solucionables por más correlaciones posibles.

permitirles esconder el hecho matemático que en tales casos sets ricos de correlaciones posibles siempre bastarán para arreglar el orden causal por su cuenta. (El que la realidad siempre provea dichos sets ricos de correlaciones es una cuestión adicional, dependiente de los hechos empíricos más que evidencia matemática. Regresaremos a este problema en varios puntos más abajo.)

4. Suficiencia causal

Los puntos establecidos hasta ahora pueden sugerir que la idea reductiva considera que no hay nada más acerca de las relaciones causales que patrones de correlaciones a partir de los cuales se pueden inferir vía los principios puentes. En efecto, esto sería visto como tomar los principios puentes como verdades necesarias que codifican la manera en que las relaciones causales están implícitas en estructuras correlacionales.

Exploraré más esta idea en la próxima sección. Pero primero debemos (*must*) dirigirnos a un problema inmediato. He mostrado que los principios puentes pueden determinar un orden causal dadas las correlaciones *entre un set determinado de variables*. Pero esto deja abierto a que el orden causal así determinado pueda ser volcado si el set de variables se expandiera. Esta posibilidad claramente amenaza la idea de que las relaciones causales no son nada más que los patrones correlaciones que las implican. Después de todo, nuestro objetivo es analizar la naturaleza de relaciones causales *reales*¸ no de relaciones causales *aparentes relativos a* una selección arbitraria de variables.

Esta preocupación no es trivial. Suponga que, de la forma que describimos en la sección anterior, las correlaciones entre algunos {A, B, S, P, E} determina:

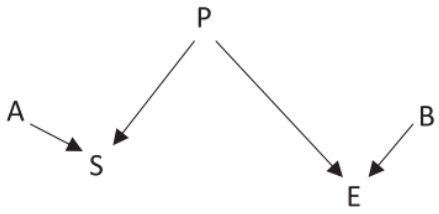


DIAGRAMA 4

A pesar de esta determinación única de un orden causal a partir de correlaciones, permanece perfectamente posible que en la realidad P no causa S, sino más bien ambos son efectos de otro G. (Imagine, no enteramente implausible, que el ingreso familiar P per se no tiene efecto sobre el tipo de colegio S, pero que ambos sean efectos del ingreso de los abuelos G.) En este caso, las correlaciones entre {A, B, S, P, E} permanecerían solo como observadas, pero la conclusión de los principios–puentes de que P causa S simplemente estaría equivocada, y la verdadera estructura causal sería:

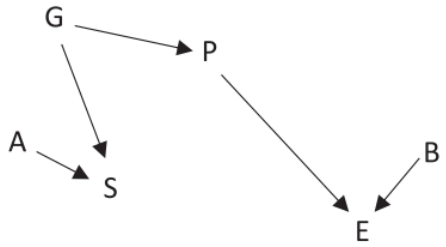


DIAGRAMA 5

Sin embargo, aunque se trata de un peligro real, es significativamente limitado. Para ver por qué, tenga en cuenta que la introducción de variables adicionales no alterará las correlaciones entre las variables del set de variables original. Por ejemplo, expandir el análisis incluyendo G no detendrá que P esté sistemáticamente correlacionado con S. A lo más, las variables extras bloquearán las correlaciones que no fueron bloqueadas en el set de variables original –como resultado, si ahora aplicamos los principios puentes al set de variables expandido, el nuevo bloqueo indicará que vínculos causales mostrados como directos en el set original son, de hecho, solo vínculos causales indirectos.

Ahora, vínculos causales indirectos son de dos tipos –o una variable causa a la otra por medio de un intermediario, o dos variables tienen una causa común. En el primer tipo de caso, expandir nuestro set de variables no revertiría ninguna conclusión causal, ya que solo mostraría que algunos vínculos causales proceden por medio de intermediarios, como lo sería asumido en cualquier otro caso. Entonces es solo el segundo tipo de caso, donde la variable



extra resultaría ser una causa común de dos variables del set original, que el veredicto causal entregado por las correlaciones originales sería revertido.

Esto ahora muestra que no habrá reversión en los veredictos entregados por los principios puentes siempre y cuando tengamos un set de variables *suficientemente causales*, en el sentido de que es un set que no omite ninguna variable que resulta ser, en la expansión, causa común a variables incluidas en el set original. Ahora esto abre el camino al proyecto reduccionista de nuevo. Una sugerencia reduccionista revisada sería proponer que las relaciones causales no son más que los patrones de correlaciones que las implican, cortesía de los principios puentes, en cualquier set de variables *suficientemente causales*. (¿La necesidad de especificar suficiencia *causal* hacen esta sugerencia reductiva de la causalidad inadmisiblemente circular? Pero esta especificación puede ser refinada inmediatamente. Podemos decir simplemente que las relaciones causales no son más que patrones de correlaciones que las implican en set de variables cuyos veredictos no son revertidos por la inclusión de más variables.)

5. Teorías probabilísticas de la causalidad

Las teorías probabilísticas originales, propuestas a mediados del siglo XX por Reichenbach (1956), Good (1961–63) y Suppes (1970), fueron todas versiones sobre este tema:

> (5) Un X anterior causa un Y posterior si y solo si están positivamente correlacionados y esta correlación no es bloqueada por ningún Z aún más anterior.

Pero hay desventajas patentes en esta formulación. Para empezar, ella apela al orden temporal en su análisis del orden causal y por ende abandona la búsqueda de una explicación independiente acerca de por qué las relaciones causales son asimétricas en el tiempo. Adicionalmente, esta formulación es inadecuada para acomodar distintas estructuras causales complejas, así como cuando hay dos causas comunes de dos variables efectos

correlacionadas, con ninguna causa capaz de bloquear completamente la correlación entre los efectos.

La reglamentación de los principios puentes en la tradición de las redes bayesianas permite teorías probabilísticas de la causalidad evitar estas dos dificultades. Como hemos visto, los principios puentes son capaces de determinar el orden causal entre un set complejo de variables correlacionadas, y son capaces de hacerlo sin asumir información adicional acerca del ordenamiento temporal de esas variables. Esto entonces abre el camino para teorías reduccionistas del tipo sugerido más arriba, según el cual no hay nada más acerca de las relaciones causales que el hecho que sean patrones de correlaciones a partir de los cuales son inferenciables vía los principios puentes. (Ver, por ejemplo, Spohn 2001, Glymour 2004, Schurz y Gebharter 2016 y Papineau 1992, 2001.)

¿Se puede transformar esta reducción implícita a un análisis explícito de la causalidad? La mayoría de los escritores citados no lo intentan, pero la teoría ofrecida por Daniel Hausman en su *Causal Asymmetries* (1998) puede adaptarse para estos propósitos. El mismo Hausman no propone una definición explícita de la causalidad en términos de correlaciones dado las "fallas de fidelidad" a las cuales me dirigiré en la próxima sección, pero si dejamos de lado este problema por un momento, podemos adaptar su análisis y decir que:

> (6) X causa Y si y solo si X está correlacionado con Y y todo lo correlacionado con X está correlacionado con Y y algo correlacionado con Y no está correlacionado con X.

La idea básica detrás de esta reducción es que los efectos en los pares causa–efecto correlacionados se distinguen de las causas al tener fuentes de variación probabilísticamente independientes, y los efectos conjuntos correlacionados por causas comunes se distinguen de los pares causa–efecto al tener *ambas* fuentes de variación independientes.

Si hacemos el supuesto de que los efectos siempre tienen dichas fuentes independientes de variación, entonces la afirmación reduccionista (6) se sigue de los

principios puentes (1)–(4). La necesidad de añadir este supuesto de fuentes independientes de variación a los principios puentes es un reflejo del argumento, articulada en la sección anterior, de que, aunque no todo set de correlaciones en sí mismos bastan para determinar el orden causal con los principios puentes, siempre habrá una expansión posible de set de correlaciones que satisfaga para ello. Así como antes, es una pregunta empírica de si la realidad siempre proveerá dicha variación independiente, no se trata de algo que se pueda establecer con un análisis metafísico. Volveremos a este tema en la sección final.

6. Fallas de fidelidad

Desafortunadamente, no podemos descansar con esta reducción probabilística de la causalidad. Se enfoca en los síntomas superficiales de la causalidad más que en su naturaleza subyacente.

Una manera de ver esto es dar cuenta de que las afirmaciones causales analizadas por esta reducción nos dejarán sin respuestas a varias preguntas acerca de casos–particulares de causalidad. Suponga, como no cabe duda es el caso, de que los principios puentes en conjunto con correlaciones reales empíricas establecen que *fumar causa cáncer pulmonar*. Ahora suponga que Joe Bloggs fuma y contrae cáncer pulmonar. ¿Fue su fumar lo que causó su cáncer pulmonar? Depende. Aun cuando sea verdad que "fumar causa cáncer pulmonar" en el sentido inferido por los principios puentes y las correlaciones, la composición genética de Joe pudo haberlo prevenido de los daños ocasionados por los cigarrillos y su cáncer pulmonar pudo haber sido adquirido por exposición al asbesto.

Esto muestra de que la causalidad debe (*must*) tener más estructura de lo que se captura con el tipo de afirmaciones causales analizados por la reducción probabilística que proponen. Yo propondré una versión de esta extra–estructura en lo que sigue.

Asociado a este punto están las dudas acerca del estatus de los principios puentes mismos. La reducción probabilística sostiene que son necesidades cuyas verdades caen fuera

de la naturaleza de la causalidad. Pero no es obvio que los principios puentes sean todos verdaderos, por no decir que sean necesariamente verdaderos.

Todos los principios puentes han sido cuestionados en la literatura. En realidad, es mi posición que las objeciones a la Condición Causal Markov están equivocados, y que la verdad de esta condición cae, en efecto, fuera de la naturaleza subyacente de la causalidad (como justificaré en la sección 9). Pero la Condición de Fidelidad tiene un estatus mucho menos seguro. Excepciones reales pueden ser escasas, por razones que prontamente explicaremos, pero aun cuando sea generalmente verdadero, no está metafísicamente garantizado.

Permítanme brevemente indicar por qué veo las objeciones a la Condición Causal Markov como fuera de lugar. Sus dos corolarios, los principios de enlazamiento y enlazamiento condicional, han sido cuestionados en la literatura.

El contraejemplo estándar al Principio de Enlazamiento son las correlaciones de series de tiempo que apuntan a ningún vínculo causal, como los valores emparejados de los precios del pan en Londres y los niveles de agua en Venecia a lo largo de los años. Como lo han señalado un rango de autores, sin embargo, el Principio de Enlazamiento puede estar calificado para excluir correlaciones con este tipo de construcción serie–temporal no estandarizada (Sober 2001, Hoover 2003, Zhang y Spirtes 2014).

Después están los contraejemplos putativos contra el Principio de Enlazamiento Condicional. Estos son los casos de correlaciones en los cuales supuestamente fallan ser bloqueados cuando intermediarios causales son controlados. Como ejemplos reconocidos tenemos las bolas de billar de Wesley Salmon (1984) y la fábrica contaminante de Nancy Cartwright (2002). Aquí la respuesta estandarizada es que los casos omiten una especificación completa de los intermediarios y que las correlaciones desaparecerían si esto fuese rectificado.

Un contraejemplo diferente a los principios de Enlazamiento y Enlazamiento Condicional involucra correlaciones cuánticas no–locales como aquellas entre mediciones sobre partículas enredadas aparentemente separadas espacialmente (de aquí en adelante denominadas como correlaciones “EPR” de Einstein, Podolsky y Rosen 1935). Pospondré discusiones de dicha correlación cuántica hasta la sección 13.

Ahora con respecto a la Condición de Fidelidad. Los casos problemáticos aquí involucran una causa que influye sobre un efecto por medio de dos caminos distintos, uno produciendo el efecto y el otro previniéndolo, cancelándose ambas influencias, y así dejándonos con correlación cero entre la causa y el efecto. El ejemplo clásico, gracias a Hesslow (1976), involucra pastillas anticonceptivas B ejerciendo una influencia positiva sobre la formación de trombosis T, pero al mismo tiempo funcionando como prevención de T al prevenir embarazos P que en sí opera como una causa positiva de trombosis. Si estos dos caminos de influencia precisamente se cancelan entre sí, entonces B y T terminarán no correlacionados, la trombosis siendo igual de común entre los que toman las pastillas anticonceptivas como los que no la toman. (Esto sería un contraejemplo al Principio de Des–Enlazamiento simple. Pero contraejemplos similares al Des–enlazamiento Condicional pueden ser fácilmente construidos –por ejemplo, con solo imaginar que algún C es una causa común de ambos B y T.)

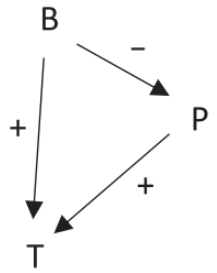


DIAGRAMA 6

Casos como estos serían claras violaciones a la Condición de Fidelidad. B y T no están correlacionados, aun cuando estén causalmente relacionados. Si aplicamos los principios puentes al caso, concluiríamos que los no correlacionados B y T son causas independientes de embarazos P, ya que ambos están correlacionados con él –que hipotéticamente no es la estructura causal real.

Ahora dichas "fallas de fidelidad" son claramente poco probables, dada la manera en que dependen de una anulación de influencias exacta. A pesar de todo, esto provee poco

consuelo a los que defienden una reducción probabilística de la causalidad. Ya que ello requiere que la Condición de Fidelidad sea una consecuencia metafísicamente necesaria de la naturaleza de la causalidad. Y casos como los de Hesslow, por improbables que sean, no parecen ser metafísicamente imposibles. Ciertamente no hay nada acerca de la naturaleza de la causalidad que impida que dos caminos causales se anulen exactamente y nos quedemos con una asociación nula entre causa y efecto. Concluyo que necesitamos investigarlo más profundamente para poder entender la relación entre los principios puentes y la naturaleza subyacente de la causalidad. (Antes de seguir, es valioso observar que, mientras fallas de fidelidad exactas puedan ser altamente improbables, y por ende solo de importancia significativa para la filosofía, fallas de fidelidad *aproximadas* son suficientemente comunes en el mundo real, y por ende se trata de una preocupación práctica para los científicos no–experimentales que necesitan empezar sus investigaciones usando muestras finitas de datos para la estimación de correlaciones.)

7. Ecuaciones estructurales

Para llegar al fondo de la relación entre causalidad y correlación, debemos cambiar de enfoque, a saber, hacia la tradición de "ecuaciones estructurales" que jugaron un rol central en la econometría y sociometría a mitades del siglo pasado. Para volver a nuestro ejemplo previo, esta tradición habría lidiado con la covariación de escuelas (S), resultados de exámenes (E), e ingreso familiar (P) postulando un set de ecuaciones lineales como este:[9]

$$P = e_p \tag{7.1}$$

$$S = aP + e_s \tag{7.2}$$

$$E = bP + cS + e_E \tag{7.3}$$

[9] Asumamos ahora que nuestras variables, incluyendo tipo de escuela S, puede ser medida en una escala cuantitativa, por ejemplo, por nivel de financiamiento escolar. También simplificaré asumiendo que todas las variables son medidas a partir de sus promedios. Recuerde que, como explicado en la nota al pie 1, mis "ecuaciones" son relaciones ley–símiles entre cantidades del mundo, no representaciones simbólicas o abstractas, en línea con mi uso de "variable" y "estructura acíclica dirigida".

En este tipo de set de ecuaciones, los e–términos que aparecen solo a los lados derechos son llamados "variables exógenas" y representan influencias adicionales más allá de los que se incluyen explícitamente en el estudio. Las otras variables al lado derecho de cada ecuación son lo que se llaman "variables independientes", y la variable a la izquierda su "variable dependiente".

Un set de ecuaciones es *recursivo* si puede ordenarse tal que ningún término aparezca al lado derecho como una variable independiente excepto que haya aparecido en una ecuación anterior en la forma de variable dependiente. En este caso, el set de ecuaciones tendrá una estructura acíclica dirigida. En nuestro ejemplo, este sería:

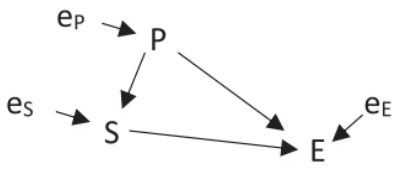


DIAGRAMA 7

Los coeficientes regresores a, b, c aplicadas a las variables independientes miden el grado en que varía la variable dependiente en respuesta de cambios en esas variables independientes. Ellos capturan cuánto, si del todo, la variable dependiente se "mueve" cuando una variable independiente dada se "mueve" y las otras variables independientes se mantienen constantes.

En nuestro ejemplo, suponemos que los resultados de los exámenes E no covaría en lo absoluto con escolaridad S una vez que mantenemos constante el ingreso familiar P. Entonces el coeficiente regresor c será cero, y las ecuaciones tendrán una estructura más simple:

$$P = e_p \tag{8.1}$$

$$S = aP + e_s \tag{8.2}$$

$$E = bP + e_E \tag{8.3}$$

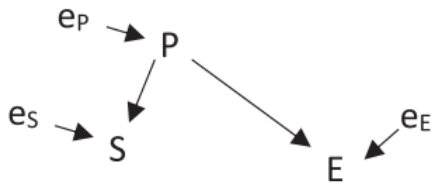


DIAGRAMA 8

He empezado a representar los sets de ecuaciones como (7) y (8) como estructuras acíclicas dirigidas –EADs. Pero observe que este es un tipo diferente de EADs que los considerados anteriormente. Mientras las EADs anteriores representan estructuras *causales*, estas nuevas EADs simplemente representan el orden en que las variables aparecen en la estructura de ecuaciones como en (7) y (8).

Es normal y natural, sin embargo, interpretar estas nuevas estructuras ecuacionales de manera causal, y asumir que una variable es la causa de otra si es que es un ancestro de ella en la estructura de ecuaciones –esto es, tomar nuestra nueva ecuación–EADs también como un EADs–causal.

De todos modos, no está claro que nada dicho hasta ahora *justifique* esta interpretación. Después de todo, si las ecuaciones son solo *ecuaciones*, ¿que nos impide reordenar los términos de modo que las variables dependientes se vuelvan independientes y viceversa? Por ejemplo, ¿que nos impide rescribir las ecuaciones (8) de esta manera?

$$S = e *_S \tag{9.1}$$

$$P = \frac{1}{a}P + e *_P \tag{9.2}$$

$$E = bP + e_E \tag{9.3}$$

Esto después nos arrojaría una estructura de ecuaciones acíclicas dirigidas:

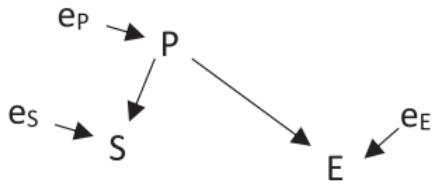


DIAGRAMA 9

Y entonces, si tuviéramos que interpretar esta estructura causalmente, S ahora se mostraría como la causa de P, y P la causa de E, y S no teniendo ninguna influencia causal directa sobre E excepto vía P.

8. Términos exógenos independientes

Aun así, un enfoque para abordar la causalidad en términos de ecuaciones estructurales tiene los recursos para enfrentar este desafío. La idea clave es que el ordenamiento de las variables en un set de ecuaciones puede capturar la estructura causal solo si *las variables exógenas son probabilísticamente independientes.* Este requisito promete decidir entre las hipótesis causales alternativas sugeridas por las ecuaciones (8) y (9). Si P causa ambos S y E, entonces los términos exógenos en la primera estructura serán independientes, pero no en las ecuaciones posteriores, mientras que si S causa P que causa E, entonces la reversa será verdadera.

Esta idea fue trivial para los econometristas y sociometristas a mitades del siglo pasado. En esta relación, observe cómo el requisito de independencia exógena se construye hacia el uso de ecuaciones estructurales como herramienta para predicciones y explicaciones. Considere una vez más las ecuaciones que muestran tipo de escuela S como una función de ingreso familiar P:

$$P = e_p \quad (7.1)$$

$$S = aP + e_s \quad (7.2)$$

Dado algún valor específico P_k para P, naturalmente, usaríamos estas ecuaciones para inferir que el financiamiento escolar que se espera es aP_k. Pero observe cómo esta inferencia depende de la premisa implícita que la variación extra en S es independiente del valor de P que tengamos. Es por esto por lo que podemos estimar S en base a lo que se sabe de P aun siendo bastantes ignorantes con respecto al valor de e_S.

Observe cómo este tipo de inferencia no funciona al revés. Considere, en vez de (7.1–7.2), las ecuaciones reordenadas:

$$S = e *_S \tag{9.1}$$

$$P = \frac{1}{a}P + e *_P \tag{9.2}$$

Si e_S fuese independiente de P en el original (7.1–7.2), entonces $e *_P$ no será independiente de S en (9.1–9.2) –ya que el reordenamiento implica que $e *_P = -e_S/a$– y entonces ahora no podemos inferir que $\frac{1}{a}S$ será el valor promedio de P dado algún valor de S. La manera en que P varía con respecto a $\frac{1}{a}S$ será distinta para los distintos valores de S, y dependerá de cómo P está distribuido. (Por ejemplo, si la mediana de P está por debajo del promedio, como esperaríamos lo es para ingreso familiar, entonces el valor esperado de P para S positivo será generalmente menos que $\frac{1}{a}S$).

Desde mi punto de vista, la independencia probabilística de términos exógenos en sistemas recursivos de ecuaciones estructurales tiene la clave para la dirección causal. Este tipo de independencia significa que los valores de las variables dependientes se deben a influencias que pueden ser factorizadas dentro de fuentes independientes. De este modo, la independencia probabilística de los términos exógenos los muestra causalmente desvinculados, mientras que la dependencia de otras variables sobre influencias factorizables muestra sus estatus en tanto efectos.

Hasta ahora he ilustrado la idea en un caso máximamente simple con solo dos variables no–exógenas. Pero la idea de que una estructura causal requiere de términos exógenos independientes se puede llevar a casos más complejos. Para ilustrar, imaginémonos, contraria al supuesto hasta ahora, que los colegios S ejercen después de todo una influencia extra sobre resultados de exámenes E, en adición a cualquier influencia directa del ingreso familiar P. Las ecuaciones relevantes serían la (7) anterior:

$$P = e_p \tag{7.1}$$

$$S = aP + e_s \tag{7.2}$$

$$E = bP + cS + e_E \tag{7.3}$$

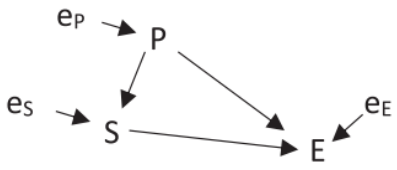


DIAGRAMA 7

Si la secuencia de términos exógenos es independiente, entonces los valores de P están fijos por un set de factores e_p, los valores de S están fijos por P más otro set de factores e_s probabilísticamente independientes, manifestando la manera en que S es un efecto de P y e_s –y finalmente los valores de E son fijados por los valores de P y S (que están entre ellos ahora correlacionados) y por otro set de factores e_E que son probabilísticamente independientes de ambos P y S. Así, esta última independencia muestra E como un efecto de todos P, S y e_E.

La idea subyacente, entonces, es que toda variable dependiente estará asociada a una variable exógena que es independiente de las otras variables de las que depende. Esto refleja el supuesto, propuesto por el análisis anterior (6) derivado del trabajo de Daniel Hausman, que los efectos siempre tendrán una fuente de variación que será independiente de sus otras causas. Pero ahora hemos construido este supuesto dentro de un marco más estructurado

haciéndolo mejor equiparado para lidiar con fallas de fidelidad y con casos–particulares de causalidad.

He empleado el análisis de regresión lineal para ilustrar la idea de que una estructura causal puede depender de términos exógenos independientes. Pero la idea felizmente puede ser generalizada a otras estructuras de ecuaciones determinadas. No necesitamos restringirnos a ecuaciones lineales o variables con valores reales.

Suponga que tenemos un set de variables $X_1, \ldots X_n$ y términos exógenos, $E_1, \ldots E_n$, posiblemente con valores que pueden ser dicotómicas, o determinables, y también cuantitativas con valores de alguna manera; y suponga que tenemos un set de ecuaciones determinísticas recursivas sobre estas variables de la forma

$$X_i = F(X_1, \ldots X_{i-1}, E_i) \qquad (10)$$

Entonces digo que, en general, será un requisito para estas ecuaciones que capturan la estructura causal el que sus términos exógenos sean probabilísticamente independientes.

Por lo tanto, ahora propongo el siguiente requisito sobre estructuras causales:

> (11) X causa Y si y solo si es un ancestro de Y en una estructura de ecuaciones determinísticas recursivas con términos exógenos independientes.

En esta sección, he propuesto que todas las variables dentro de una estructura causal estarán relacionadas por ecuaciones determinísticas. La mecánica cuántica nos da razón para dudar si esto es verdad. En la sección 13 modificaré mi análisis de tal modo que acomode la indeterminación cuántica en estructurales causales. De momento será útil continuar con el supuesto de determinación.

9. Los principios puentes recuperados



La relación propuesta entre causalidad y ecuaciones estructurales arrojan una nueva luz sobre los principios puentes que subyacen a las inferencias de correlaciones a causalidad. En vez de interpretar las correlaciones como proveedoras de la sustancia de la causalidad, como lo es en las teorías causales probabilísticas, ahora podemos verlas como si brindaran evidencia indirecta sobre la manera en que las variables se presentan en sistemas de ecuaciones estructurales causalmente adecuadas. Por este motivo, cuando usamos los principios puentes para inferir a partir de correlaciones que X causa Y, estamos de hecho infiriendo que X es un ancestro de Y en un sistema de ecuaciones estructurales causalmente adecuadas.

Algo crucial en esta relación es el teorema matemático que denominaré el "*Resultado Determinación–Independiente–Markov*" (*Determinism–Independence–Markov Result*). Suponga como antes que tenemos un sistema de variables dependientes $X_1, \ldots X_n$, con variables exógenas probabilísticamente independientes $E_1, \ldots E_n$, y ecuaciones determinísticas recursivas sobre estas variables de la forma $X_i = F(X_1, \ldots X_{i-1}, E_i)$. Entonces el sistema mostrará esta propiedad Markov:

> (12) Cualquier variable será probabilísticamente independiente de todas las otras variables (excepto con sus descendientes) condicional a sus ancestros (donde "ancestros" y "descendientes" significan interrelaciones en el EAD de la ecuación relevante). (Pearl 2000, Teorema 1.4.1).

Esta conclusión es suficientemente obvia. Cualesquiera dos variables dependientes que deben sus valores a sets disjuntos de variables exógenas heredarán su independencia de la independencia de esas variables exógenas. Planteándolo inversamente, dos variables dependientes estarán correlacionadas solo si una desciende de la otra o tienen un ancestro común en las ecuaciones. Por otra parte, si una variable desciende de otra, o comparte un ancestro común con ella, entonces cualquier correlación entre ellas desaparecerá si fijamos sus ancestros, ya que cualquier variación residual en las dos variables derivará nuevamente de sets disjuntos de variables exógenas independientes.

Observe que tal como está el Resultado Determinación–Independiente–Markov no dice nada acerca de *causas* como tales. Es una directa afirmación matemática acerca de la distribución probabilística conjunta impuesta sobre todas las variables en un sistema de ecuaciones determinísticas siguiendo el requisito de que todos los términos exógenos sean independientes. Aun así, cuando combinamos este teorema con el requisito (11), que la causalidad implica ecuaciones recursivas con independencias exógenas, entonces el teorema sí implica la Condición Causal Markov –cualquier estructura *causal* satisface la propiedad Markov– y con ello el Principio de Enlazamiento –las variables correlacionadas en una estructura causal deben estar causalmente relacionadas –y el Principio de Enlazamiento Condicional –si las variables correlacionadas en una estructura causal permanecen correlacionadas cuando controlamos con otra variable, entonces deben (*must*) estar relacionadas por medio de una ruta que no incluye esa variable.

Entonces la condición sobre causalidad (11) propuesta en la sección anterior puede explicar el uso de los Principios de Enlazamiento y Enlazamiento Condicional para inferir conclusiones causales a partir de premisas correlacionales. Dicho esto, es destacable que este análisis no *postula* únicamente que las estructuras causales cumplirán estos principios, como en el caso de las teorías probabilísticas de la causalidad que hemos considerado anteriormente. Mas bien *deriva* esto de la relación propuesta entre causalidad y sistemas de ecuaciones recursivas con variables exógenas independientes.

También vale la pena tomar en cuenta que la Condición de Fidelidad *no* se sigue de la condición (11). Así es como debería ser. Como vimos anteriormente, es altamente implausible suponer que la Condición de Fidelidad estaba inserta en la naturaleza metafísica de la causalidad. Es verdad, podemos generalmente esperar variables que están relacionadas en un sistema de ecuaciones con independencias exógenas estén correlacionadas. Los enlaces ecuacionales *plus* la independencia del trasfondo generalmente llevará a que las variables co–varíen. No obstante, en ciertos casos especiales, una anulación especifica de coeficientes significará que variables enlazadas en el sistema de ecuaciones mostrarán ninguna correlación alguna.

Recuerde el ejemplo de Hesslow donde las pastillas anticonceptivas afectaban trombosis directamente pero también por medio de la prevención de embarazos que ellos mismos conducen a trombosis. En el marco ecuaciones–estructurales, esta configuración puede estar representada por las siguientes ecuaciones:

$$B = e_B \qquad (13.1)$$

$$P = aB + e_P \qquad (13.2)$$

$$T = bB + cP + e_T \qquad (13.3)$$

Ahora en este caso, y en efecto en todos los casos que tengan esta estructura de ecuaciones, no habrá correlación entre B y T si los coeficientes se cancelan exactamente y $a + bc = 0$.

Sin embargo, desde la perspectiva que he adoptado, este tipo de caso ya no es un problema. Ahora estoy asumiendo que las estructuras causales dependen de sistemas de ecuaciones con independencia exógena. Y el ejemplo de Hesslow no plantea un desafío a este supuesto. Las ecuaciones de arriba representan la manera en que B es un antecesor causal de T vía dos caminos separados. El que los coeficientes conspiren para detener que esta relación se muestre en una correlación, como normalmente ocurre, no hace nada para socavar la afirmación que B es doblemente un ancestro causal de T. Solo muestra que la Condición de Fidelidad es confiable solamente como una regla general, no como una verdad necesaria.

Por lo tanto, la Condición de Fidelidad cae en su lugar correspondiente, como algo en que investigadores empíricos pueden generalmente confiar, pero está en principio abierto a excepciones. No hay nada en la naturaleza de la causalidad que garantice que independencias probabilísticas no puedan surgir por una anulación entre parámetros. Se trataría de una casualidad anormal, pero no está inserta en la naturaleza de la causalidad. A diferencia de la Condición Causal Markov que nos lleva de correlaciones a relaciones causales, la Condición conversa de Fidelidad que dice que las relaciones causales se muestran como correlaciones se debe tomar solo como regla general.

10. Una reducción de la causalidad

En las dos últimas secciones, he discutido que las variables causalmente conectadas están relacionadas por un sistema de ecuaciones determinísticas con variables exógenas probabilísticamente independientes, y he utilizado esto para clarificar el estatus de los Principios de Enlazamiento y Des–enlazamiento.

¿Pero acaso este vínculo funciona al revés? Si la covariación de algunas variables puede ser capturada por ecuaciones determinísticas recursivas con variables exógenas probabilísticamente independientes, ¿esto implica acaso que el ordenamiento causal de esas variables debe (*must*) reflejarse en este orden ecuacional?

Si esto fuese el caso, entonces podemos sostener el siguiente análisis reductivo de la causalidad:

> (14) X causa Y *si* y solo si es un ancestro de Y en una estructura recursiva de ecuaciones determinísticas con términos exógenos independientes.

Sin embargo, esta simple reducción no funciona. Hay sistemas de ecuaciones recursivas con independencia exógena que no reflejan una estructura causal. Si hemos de desarrollar una reducción explícita de causalidad, necesitaremos tomar en cuenta estos casos y mostrar cómo los dejamos de lado. En esta sección, indicaré brevemente cómo esto se puede llevar a cabo.

Fallas de Fidelidad dan paso a un caso específico en donde las ecuaciones con independencia exógena no tienen contraparte en una estructura causal. Considere el ejemplo de Hesslow una vez más. La anulación involucrada significa que terminaremos con pastillas anticonceptivas B y trombosis P siendo probabilísticamente independientes. Entonces, adicionalmente, a la ecuación (13) que representa la verdadera estructura causal, también tendremos este sistema de ecuaciones con independencia exógena:

$$B = e_B \qquad (15.1)$$

$$T = e *_T \qquad (15.2)$$

Y esto desacredita la propuesta de reducción de la causalidad (14), ya que implicaría que B y T deben estar causalmente desvinculados, que por hipótesis es falsa.

También encontramos violaciones de (14) con ciertas distribuciones de probabilidad conjuntas que involucran sets de variables limitados. Por ejemplo, si algún X e Y correlacionado tiene una distribución normal bivariada, entonces la regresión de Y sobre X nos arrojará una ecuación donde Y es una función de X y un término exógeno independiente. Pero esto también ocurriría si la regresión es X sobre Y. Pero solo uno de estos dos corresponde a una estructura causal. El mismo argumento es aplicable a sets más grandes de variables mutuamente correlacionadas en distribuciones normales multivariadas.

Sin embargo, hay una manera de excluir casos indeseados y así sostener una versión de la reducción explícita de la causalidad (14) propuesta arriba. La clave es que, en todos los casos indeseados, el requisito de independencia exógena será violada si buscamos *expandir* el set de ecuaciones para acomodar otras variables correlacionadas.

Considere qué ocurre en el ejemplo de Hesslow si tratamos expandir las ecuaciones (15) para incluir una variable de embarazo P (que, recuerden, está correlacionado tanto con B como con T). Si dejamos fijo la independencia probabilística de B y T, entonces este sistema de ecuaciones con independencia exógena transversalmente tomaría la forma:

$$B = e_B \tag{15.1}$$

$$T = e *_T \tag{15.2}$$

$$P = fB + gT + e *_P \tag{16}$$

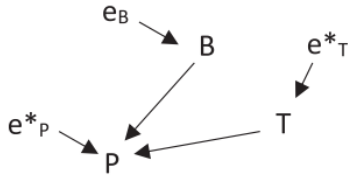


DIAGRAMA 10



Pero el problema ahora es que este set de ecuaciones acrecentado no tendrá transversalmente términos exógenos independientes. En particular, el término e_{*T} no será independiente de e_{*P}, dado que en realidad T depende causalmente de P. (El término e_{*T} necesitará en efecto compensar por cómo P de hecho varía en maneras que son independiente de T).

Digamos que un sistema S de ecuaciones con independencia exógena es *expandible* si, para variables adicionales correlacionas con las de S, hay un sistema de ecuaciones más grande que cubre esas variables adicionales que también satisfacen independencia exógena y que contiene a S como un subsistema.

Las ecuaciones (15) que muestran pastillas anticonceptivas B y trombosis P como independientes no son tan expandibles, ya que cualquier set de ecuaciones más grande que se integra (15) y que también cubre embarazos P violará el requisito de independencia exógena.

Volveré ahora a las variables mutuamente correlacionadas en distribuciones normales multivariadas. En estos casos también podemos descartar las ecuaciones causalmente confusas sobre la base de que no son expandibles. Note que aquí podemos observar convenientemente el exceso de oferta de ecuaciones con independencia exógena en distribuciones normales multivariadas como un corolario de la manera en que los principios puentes algunas veces fallan en determinar un orden causal único a partir de un set limitado de correlaciones. Anteriormente, en la sección 3, apunté que, dado este grado de indeterminación, un set más amplio de correlaciones posibles siempre bastaría para fijar un orden causal único para las variables en cuestión. Si ahora asumimos que siempre existirán más correlaciones cuando tenemos variables mutuamente correlacionadas en distribuciones normales multivariadas, podemos inferir que solo uno de los sets de ecuaciones originales a partir de las variables correlacionadas originales será expandible, a saber, cuyo orden ecuacional es capaz de reflejar el orden causal fijado por un set de correlaciones más amplio. (Si otro entre los del set original de ecuaciones fuese expandible, entonces por el Resultado Determinación–Independiente–Markov (12), las ecuaciones así expandidas arrojarían correlaciones que requerirían de los principios puentes para fijar un orden causal coincidente,

contraria a la hipótesis de que un set más amplio de correlaciones reales más los principios puentes no fijan ese orden causal).

En línea con estos ejemplos, déjenme hipotetizar que los requisitos de expansibilidad siempre serán violados por sistema de ecuaciones recursivas con independencia exógena que no reflejen orden causal. Si esto es cierto, y los sistemas de ecuaciones indeseados siempre pueden ser descartados de esta manera, entonces estamos abiertos a la siguiente reducción explícita de causalidad:

> (17) X causa Y si y solo si es un ancestro de Y en una estructura recursiva *expandible* de ecuaciones determinísticas con términos exógenos independientes.

En esta formulación, una estructura de causas y efectos no es nada más ni nada menos que una estructura de variables en un sistema expandible de ecuaciones determinísticas con términos exógenos independientes. En efecto, este análisis de causalidad sugerido combina una teoría *regularista* de *covariación* causal con una explicación *estadística* acerca de la *dirección* causal. Empezamos con un set de ecuaciones determinísticas. Ellos especifican cómo ciertas variables covarían determinísticamente de una manera parecida a una ley (*lawlike*)[10]. Pero esta covariación en sí carece de dirección. La covariación especificada por las ecuaciones sería la misma si reordenamos las ecuaciones cambiando de lado las variables. La dirección causal se añade a la covariación mediante el requisito de que los términos exógenos sean probabilísticamente independientes entre sí.

11. Causalidad del caso–particular

El análisis reduccionista de la causalidad propuesto ahora promete abordar mejor la causalidad del caso–particular. (¿El fumar de Joe Blogg fue lo que realmente le causó contraer cáncer?)

[10] No tengo posición acerca de la naturaleza de las conexiones determinísticas ley–símiles (*lawlike deterministic connections*) en este trabajo. Todo lo que digo es consistente con todas las teorías estándares acerca de necesidades nomológicas.

Naturalmente, una primera idea es que ahora podemos decir que algún hecho particular C_a es una causa real de E_a si las ecuaciones recursivas que relacionan C y E implican que, en circunstancias reales, E_a no hubiera ocurrido sin C_a. Sin embargo, debemos entonces atender a la cuestión, similar al intento de David Lewis en un análisis contrafáctico de la causalidad real, de que hay casos de causalidad real sin dependencia contrafáctica, debido a la prevención, *trumping*, entre otros.

Afortunadamente, podemos apelar aquí a la gran variedad de trabajos recientes que usan "modelos causales" para dirigirse a este problema (Hitchcock 2020). Esos modelos causales postulan relaciones directas, usualmente representadas con flechas, entre valores reales y posibles de variables para cada situación particular. La bibliografía existente trata de formular recetas que nos permitan deducir de los modelos qué acontecimientos provocaron realmente un resultado determinado o de qué dependieron contrafácticamente.

El análisis de este trabajo complementa esta literatura. Aun cuando se han hecho grandes progresos en la manera que los modelos causales pueden ayudar a analizar causalidad real y contrafácticos, todavía es poco claro a qué características del mundo real responden los modelos. En particular, no hay explicación acordada acerca de lo que representan las flechas en el modelo (Beebee y Menzies 2020). En gran medida, estas relaciones de dependencia causal asimétrica simplemente se toman como dadas. Este trabajo ofrece una manera de llenar esta laguna. Yo sugiero suponer que hay una flecha entre dos variables en un modelo causal en caso de que una sea antecesor de la otra en un sistema expandible de ecuaciones determinísticas con independencia probabilística exógena.

12. "C causa E"

A este punto, será aclaratorio regresar brevemente a la pregunta acerca del significado de afirmaciones causales genéricas de la forma "C causa E" ("fumar causa cáncer", "pastillas anticonceptivas causa trombosis", …). El análisis hasta ahora sostiene que las afirmaciones en esta forma deberían ser leídas como si dijesen que C es un ancestro de E en un sistema

recursivo de ecuaciones estructurales. Y he mostrado cómo podemos inferir dichas inferencias, fiablemente sino infaliblemente, de correlaciones usando los principios puentes.

Podemos razonablemente cuestionarnos por qué nos deberían interesar afirmaciones de este tipo, dado que generalmente no nos aclaran acerca de dependencias caso–particulares. Como fue observado anteriormente, saber que fumar causa cáncer no resolverá si el cáncer de Joe Blogg fue realmente causado por su fumar, o si incluso ello dependía contrafácticamente del otro. Para saber acerca de estas cosas necesitaríamos saber acerca de *todos* los ancestros–ecuacionales del cáncer y acerca de qué valores tenían en el caso de Joe Blogg, y que solo saber que "fumar causa cáncer" probablemente nos dejará en la oscuridad acerca de esto.

En realidad, nos interesan las afirmaciones como "fumar causa cáncer" por una razón un poco distinta. Aun cuando nos dicen poco acerca de relaciones causales caso–particulares, son *guías de acción* altamente informativos. Es relevante aquí que la afirmación genérica "C causa E" generalmente viene con números adjuntos. Ellos indican *qué tanto más probable* C más que no–C lleva a E. Y esto, por supuesto, es lo que necesitamos saber al momento de decidir si hacer C para alcanzar E.

Este problema merece ser analizado más profundamente de lo que proveo en este trabajo, pero en primera instancia podemos entender que afirmaciones causales cuantitativas genéricas muestran, en forma de promedios ponderados en contextos consistentes con la información del agente acerca de su situación, qué tan probable es que haciendo C se realizará una condición suficiente para E y no para no–E. Visto de esta manera, afirmaciones causales cuantitativas genéricas pueden informar a los agentes cuánto tienen que hacer de C si quieren E.

Esto ahora arroja más luz sobre el significado de afirmaciones causales genéricas. Estoy actualmente comprometido en leer "C causa E" como si ello dijera que C es un ancestro de E en un sistema de ecuaciones causales genéricas. Pero note que no todos estos casos serán tal que C en promedio hace una diferencia probabilística *positiva* en E. Podría ser un ancestro y aun así hacer una diferencia probabilística negativa sobre E, o en efecto hacer *nula* diferencia probabilística, como en las fallas de fidelidad anteriormente descritas.

Entonces ahora está el problema acerca de la consonancia de mi análisis con el uso cotidiano. No es obvio que cotidianamente decimos que "C causa E" cuando C no tiene influencia neta sobre E, como ocurría en fallas de fidelidad, y más aún parecería ciertamente confuso decir "C causa E" cuando C disminuye la probabilidad de E. A pesar de esto, no propongo pausarme en estos puntos terminológicos. He identificado la relación crucial entre ascendencia en ecuaciones con independencia exógena, y he mostrado cómo esta relación puede evidenciarse como confiable pero no infaliblemente por patrones correlacionales. He indicado cómo esta relación podría ayudarnos a comprender una serie de relaciones causales adicionales, incluida la causalidad real, dependencia contrafactual y la existencia de una diferencia causal positiva, nula o negativa en la media ponderada de un tipo de contexto. El análisis de todas estas relaciones causales en el uso cotidiano es una tarea para otro momento.

13. Indeterminismo mecánico cuántico

La reducción de la causalidad que he propuesto hasta ahora asume que los efectos siempre están *determinados* por factores antecedentes –valores de las variables dependientes X_i son funciones determinísticas $F(X_1, \ldots X_{i-1}, E_i)$ de las variables independientes $X_1, \ldots X_{i-1}$, y las variables exógenas E_i. A primera vista, esto parecería inconsistente con la naturaleza indeterminada del mundo revelada por la mecánica cuántica.[11]

Pero no nos apresuremos. Observe que mi reducción no implica que todo está determinado, solo que los *efectos* lo están. Observe también que no requiere que, en *todo momento* anterior a un efecto, los hechos obtienen tal que el efecto ocurra, solo que todos los efectos sean determinados por hechos que se obtienen *en el momento* de su realización.

[11] Es un punto de contingencia si la mecánica cuántica es, a la larga, indeterminística. Teorías de colapsos lo sostienen, pero el Everett–ismo (*Everettianism*) o Bohm–ismo (*Bohmianism*) lo niegan. De todos modos, podemos ignorar este problema, ya que ambos Everett-ismo y Bohm–ismo todavía necesitan dar cuenta del *aparente* indeterminismo que ocurre cuando superposiciones cuánticas interactúan con sistemas macroscópicos. Consistente con esto, entenderé el indeterminismo cuántico como lo que cubre todo lo que pasa en dichas interacciones.

Esto permite que muchos de los hechos que determinan un efecto puedan ellos mismos ser resultados de procesos cuánticos azarosos. Las múltiples influencias que contribuyen a variables exógenas todavía pueden ser los resultados de procesos cuánticos azarosos, más aún, los valores de esas variables exógenas pueden volverse determinados solamente un poco antes del tiempo del efecto relevante. Eso estaría perfectamente en línea con la idea de que los valores de las variables dependientes siempre son funciones determinísticas de variables exógenas probabilísticamente independientes.

En consecuencia, mi análisis determinístico deja espacio para indeterminismo *fuera* de relaciones causales. Pero esto no responde completamente a nuestra preocupación. ¿Qué impide que el indeterminismo entre a las estructuras causales? Suponga que creo una bomba que explotará si una sustancia radioactiva se deteriora por cierta cantidad en un cierto intervalo. Si la bomba explota, entonces mi acción habría causado la explosión. Pero no todo evento en la cadena causal que empieza con mi acción y termina con la explosión habría sido determinado en el tiempo que ocurrió. En particular, la deteriorización radioactiva relevante habría sido una cuestión puramente azarosa.

Podemos esperar que muchas estructuras causales comparten esta forma. Tome el clásico ejemplo de fumar y cáncer pulmonar de nuevo. Tal vez la ruta causal de fumar a cáncer procede vía el azaroso quiebre de ciertos vínculos en ciertas moléculas. De nuevo, esto implica que uno de los pasos en la cadena causal entre fumar y cáncer no habría sido determinado al momento que ocurrió.

Como primer intento, casos como estos suscitan ecuaciones estructurales con una forma distinta. En vez de ecuaciones como:

$$\mathrm{E} = \mathrm{F}(\mathrm{C}, \mathrm{e}_{\mathrm{E}}) \qquad (18)$$

Necesitaremos

$$\text{Chance}(\text{E}) = \text{F}(\text{C}, \text{e}_{\text{Ch}(\text{E})}) \quad (19)$$

Si el evento E es indeterminado hasta el tiempo de su realización, entonces las variables que aparecen a la derecha de la ecuación (19), incluyendo todas las influencias agrupadas en la variable exógena $e_{Ch(E)}$, fallarán en determinar un valor definido para E. En cambio, solo arreglarán el que E tiene cierta posibilidad de realización.

Este cambio en la forma ecuacional es significativamente importante para el argumento de este trabajo. Recuerde el crucial Resultado Determinación–Independiente–Markov (12) anterior que implicaba que las variables involucradas en ecuaciones estructurales con independencia exógena cumplirán con la Condición Markov, y así particularmente el que variables correlacionadas serán condicionalmente no–correlacionadas si controlamos por intermediarios. Este resultado dependía no solo de la independencia probabilísticas de las variables exógenas, sino también del determinismo de las ecuaciones. En consecuencia, estructuras recursivas de ecuaciones, algunas de las cuales solo fijan casualidades de realización más que valores definidos de sus variables dependientes, como en (19), ya no están aseguradas por la independencia de sus variables exógenas para satisfacer la Condición Markov.

Una ilustración real de esta posibilidad abstracta es proveída por las llamadas correlaciones Einstein–Podolsky–Rosen ("EPR") (Einstein *et al*. 1935). En estos casos, un estado inicial, más factores de fondo adicionales incluyendo las configuraciones de los instrumentos de laboratorio, fijan las posibilidades para varias mediciones cuánticas hechas sobre dos alas de un experimento que involucra partículas especialmente separadas. La mecánica cuántica predice, y los experimentos lo confirman, que los resultados de estas mediciones estarán correlacionados de tal manera que no puede ser bloqueado por ninguna característica del estado antecesor inicial, aun cuando los factores de trasfondo relevantes en la medición de ambos sean probabilísticamente independientes.

Podemos representar esta configuración por medio del par de ecuaciones:

$$\text{Chance}(\text{E}_1) = \text{F}(\text{C}, \text{e}_{\text{Ch}(\text{E1})}) \quad (20)$$

$$\text{Chance}(E_2) = F(C, e_{Ch(E2)}) \quad (21)$$

Y ahora el punto relevante es que el no–determinismo de estas ecuaciones *deja espacio* para que los otros resultados puedan coordinarse en esta libertad, por así decirlo, en virtud de su no–determinación. Cuando tenemos dos ecuaciones que *determinan* dos resultados E_1 y E_2 como funciones de una causa común C y dos variables exógenas independientes e_{E1} y e_{E2}, entonces la independencia de los dos últimos términos *obliga* la independencia condicional de E_1 y E_2 dado C, como en el Resultado Determinación–Independiente–Markov anterior. Pero cuando los únicos resultados arreglados por las ecuaciones son *las posibilidades de realización* de E_1 y E_2, entonces hay espacio para evadir esta independencia condicional. Y las correlaciones EPR muestran que, una vez que este espacio esté disponible, la naturaleza algunas veces hace uso él.

Aun así, vale la pena señalar que las correlaciones con esta naturaleza no–Markoviana son efectivamente desconocidas fuera de los laboratorios físicos. Requieren circunstancias experimentales cuidadosamente arregladas para mostrar las características principales de las correlaciones EPR. Yo considero que esto se debe al hecho que, en ausencia de dichos arreglos cuidadosos experimentales, las partes de sistemas enredados separados que podrían mostrar correlaciones tipo–EPR rápidamente interactuarían con distintos sistemas macroscópicos que no están diseñados específicamente para ampliar los valores de las variables enredadas en juego. Dado esto, cualquier evento macroscópico espacialmente separado que está influenciado por diferentes partes del sistema enredado cuántico variará independientemente, una vez que dejemos fijos las fuentes de origen comunes de esos sistemas cuánticos.

Y esto entonces significa, para propósitos prácticos, cualquier ecuación estructural con variables dependientes macroscópicas en donde eventos cuánticos azarosos juegan un papel puede ser representada como determinística después de todo. Por ahora podemos efectivamente reescribir las ecuaciones de la forma:

$$\text{Chance}(E) = F(C, e_{Ch(E)}) \quad (19)$$

Como

$$E = F(C, e_{Ch(E)}, e_E) \quad (22)$$

donde la e_E final es una especie de "variable *dummy*" que representa la manera en que la posibilidad de E se resuelve a sí misma hacia su realización. Siempre y cuando se traten de casos, a diferencia de la configuración cuidadosa del EPR arreglado, donde distintas variables azarosas se resolverán macroscópicamente a sí mismas independientemente, que podamos asumir que estas variables *dummy* de posibilidad–de–realización en distintas ecuaciones son probabilísticamente independientes entre sí.

Podemos convenientemente describir estas ecuaciones tales como (22) como "pseudodeterminísticas." Las dependencias que aparentan ser probabilísticas solo porque omiten la totalidad de factores determinantes son frecuentemente denominadas "pseudo–*in*deterministas". Pero en contraste, mientras que ecuaciones como (22) tienen la apariencia de determinar la variable efecto E, esto oculta la manera en que los términos e_E al lado derecho son una expresión del hecho que nada determina E hasta que ocurre.

De todos modos, mientras que estas variables *dummy* de posibilidad–de–realización en un sistema de ecuaciones deterministas sean probabilísticamente independientes, entonces las ecuaciones funcionarán de la misma manera que si fuese un sistema de ecuaciones deterministas con independencia exógena, resultando en que podemos sostener la misma relación entre causas y correlaciones como antes. La Condición Causal Markov con sus correlativos Principios de Enlazamiento serán una consecuencia deductiva del análisis, mientras que para la Condición de Fidelidad y sus correlativos Principios de Des–enlazamiento se espera que se mantendrán excepto en casos especiales de fallas de fidelidad.

Ahora si propongo el análisis de la causalidad ajustada para acomodar la participación de los eventos azarosos en las estructuras causales:



(23) X causa Y si y solo si es un ancestro de Y en una estructura recursiva expandible de ecuaciones determinísticas *o pseudodeterminísticas* con términos exógenos independientes[12].

Una consecuencia de este análisis ajustado es que las relaciones EPR no califican como causales. Las ecuaciones que gobiernan los resultados EPR no son pseudodeterminísticos. Si tratamos de poner estas ecuaciones en la forma pseudodeterminística (22), las variables exógenas "dummy" que representan la manifestación indeterminada de los resultados sobre las dos alas no serían probabilísticamente independientes.

Negar el estatus causal de las relaciones EPR parece razonable hasta cierto punto. Aun cuando dos resultados espacialmente separados estén conectados por una correlación no–bloqueada, hay una buena razón por la cual negar que una causa a la otra. Después de todo, la relación entre dos alas es simétrica, y además no hay posibilidad de controlar el resultado de un ala manipulando la otra. En cuanto a la producción de resultados espacialmente separados según su fuente de origen común, hay nuevamente una buena razón para no considerarla como la producción de efectos conjuntos distintos por una causa común. Después de todo, su covariación no puede ser bloqueada por valores de la fuente de origen, como normalmente ocurre con efectos conjuntos de una causa. Dado esto, nos hará bien considerar los resultados coordinados como juntos siendo un efecto único resultando de una fuente de origen común más que dos efectos distintos con fuentes de variaciones independientes.

Si seguimos esta línea, llegamos a que las correlaciones EPR son contraejemplos a los Principios de Enlazamiento. Estos Principios dicen que una correlación siempre significa una relación causal, y una correlación condicional significa una relación causal que no pasa por la condición. Pero las correlaciones EPR, que permanecen aún después de condicionar

[12] Todos mis puntos en las secciones 11 y 12 acerca de causalidad real, dependencia contrafáctica, y la significancia de afirmaciones causales genéricas para acciones racionales, suponen determinismo. La admisión de causas indeterminísticas significa que estos análisis requieren ser reexaminados. Eso tendrá que ser un proyecto para otro momento. Mi esperanza es que el requisito de pseudo–indeterminación significará que mi análisis previo puede ser ampliado sin mayores problemas.

con la fuente de origen, no indican una relación causal directa entre dos resultados, ni tampoco una relación causal indirecta que resulta de una causa común.

Ahora bien, como antes, esta violación a las Condiciones de Enlazamiento no es un problema para los prácticos investigadores no–experimentales. Como he observado, podemos estar confiados en que no nos encontraremos con ninguna correlación EPR observable fuera del laboratorio. Así, los investigadores prácticos pueden continuar asumiendo las Condiciones de Enlazamiento en las inferencias de causas a partir de correlaciones.

Si bien lo anterior, uno podría cuestionarse dónde las correlaciones EPR colocan mi afirmación de que mi análisis propuesto de la causalidad tiene la Condición Causal Markov y de esto las Condiciones de Enlazamiento como consecuencia deductiva. Si mi análisis efectivamente implica que la Condición Causal Markov y con ella las Condiciones de Enlazamiento, y las correlaciones EPR muestran que las Condiciones de Enlazamiento no son generalmente ciertas, entonces esto juega en contra del análisis que propongo.

Un punto crucial aquí, sin embargo, es que la Condición Causal Markov dice específicamente que las variables en cualquier *estructura causal* van a satisfacer la Condición Markov, no que cualquier variable lo hará –y en mi análisis desarrollado, las estructuras causales son específicamente estructuras recursivas expandibles de ecuaciones determinísticas o pseudodeterminísticas con independencia exógena. Así, las correlaciones EPR no están cubiertas por este resultado, dado que, como hemos visto, las ecuaciones que gobiernan los resultados de las dos alas en la configuración EPR no pueden ponerse en la forma de ecuaciones pseudodeterminísticas con variables exógenas probabilísticamente independientes.

No obstante, esto ahora significa que mis Principios originales Condicionales y No–condicionales de Enlazamiento (1) y (2) estaban formulados en términos demasiado generales. Tal como formule los principios inicialmente, ellos especificaban que implicaciones causales se siguen de *cualquier* correlación entre variables. Podemos ver que esto era demasiado ambicioso. Las correlaciones EPR nos muestran que las implicaciones causales relevantes solo están garantizadas si estamos lidiando con variables que están

gobernadas por ecuaciones determinísticas o pseudodeterminísticas con variables exógenas independientes. Esta cualificación a los Principios de Enlazamiento puede no tener importancia práctica, dado que ninguna correlación tipo–EPR se presentan frente investigadores no–experimentales, pero es necesario si queremos mantener recta la lógica[13].

14. La Asimetría Temporal de la Causalidad

Uno de los objetivos de este trabajo era ofrecer una explicación a la asimetría temporal de la causalidad. Dada que esta asimetría no tiene contraparte en la dinámica fundamental del mundo físico, nos gustaría ser capaces de entender cómo emerge.

El análisis que he desarrollado me pone en una posición para ofrecer dicha explicación. Desde mi teoría, las estructuras causales son sistemas recursivos expandibles con ecuaciones determinísticas o pseudodeterminísticas en donde cada variable desciende de una manera particular de un set de variables exógenas independientes. En la realidad, este ordenamiento causal se alinea con el ordenamiento temporal, en el sentido de que cualquier variable que sea causalmente previa a otra, según mi análisis, siempre, en efecto, la precede temporalmente. Las variables al lado derecho de las ecuaciones estructurales con independencia exógena expandibles siempre serán, de hecho, temporalmente anteriores a sus variables dependientes.

Hasta ahora esto no hace más que reafirmar la asimetría temporal de la causalidad. Podría haber ofrecido un análisis de la causalidad en términos distintos, pero hacerlo sería seguir presentando como datum el que las causas así analizadas nunca se seguirán de sus efectos. Lo que nos gustaría, sin embargo, es una explicación adicional de por qué esto debe ser así.

[13] ¿No que argumenté previamente en la nota al pie 5 que la Condición Causal de Markov implicaba el Principio original de Enlazamiento (1) y (2) en su completa generalidad? Pero hasta ese punto, asumíamos que nada era requerido de las estructuras causales más allá de incluir todas las causas comunes de las variables incluidas, y dado esto, los Principios descalificados de Enlazamiento efectivamente se seguían de la Condición Causal Markov. Pero ahora que restringimos estructuras causales a sistemas de ecuaciones expandibles con independencia exógena, la Condición Causal Markov, y por ende los Principios de Enlazamiento, ya no son aplicables a correlaciones cuánticas EPR.

Los puntos hechos en la sección anterior sugieren que podemos apelar a procesos cuánticos para enfrentar este desafío. Es natural suponer que los términos exógenos en ecuaciones estructurales expandibles son el resultado de superposiciones cuánticas que se auto–resuelven en resultados determinados cuando interactúan con sistemas macroscópicos. Dado esto, podemos atribuir su independencia probabilística a la desconexión típica de los procesos que dan paso a "colapsos" cuánticos. Si dejamos de lado las mediciones cuidadosamente coordinadas de los experimentos tipo–EPR, entonces los colapsos cuánticos generalmente ocurrirán en interacciones con sistemas macroscópicos no relacionados, y podemos interpretar a partir de esto que cualquier "colapso" que ellos inciten demostrarán independencia probabilística.

Mientras esto ofrece una versión de mecánica cuántica de la independencia probabilística de las variables exógenas, ella no nos lleva todavía a la asimetría temporal de la causalidad. Queremos explicar por qué las variables exógenas en ecuaciones estructurales siempre son *temporalmente anteriores* a las variables que dependen de ellas. Viéndolas como resultados de "colapsos cuánticos" puede dar cuenta de la independencia probabilística entre ellas. Pero no es inmediatamente obvio por qué esto debe implicar que siempre deben (*must*) preceder temporalmente a las variables adicionales que dependen de ellas causalmente.

Nos es relevante, no obstante, que los "colapsos" cuánticos aparentes mismos ocurran asimétricamente en el tiempo. La superposición viene primero, y es después seguida por el estado colapsado. Diferentes interpretaciones de la mecánica cuántica ofrecen diferentes explicaciones acerca de la mecánica de "colapsos" de estados cuánticos. De todos modos, es una limitante para todas estas explicaciones que tengan que respetar la manera en que estos colapsos manifestados ocurren asimétricamente en el tiempo, con los resultados determinados siempre ocurriendo después de la superposición cuántica que las preceden. Hay más que decir acerca de esto, pero por ahora, esta asimetría de colapsos aparentes cuánticos promete una explicación acerca de la manera en que las variables exógenas en ecuaciones estructurales siempre preceden temporalmente a sus variables dependientes.

Al principio de este trabajo, mencioné al programa lewisiano como una que explicaba la asimetría de la causalidad en términos de "sobre–determinación asimétrica". Esta asimetría

consiste en el hecho de que cualquier tiempo contendrá muchos rezagos independientes de eventos pasados, pero escasamente de eventos futuros. Esto es un fenómeno suficientemente real, pero a mi parecer, no es previo a la asimetría de la causalidad. Como lo veo, la "sobre–determinación asimétrica" se deriva de la naturaleza asimétrica de la causalidad, no al revés.

Para ver por qué, note cómo mi explicación implica que los efectos conjuntos de cualquier causa estarán generalmente correlacionados entre sí. Dos variables, ambas correlacionadas con un ancestro común en un sistema de ecuaciones determinísticas o pseudodeterminísticas con independencia exógena, serán probabilísticamente dependientes, dejando de lado casos improbables de fallas de fidelidad. En contraste, nada en mi explicación implica que dos variables que comparten un descendiente estarán correlacionadas. Esto significa que los efectos conjuntos de cualquier causa tenderán a ocurrir en conjunto, de una manera que las causas conjuntas no lo harían. Cualquier causa dada tenderá entonces a ser seguida por una pluralidad de eventos diferentes, cada una según lo que se indique probabilísticamente. Por contraste, cualquier efecto estará típicamente correlacionado solo con un precursor identificable. Esto nos permite dar cuenta de la "sobredeterminación asimétrica" como respuesta a la manera en que la causalidad misma tiene una orientación asimétrica en el tiempo[14].

15. Conclusión

He argumentado que la estructura causal del mundo surge de cómo ciertas variables son gobernadas por estructuras causales determinísticas o pseudodeterminísticas con independencia exógena. Este análisis nos permite entender un número de aspectos de la causalidad, incluyendo nuestra habilidad de inferir causas de correlaciones, las bases de causalidad real y dependencia contrafáctica, y la asimetría temporal de la causalidad.

Tal vez debería dejar en claro que este enfoque está concebido como un análisis a posteriori acerca de la *naturaleza* de la causalidad, no como un análisis conceptual de

[14] Loewer (2007) no busca explicar, en términos de "hipótesis pasadas", por qué tenemos "registros" del pasado pero no del futuro. Pero esta teoría falla en explicar por qué tenemos *muchos* de estos registros separados, que es lo que él asume cuando explica la dirección de la causalidad en términos de sobredeterminación asimétrica.

cualquier tipo acerca del *concepto* de causalidad. No he buscado derivar mi análisis de manera a priori a partir de la manera en que intuitivamente pensamos acerca de la causalidad, sino más bien, la he ofrecido como la mejor explicación para un rango de hechos a posteriori acerca de la causalidad, más centralmente acerca de la manera en que la causalidad característicamente se muestra en patrones correlacionales.

Algunos se sentirán inclinados a objetar mi análisis al poder perfectamente concebir un evento siendo causa de otro sin la ayuda de variables exógenas que cumplan requisitos de independencia probabilística. Considere, por ejemplo, un mundo con nada más que en el que donde un balón perfectamente duro choca con otro y "causa" que se mueva (*cf*. Ehring 1987; Sosa y Tooley 1993, Introducción.) Mi respuesta es que podemos ser capaces de concebir dicho mundo, pero estaríamos concibiendo una imposibilidad metafísica (Papineau 1988). Dado que mi análisis a posteriori no apela al concepto de causalidad, me contento en permitir que puedan coherentemente aplicar ese concepto a situaciones imaginarias que fallan en satisfacer el análisis. Pero la descripción resultante, aunque conceptualmente consistente, será una contradicción metafísica. Describirá una configuración que viola la naturaleza a posteriori de la causalidad. En verdad, causalidad depende de sistemas de ecuaciones expandibles con independencia exógena, y estará ausente en cualquier mundo que carezca de dicha complejidad.

Entonces no es objeción a mi análisis el que podamos *concebir* causas sin variables exógenas independientes. Pero hay una preocupación asociada. Mi análisis requiere por lo menos que todas las relaciones causales en el mundo *real* estén insertas en ecuaciones expandibles con independencia exógena –y esto en sí puede parecer una afirmación implausible y demasiado fuerte. ¿Cómo puedo confiar en que cada uno de los efectos en el mundo tenga una pluralidad de causas donde una de ellas es probabilísticamente independiente del resto?

Tomo los puntos hechos en las dos últimas secciones para proveer una respuesta a esta interrogante. Ninguna característica observable en este mundo está aislada del impacto de procesos cuánticos azarosos. Esto no niega que algunas circunstancias anteriores hacen que otras posteriores se vuelvan considerablemente posibles y se acerquen casi lo suficiente

para determinarlas. En particular, nosotros los humanos frecuentemente hacemos grandes esfuerzos para arreglar las cosas para asegurar que un resultado específico se siga. Pero la determinación absoluta de cualquier evento por otro distanciado temporalmente es un ideal inalcanzable. En principio, eventos cuánticos inusuales siempre podrán interrumpir cualquier resultado. Las variables que representan la ausencia de estos eventos, en consecuencia, aparecerán entre las causas de cualquier resultado observable, y proveerán el requisito de independencia exógena, por las razones dadas en la sección anterior.

¿Y si unimos todas las influencias que contribuyen al resultado que estamos considerando en una gran causa determinante? Entonces no habrá una pluralidad de variables que influyan en el resultado, y por ende ninguna duda acerca de si una es probabilísticamente independiente de las otras (Hausman 1998, 215). Pero ese no es el punto. La tesis central de este trabajo no es que *todas* las maneras de agrupar las causas de un efecto la presentarán como una función de factores probabilísticamente independientes, sino más bien el que siempre haya *alguna* manera de agrupar sus causas, que posteriormente la constituiría como un efecto de esos factores. Desde mi punto de vista, la naturaleza cuántica subyacente de la realidad nos da todas las razones para aceptar esta tesis[15].

[15] Quiero agradecer a Thomas Blanchard, Julien Dutant, Toby Friend, Totte Harinen, Jenn McDonald, Davide Pigoli, Henry Taylor, y dos correctores anónimos por sus valiosos comentarios a las versiones más tempranas de este trabajo.

Bibliografía

Beebee, Helen y Peter Menzies. "Counterfactual Theories of Causation", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta, 2020.

Blalock, Humbert. *Causal Inferences in Nonexperimental Research*. New York: W.W. Norton, 1964.

Cartwright, Nancy. *Nature's Capacities and their Measurement*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Cartwright, Nancy. "Against Modularity, the Causal Markov Condition, and any Link between the Two: Comments on Hausman and Woodward", *British Journal for the Philosophy of Science* 53(2002): 411–53.

Ehring, Douglas. "Papineau on Causal Asymmetry", *British Journal for the Philosophy of Science* 38 (1987): 81–87.

Einstein, Albert, Boris Podolsky y Nathan Rosen. "Can Quantum–Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete?", *Physical Review* 47 (1935): 777–80.

Elga, Adam. "Statistical Mechanics and the Asymmetry of Counterfactual Dependence", *Philosophy of Science* 68 (2000): 313–24.

Good, I.J. "A Causal Calculus I–II," *British Journal for the Philosophy of Science* 11 (1961–62): 305–18; 12: 43–51.

Glymour, Clark. "Making Things Happen by James Woodward," *British Journal for the Philosophy of Science* 55 (2004): 779–90.

Hausman, Daniel. *Causal Asymmetries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hausman, Daniel y James Woodward. "Independence, Invariance and the Causal Markov Condition", *British Journal for the Philosophy of Science* 50 (1999): 521–83.

Hesslow, Germund. "Two Notes on the Probabilistic Approach to Causality," *Philosophy of Science* 43 (1976): 290–92.

Hitchcock, Christopher. "Causal Models", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* ed. Edward Zalta. 2020.

Hoover, Kevin. "Nonstationary Time Series, Cointegration, and the Principle of the Common Cause," *British Journal for Philosophy of Science* 54 (2003): 527–51.

Lewis, David. "Counterfactual Dependence and Time's Arrow," *Nous* 13 (1979): 455–76.

Loewer, Barry. "Counterfactuals and the Second Law". *Causation, Physics, and the Constitution of Reality: Russell's Republic Revisited*. eds. Huw Price y Richard Corry. New York: Oxford University Press, 2007. 293–26.

Papineau, David. "Response to Ehring's 'Papineau on Causal Asymmetry'", *British Journal for the Philosophy of Science* 4 (1988): 521–25.

Papineau, David. "Can We Reduce Causal Direction to Probabilities?", *Philosophy of Science Association*, 2 (1992): 238–52.

Papineau, David. "Metaphysics over Methodology: Why Infidelity Provides No Grounds to Divorce Causes from Probabilities", *Stochastic Causality* eds. Maria Carla Galavotti, Patrick Suppes y Domenico Constantini. Stanford: CSLI Publications, 2001. 15–38.

Pearl, Judea. *Causality: Models, Reasoning, and Inference*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Peters, Jonas, Dominik Janzing y Bernhard Schölkopf. *Elements of Causal Inference: Foundations and Learning Algorithms*. Cambridge MA.: MIT Press, 2017.

Reichenbach, Hans. *The Direction of Time*. Los Angeles: University of California Press, 1956.

Salmon, Wesley. *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Schurz, Gerhard y Alexander Gebharter. "Causality as a Theoretical Concept," *Synthese* 193 (2016): 1073–103.

Simon, Herbert. 1953. "Causal Ordering and Identifiability". *Studies in Econometric Method: Cowles Commission for Research in Economics,* eds. William Hood y Tjalling Koopmans, New York: Wiley, 1953. 49–74.

Sober, Elliott. "Venetian Sea Levels, British Bread Prices, and the Principle of the Common Cause," *British Journal of Philosophy of Science* 52 (2001): 331–46.



Sosa, Ernest y Michael Tooley. "Introduction". *Causation*, eds. Ernest Sosa y Michael Tooley. Oxford: Oxford University Press, 1993. 1–32.

Spirtes, Peter, Clark Glymour y Richard Scheines. *Causation, Prediction and Search*. New York: Springer, 1993.

Spohn, Wolfgang. "Bayesian Nets Are All There Is to Causal Dependence". *Stochastic Causality* eds. Maria Carla Galavotti, Patrick Suppes y Domenico Constantini. Stanford: CSLI Publications, 2001. 157–72.

Strevens, Michael. "Review of Woodward, Making Things Happen", *Philosophy and Phenomenological Research* 74 (2007): 233–49.

Strevens, Michael. "Comments on Woodward, Making Things Happen", *Philosophy and Phenomenological Research* 77 (2008): 171–92.

Suppes, Patrick. *A Probabilistic Theory of Causality*. Amsterdam: North–Holland Publishing Company, 1970.

Woodward, James. *Making Things Happen. A Theory of Causal Explanation*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2003.

Woodward, James. "Response to Strevens," *Philosophy and Phenomenological Research* 77 (2008): 193–212.

Zhang, Jiji y Peter Spirtes. "Choice of Units and the Causal Markov Condition". *Scientific Explanation and Methodology of Science* eds. Guichun Guo y Chuang Liu. Singapore: World Scientific, 2014. 240–51.