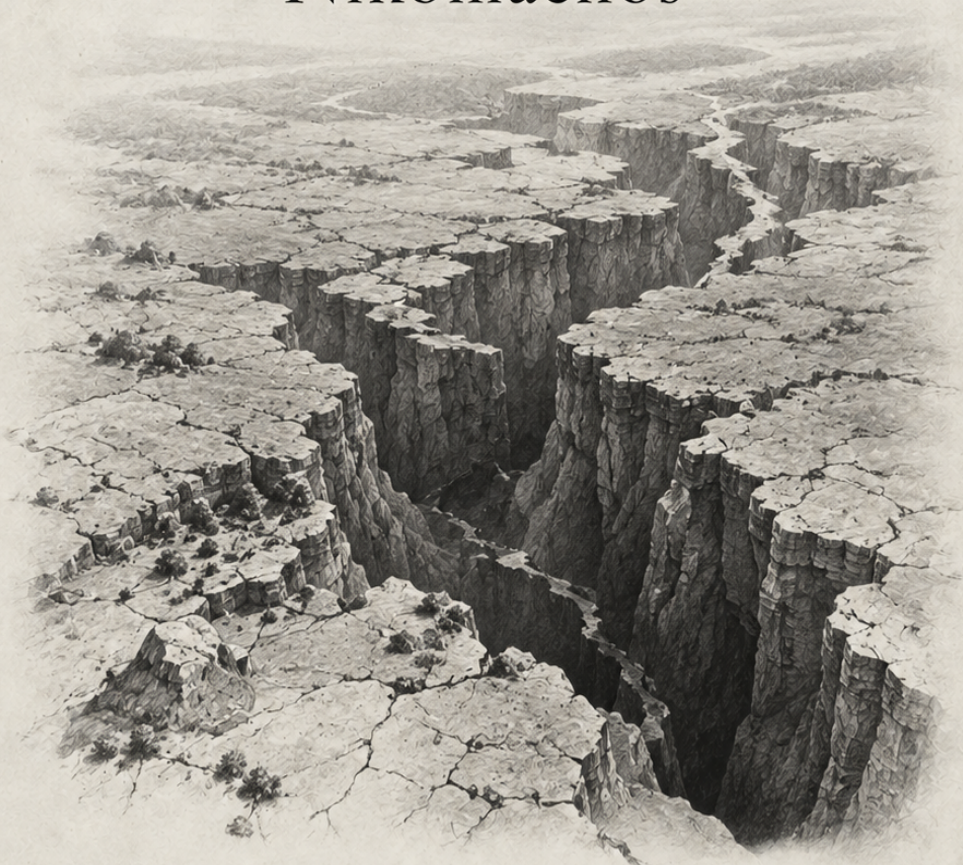




AFRODITA AREIA

Nikomachos



MIGUEL HILARIO OLVERA AGUILAR





CENTRO MULTIDISCIPLINARIO MERIADOCK

Formación y Asesoría A.C.

“La fuerza interior nos impulsa, un pequeño apoyo de los demás nos bendice”

AFRODITA AREIA

Nikomachos

Volumen VI

Miguel Hilario Olvera Aguilar

Colección: Reivindicación ontológica del ego

Centro Multidisciplinario Meriadock Formación y Asesoría A.C.

2026

Primera edición: 2026

DOI: [10.5281/zenodo.22931825](https://doi.org/10.5281/zenodo.22931825)

© Miguel Hilario Olvera Aguilar, 2026

© Centro Multidisciplinario Meriadock Formación y Asesoría A.C., 2026

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Afrodita Areia: Nikomachos © 2026 por Miguel Hilario Olvera Aguilar está bajo licencia [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



ÍNDICE

Prólogo · La pregunta antes del hombre	V
Capítulo 1 · Antes de la determinación	I
Capítulo 2 · El ser es en tanto está	16
Capítulo 3 · Lo que es es digno de ser lo que es	35
Capítulo 4 · La dignidad no compara	53
Capítulo 5 · Predicar sin agotar	70
Capítulo 6 · ¿Qué hay en la flecha?	89
Capítulo 7 · Conocer siendo	109
Capítulo 8 · La frontera de la razón	130
Capítulo 9 · El acto soy yo	149
Capítulo 10 · Criticar sin sentenciar el ser	167
Capítulo 11 · La ley no manda al tornado	185
Capítulo 12 · Responsabilidad sin juicio ontológico	203



Prólogo

La pregunta antes del hombre

«Cuando digo que el sol sale, ¿de qué estoy hablando? ¿Del sol, o de lo que el sol hace cuando comparece ante mí?» — Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §354

«El ser es; el no-ser no es.» — Parménides de Elea

I.

Hay una escena que la filosofía repite sin siempre advertirlo.

Un ser humano comete un acto que otros juzgan. El acto puede ser cualquiera — puede ser el más leve o el más grave que quepa imaginar, porque el problema que la escena exhibe no depende de la magnitud. Quienes juzgan emiten su veredicto sobre el acto. Y entonces, sin que nadie señale el momento exacto en que el tránsito ocurre, sin que nadie anuncie el cruce ni declare el instrumento que lo autoriza, el veredicto migra. Del acto al ser del agente. Del «hizo algo monstruoso» al «es un monstruo». Del «actuó como si no fuera humano» al «ya no es plenamente humano». Del «merece la mayor sanción» al «ha quedado fuera del dominio de quienes pueden recibir trato de lo que son».

La migración ocurre con la fluidez de lo que no necesita justificarse. No con violencia retórica — tampoco necesariamente con mala fe. Ocurre porque la predicación del acto y la predicación del ser del agente se sienten como el mismo movimiento en escalas distintas de la misma operación. Y en cierto sentido lo son: hay una conexión real entre el acto y el ser del agente, el Capítulo IX de este libro la examina con cuidado. Lo que esa conexión no produce — lo que ninguna predicación localizada, por verdadera que sea en

su propia escala, puede producir — es jurisdicción exhaustiva sobre el ser *qua ser* del agente.

La pregunta de este libro es qué ocurre en ese tránsito. No si el veredicto sobre el acto es justo o injusto — eso es trabajo de la ética y el derecho, que tienen sus propios instrumentos. Sino qué operación se realiza cuando la predicación del acto pretende decir algo sobre el ser del agente más allá de lo que la predicación del acto puede decir. *Qué* se pretende. *Qué* se produce. Y qué se pierde — para quien predica y para lo que predica — cuando la pretensión sobrepasa lo que los instrumentos disponibles pueden sostener.

II.

La pregunta suena técnica. No lo es.

O más bien: es técnica de la manera en que cualquier pregunta fundamental lo es cuando se la formula con precisión. Debajo de la formulación técnica hay una pregunta que cualquier persona que haya emitido un juicio sobre alguien — o que haya sido objeto de uno — reconocerá sin dificultad. Cuando decimos de alguien que es de cierto tipo, ¿estamos describiendo lo que hizo, o estamos describiendo lo que es? ¿Cuándo pasamos de lo primero a lo segundo? ¿*Qué* autoriza ese paso? ¿Y qué ocurre cuando el paso se da sin que esa autorización esté disponible?

El pensamiento filosófico tiene una historia larga con esa pregunta, aunque rara vez la haya formulado en esos términos. Aristóteles distinguió entre lo que algo es y lo que algo hace, entre la sustancia y sus accidentes, entre la forma esencial y las propiedades variables. Esa distinción intentaba precisamente capturar lo que permanece del ser a través del cambio y lo que varía sin que el ser cambie. Kant distinguió entre el fenómeno — el ser tal como comparece bajo las condiciones del conocimiento humano — y la cosa-en-sí — el ser tal como es con independencia de esas condiciones. Esa distinción intentaba fijar el límite de lo que el conocimiento puede alcanzar. Hume disolvió la sustancia en el flujo de las percepciones y preguntó qué queda cuando se retira el supuesto de que hay algo permanente detrás de lo que aparece.

Ninguno de esos movimientos resolvió la pregunta que este libro formula, aunque cada uno de ellos construyó instrumentos que este libro usa. Lo que ninguno de ellos articuló con la precisión que el problema requiere es la distinción entre la predicación que opera dentro de su escala y la predicación que pretende operar en el nivel del ser *qua ser* sin los instrumentos que ese nivel requeriría. Y esa distinción es la que hace visible el tránsito invisible de la escena con la que este prólogo comenzó.

III.

La pregunta tiene una dimensión que conviene declarar desde el principio, porque si no se la declara el libro puede leerse mal.

El libro no sostiene que no puede predicarse nada del ser humano. No sostiene que el juicio moral sea imposible, ni que la imputación jurídica sea ilegítima, ni que la crítica del agente deba suavizarse para respetar algún principio de indeterminación ontológica. Todo lo contrario: uno de los argumentos que el libro construye más cuidadosamente es que la responsabilidad puede sostenerse en toda su fuerza — causalmente, jurídicamente, moralmente — sin necesitar que la imputación se convierta en una sentencia sobre el ser del agente. La predicación puede ser severa. La crítica puede ser devastadora. La sanción puede ser proporcional a la gravedad del acto y aplicarse sin atenuación.

Lo que el libro examina es la operación adicional — la que no añade severidad sino pretensión: la que convierte la predicación verdadera en una declaración sobre el ser *qua ser* del predicado. Esa operación no refuerza la imputación. La socava. Porque la imputación necesita al agente dentro del dominio para poder recaer sobre él, y si el agente ha sido declarado fuera del dominio, el título de la coerción que pretende sancionarlo pierde el suelo sobre el cual estaba fundado.

Ese argumento es el que este libro tiene que construir desde sus fundamentos. Y para construirlo desde sus fundamentos es necesario comenzar muy lejos de la escena del juicio — tan lejos que al lector que espera el problema del juicio de la persona puede sorprenderle la distancia.



IV.

Este libro comienza antes del ser humano.

Esa decisión no es capricho metodológico. Es la condición de posibilidad de que el argumento tenga el alcance que necesita. Si se comienza por el ser humano — por el agente, por el sujeto que actúa, por la persona sobre la que recaen los juicios —, el ser queda reducido desde el inicio a la medida del observador humano. Las conclusiones sobre la dignidad, el límite de la predicación, la responsabilidad sin sentencia ontológica tendrán el alcance de una ética — serán principios sobre cómo tratar a los seres humanos, fundados en propiedades que los seres humanos tienen. Y cualquier ética fundada en propiedades que los seres humanos tienen puede ser cuestionada preguntando por qué esas propiedades producen esa dignidad, qué ocurre cuando las propiedades están ausentes o disminuidas, qué hacemos con los seres que las tienen en grado diferente.

El libro evita esa trampa comenzando antes del humano. Antes de la conciencia, antes de la racionalidad, antes de la capacidad de sufrir, antes de cualquier propiedad que solo algunos seres tengan. Comienza en el ser en tanto ser — y desde ahí construye hacia el caso humano como el caso más exigente, no como el punto de partida que habría distorsionado todo desde el principio.

Lo que comparece al final de ese recorrido no es una concesión humanitaria — no es la conclusión de que los humanos merecen consideración porque tienen tales o cuales propiedades. Es la consecuencia dura de premisas construidas mucho antes de que el humano aparezca: que lo que es es digno de ser lo que es, que ninguna predicación localizada obtiene jurisdicción exhaustiva sobre el ser *qua ser*, que la responsabilidad puede sostenerse en toda su fuerza sin convertirse en sentencia ontológica sobre el agente.

V.

¿Qué puede predicarse de aquello que es?

La pregunta parece simple. No lo es. Y el motivo por el que no lo es dice algo importante sobre el territorio que el libro recorrerá.

Predicar de algo es decir algo sobre ese algo desde una posición. La posición determina qué puede verse y qué no, qué instrumentos están disponibles y cuáles no, qué escala de observación se aplica. El astrónomo que predica de una estrella que tiene cierta temperatura la predica desde una escala que tiene instrumentos para medir la temperatura de las estrellas — y lo que esa predicación produce es verdadero y preciso dentro de esa escala. El historiador que predica de un personaje histórico que actuó de cierta manera predica desde una escala que tiene instrumentos para reconstruir trayectorias a partir de rastros — y lo que esa predicación produce es verdadero y revisable dentro de esa escala. El jurista que predica de un acusado que es culpable de un delito predica desde una escala que tiene instrumentos para determinar si los elementos del tipo se satisfacen — y lo que esa predicación produce es válido y apelable dentro de esa escala.

Pero hay algo que ninguna de esas predicaciones produce — no porque les falten instrumentos mejores, sino porque el objeto que pretenderían producir no está disponible para ningún observador que también sea: el conocimiento exhaustivo del ser *qua ser* del predicado. Lo que el astrónomo conoce de la estrella son sus propiedades bajo las condiciones de la observación astronómica. Lo que el historiador conoce del personaje son los rastros que dejó en el mundo. Lo que el jurista determina es si el acto satisface los elementos del tipo. Ninguno de ellos — ni su suma — produce la totalidad del ser de lo que observan.

Eso no es escepticismo. El libro defenderá con precisión que inaccesibilidad exhaustiva no equivale a inmensurabilidad — que no tener acceso al ser *qua ser* no impide predicar verdades reales y severas desde escalas declaradas. Lo que sí equivale a escepticismo, en el sentido técnico que el libro usará, es pretender que una predicación localizada ha producido exhaustividad. Ese es

el error — y ese error es el que la filosofía repite sin siempre advertirlo en la escena con la que este prólogo comenzó.

VI.

Hay una tensión que el libro tiene que nombrar antes de comenzar, porque si no se la nombra reaparece como objeción en el peor momento.

La tensión dice: todo esto suena razonable en abstracto, pero hay casos en que la predicación sobre el ser del agente parece moralmente necesaria. Hay agentes cuya crueldad fue tan sistemática, tan deliberada, tan estructuralmente orientada hacia la destrucción de otros, que limitarse a predicar de sus actos parece una insuficiencia moral — un fracaso de la seriedad con que tomamos lo que esos agentes hicieron. La teoría que prohíbe predicar del ser *qua ser* del agente parece proteger exactamente a quienes menos merecen protección.

La tensión es real y el libro no la esquivo. La respuesta que construye no es que la predicación del ser *qua ser* del agente sea moralmente mala — eso sería una posición moral, y el argumento del libro no depende de ninguna posición moral particular. La respuesta es que esa predicación es epistémicamente insostenible y que, además, destruye el fundamento de la imputación que pretende reforzar. Si el agente ha sido declarado fuera del dominio humano — si su ser *qua ser* es de un tipo diferente del de los demás —, entonces el título de coerción del sistema que pretende sancionarlo pierde el suelo sobre el cual estaba fundado. La sentencia ontológica no añade rigor: añade una fisura.

Ese argumento requiere ser construido desde el principio. No puede darse por sentado ni puede improvisarse en el momento en que la objeción aparece. Por eso el libro comienza donde comienza.

VII.

El recorrido que sigue tiene un orden que no puede invertirse sin que el edificio se derrumbe.

El ser *qua ser* antes que el ser humano — porque si se comienza por el humano, la dignidad queda fundada en propiedades contingentes que algunos seres tienen y otros no. La dignidad antes que los derechos — porque los derechos son construcciones normativas que presuponen la dignidad, y si se comienza por los derechos hay que preguntarse qué los funda. La gramática de la predicación antes que el juicio — porque el juicio usa instrumentos cuyas condiciones de validez hay que haber examinado antes de que el juicio se emita. El límite del conocimiento antes que la imputación — porque la imputación es una forma de predicación y sus límites son los límites de cualquier predicación localizada.

Solo cuando todos esos estratos están contruidos puede aparecer el caso humano — el agente que actúa, el juicio que se emite, la responsabilidad que se imputa, el Estado que coerciona. Y entonces la conclusión no tiene la forma de una concesión sino la forma de una consecuencia que se sigue de premisas contruidas mucho antes de que llegáramos aquí.

La proposición que resume esa consecuencia puede formularse ahora — al principio del libro — con la advertencia de que su peso depende del recorrido que la precede:

Ninguna determinación localizada del ser obtiene, por el solo hecho de ser verdadera, jurisdicción exhaustiva sobre el ser qua ser.

En el Prólogo, esa proposición es una hipótesis. En el Epílogo, será una consecuencia. La diferencia entre las dos no es de contenido sino de fundamento — y ese fundamento es lo que el libro construye.



VIII.

Una nota sobre los interlocutores, para que no sorprendan cuando aparezcan.

Este libro usa a Kant sin estar de acuerdo con Kant en todo. Usa el límite que la Crítica de la razón pura traza al conocimiento como uno de los instrumentos más precisos disponibles para auditar predicaciones que pretenden más de lo que sus operaciones autorizan. Y luego aplica ese instrumento al propio Kant — al momento en que la razón práctica necesita predicar el fundamento inteligible de la persona para fundar la imputabilidad, y al problema que ese movimiento produce dentro del sistema que el propio Kant construyó.

Usa a Hume sin rendirse al escepticismo de Hume. La guillotina que Hume opone al tránsito del «es» al «debe» es un instrumento genuino que la filosofía moral no ha terminado de tomar en serio. Y la búsqueda humeana del yo — que no encuentra ninguna sustancia detrás del flujo de percepciones — es la descripción más honesta disponible de lo que el conocimiento situado puede encontrar cuando busca el ser del otro. Lo que el libro hace con ese hallazgo no es el escepticismo: es la descripción de lo que el rastro produce y lo que el rastro no puede producir.

Usa a Arendt desde la «banalidad del mal» hacia un punto que Arendt no nombró con toda su dureza: no solo que el criminal extremo sigue siendo humano, sino que el crimen extremo fue un acto profundamente humano. No humanitario. No frecuente. Humano en el sentido que no admite gradación: lo produjo un humano.

Los demás interlocutores — Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, Rimbaud, entre otros — entran cuando el argumento los necesita. Ninguno como autoridad que avala una tesis: todos como resistencia que el argumento tiene que sostener para no quedarse solo con sus propias premisas.



IX.

El libro comienza en el lugar más extraño para un libro sobre el juicio de la persona: en el momento anterior a que haya persona alguna.

Anterior a que haya ser humano. Anterior a que haya ser determinado de ningún tipo. Anterior, incluso, a que haya la distinción entre ser y no-ser que Parménides formuló — porque esa distinción ya presupone que hay algo que puede predicarse del ser como ser.

Comienza en lo que Hesíodo llamó Caos: la apertura anterior a toda forma, el campo desde el cual el colapso produce algo donde antes no había nada que pudiera predicarse de nada. No el caos como desorden — eso es otra cosa. El Caos como la condición de posibilidad de que haya ser determinado en absoluto.

Desde ahí construye hacia arriba. Hacia el colapso que produce ser determinado. Hacia la relación entre el ser y su estar que el libro llama *sum*. Hacia la dignidad que se sigue de esa relación. Hacia la gramática de la predicación que establece qué puede decirse del ser desde qué escala. Hacia el límite del conocimiento que Kant trazó. Hacia el ser humano como caso particular del ser. Hacia el acto como actualización de ese ser particular. Hacia la responsabilidad que el acto funda. Y hacia la pregunta que atraviesa todo ese recorrido:

¿Hasta dónde llega legítimamente la predicación cuando quien predica también es?

La respuesta no se da en el Prólogo. Se construye en los doce capítulos que siguen. Pero la pregunta puede instalarse aquí, antes de que el recorrido comience, porque es la pregunta que hace necesario el recorrido.

Aquí está el comienzo.



Capítulo I

Antes de la determinación

Caos, colapso y la frontera del no-ser

«ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ'» En verdad, al principio fue el Caos. — Hesíodo, *Teogonía*, v. 116

I. Caos no es desorden

Antes de que haya algo determinado, hay lo que Hesíodo llamó Caos.

La palabra arrastra dos milenios de malentendido. En el uso ordinario, el caos es la situación en que las cosas no están donde deberían estar, en que los procesos no siguen el curso que se esperaba de ellos, en que la forma se ha deteriorado hasta volverse irreconocible. El caos del tráfico en una ciudad, el caos de un archivo sin organizar, el caos de una guerra: en todos estos casos hay cosas, procesos, formas — y hay la percepción de que esas cosas están fuera del lugar correcto o de que ese lugar correcto existe pero ha sido vulnerado. El caos, en ese sentido, presupone un orden respecto del cual es desorden.

El Caos hesiódico no es eso. En la *Teogonía*, el Caos no es el estado previo al orden que el orden viene a corregir. Es algo más antiguo y estructuralmente diferente: la apertura, el abismo, el campo anterior a toda forma.¹ No el desorden de las formas revueltas sino la ausencia de forma en absoluto — no porque alguien haya desordenado lo que estaba ordenado, sino porque todavía no ha habido ningún colapso que produzca ninguna forma de ningún tipo.

La diferencia entre el desorden y el Caos no es de grado sino de tipo. El desorden supone formas que se han mezclado indebidamente: para que haya desorden tiene que haber ya determinaciones que estén en el lugar equivocado. El Caos hesiódico no supone ninguna determinación previa que se haya perdido o confundido. Es anterior a cualquier determinación, y por tanto anterior también a la distinción entre orden y desorden. No puede desorganizarse porque no tiene nada que organizar. No puede ordenarse porque el orden es ya una forma de determinación, y la determinación es exactamente lo que el Caos precede.

Si la filosofía de este libro comenzara por el ser humano — por el agente, por el sujeto que actúa, por la persona sobre la que recaen los juicios — no necesitaría el Caos. Podría partir directamente de lo que el ser humano es, lo que hace, lo que le ocurre cuando alguien predica algo de él. Pero entonces el ser quedaría reducido desde el inicio a la medida del observador humano, y las conclusiones del libro — sobre la dignidad, sobre el límite de la predicación, sobre lo que puede imputarse sin convertirse en sentencia ontológica — tendrían el alcance de una ética, no de una ontología. Para que las conclusiones tengan el alcance que el argumento necesita, el punto de partida tiene que ser anterior al ser humano. Anterior, incluso, a cualquier ser determinado. Y ese punto de partida es el Caos.

II. El infinito antes de sus determinaciones

El Caos es el infinito. No el infinito de los matemáticos — el conjunto de los números naturales, el continuo de los reales, los cardinales transfinitos de Cantor que forman una jerarquía de infinitos de distintos tamaños. Esos infinitos ya tienen estructura: ya son esto y no aquello, ya tienen reglas de composición que los definen, ya pueden ser objeto de predicaciones precisas. El infinito del conjunto de los números naturales es contable; el del continuo no lo es. Esas son determinaciones — y la determinación es exactamente lo que el Caos precede.

El infinito del Caos es anterior a cualquier estructura, anterior a cualquier regla, anterior a la posibilidad misma de ser este infinito y no aquel. No es el conjunto de todos los posibles — eso ya es una determinación, la

determinación de ser el conjunto que contiene todo lo que podría ser. Es la apertura que hace que algo pueda ser posible, sin que esa apertura misma sea una posibilidad entre otras.

Por eso el Caos no puede describirse directamente. Toda descripción es ya una determinación: asigna a su objeto propiedades, lo distingue de aquello que no es, lo sitúa en algún tipo de relación con lo que lo rodea. Y la determinación es exactamente lo que el Caos precede. Intentar describir al Caos es ya haber salido de él — es ya haber producido la distancia entre el observador que describe y el campo que describe, y esa distancia es una forma de determinación. El Caos solo puede nombrarse oblicuamente, por lo que produce cuando cesa: es aquello desde lo cual el colapso genera ser determinado.

No es la nada. Este punto tiene que decirse con cuidado porque la tentación de igualar Caos y nada es vieja y persistente. Aristóteles criticó a los primeros filósofos que postularon un principio sin determinación como si ese principio fuera un tipo de nada disfrazada de algo.² La nada, en sentido estricto, es la ausencia de todo predicado — incluyendo el predicado de ser apertura, de ser condición de posibilidad, de ser el campo desde el cual algo puede emerger. La nada no tiene siquiera esa dignidad funcional. El Caos, en cambio, es algo: es la apertura que hace posible que haya ser determinado. Pero ese algo no es un ser determinado — es la condición de posibilidad del ser determinado, que es una cosa filosóficamente muy diferente. Nombrarla no equivale a convertirla en un objeto positivo entre otros objetos: equivale a señalar, por necesidad del argumento, aquello que precede a todos los objetos.

El infinito del Caos tampoco es la suma de todas las determinaciones posibles. Esa suma ya sería una determinación — la determinación que consiste en ser la totalidad de lo posible, que es un objeto filosófico preciso con sus propias propiedades y sus propios problemas. Leibniz exploró algo parecido cuando se preguntó por qué hay algo y no nada, y su respuesta — el conjunto de los mundos posibles del que Dios elige el mejor — es exactamente el tipo de estructura que el Caos precede: ya tiene posibles determinados, ya tiene un criterio de selección, ya presupone un observador

que evalúa.³ El Caos es anterior a los mundos posibles y al criterio que los ordena. No es que en el Caos todo sea posible: es que en el Caos la distinción entre lo posible y lo imposible todavía no se ha trazado.

III. Espacio y tiempo ya son algo

Aquí aparece una tentación que hay que resistir con cuidado, porque es la forma más natural de intentar hacerse una imagen del Caos y también la más equivocada.

La tentación dice: el Caos es el espacio vacío antes de que algo lo ocupe. O: el Caos es el tiempo antes de que empiece la historia. O, en una versión más sofisticada: el Caos es el espacio-tiempo de la física antes del Big Bang — la singularidad inicial de la que emerge el universo observable.

En todos estos casos se está intentando pensar lo indeterminado usando como vehículo algo que ya está determinado.

El espacio vacío no es indeterminado. Tiene tres dimensiones — o cuatro si se incluye el tiempo, o más si se acepta alguna versión de la teoría de cuerdas —, pero en cualquier caso tiene una estructura que lo define como este tipo de cosa y no otro. Tiene métricas, tiene geometría, tiene la propiedad de poder ser ocupado que lo distingue de lo que no puede serlo, tiene una topología que determina qué caminos son posibles dentro de él. El espacio vacío es el espacio sin objetos, pero con toda la estructura que hace al espacio ser espacio. No es la ausencia de determinación: es una determinación a la que le faltan sus contenidos.

El tiempo sin historia es análogo. El tiempo tiene dirección — va de antes a después, y esa asimetría es una de las propiedades más filosóficamente interesantes del universo físico. Tiene estructura — el presente entre el pasado y el futuro — y tiene la propiedad de fluir que Heráclito ya había advertido antes de que ninguna física lo formalizara. El tiempo sin eventos es el tiempo sin historia, pero con toda la estructura que hace al tiempo ser tiempo. Tampoco es el Caos: es una determinación vacía de contenido, que es precisamente el tipo de cosa que el Caos precede.

La singularidad del Big Bang introduce la dificultad adicional de que los físicos no están de acuerdo sobre si las leyes de la física aplican ahí, sobre si el tiempo tiene sentido antes de ella, sobre si es coherente preguntar qué había antes. Stephen Hawking propuso que preguntar qué había antes del Big Bang es como preguntar qué hay al sur del Polo Sur.⁴ Esa respuesta es filosóficamente interesante, pero no equivale a decir que antes del Big Bang había el Caos en el sentido de este libro: equivale a decir que la pregunta carece de objeto dentro del marco de la física conocida. El Caos de este libro no es un estado físico anterior al universo: es la condición ontológica de posibilidad de que haya cualquier determinación, incluidas las determinaciones físicas.

Lo mismo ocurre con la materia prima aristotélica, que llega más cerca que el espacio o el tiempo porque Aristóteles la concibió precisamente como aquello que no tiene forma propia y que puede recibir cualquier forma.⁵ Pero incluso la materia prima aristotélica es algo: es la capacidad de recibir formas, que es una determinación — la determinación de ser receptivo, de ser el sustrato sobre el cual las formas actúan. Ser un sustrato con capacidad receptiva es tener una función, y tener una función es estar determinado de algún modo. La materia prima llega más cerca del Caos que el espacio o el tiempo, pero sigue siendo un concepto dentro de una metafísica de la forma y la sustancia que el Caos precede.

El Caos es anterior a todo esto. No es el espacio que espera ser ocupado ni el tiempo que espera su primer evento ni el sustrato que espera su primera forma. Es anterior a la distinción entre lo que espera y lo que llega, entre el recipiente y lo recibido, entre la materia y la forma. Es la indeterminación que precede a todos los pares de opuestos que la ontología occidental ha utilizado para articular el ser.

IV. Posible e imposible no son no-ser

Hay una confusión que el argumento debe deshacer antes de seguir, porque si no se la deshace reaparece constantemente con aspecto de rigor y produce consecuencias que el libro no puede aceptar.

La confusión dice: lo posible y lo imposible son modos del no-ser. Lo que todavía no es, no es. Lo que nunca será, tampoco. Luego posible e imposible pertenecen al dominio del no-ser, y el Caos — en cuanto campo anterior a toda determinación — es también no-ser, solo que un no-ser más fundamental o más amplio. De esto se seguiría que la frontera parmenídea ya está operando antes del colapso: el Caos estaría del lado del no-ser, y el ser determinado estaría del lado del ser.

Este razonamiento parece seguirse de la frontera parmenídea: el ser es; el no-ser no es. Si algo no es actualmente, no es. Punto. ¿Qué podría objetarse?

Lo que puede objetarse es la premisa que se ha colado silenciosamente en el argumento: que lo posible es simplemente lo que no es actualmente. Esa equiparación reduce el ser a su estado presente, convierte la fotografía instantánea en la totalidad del ser, y produce absurdos que el propio Parménides no habría aceptado. Si lo posible es simplemente no-ser, entonces la semilla que puede devenir árbol no es más ni menos que el número primo que nunca existirá: ambos son no-ser, ambos están en el mismo lado de la frontera. Pero eso destruye cualquier distinción entre lo que puede ocurrir y lo que no puede — y sin esa distinción, la predicación sobre el futuro, sobre la trayectoria, sobre la potencia de un ser concreto, carece de objeto.

Aristóteles lo vio antes que nadie y respondió con la distinción entre potencia y acto. Lo posible — la *dynamis* — no es no-ser: es el ser en potencia, el ser que puede llegar a ser algo que todavía no es en acto. La semilla que puede devenir árbol tiene esa posibilidad como parte de lo que es, no como ausencia de ser.⁶ La distinción es genuinamente útil y marca un avance real sobre cualquier ontología que identifique posible con no-ser. Pero tiene un costo que Aristóteles asumió conscientemente: la potencia necesita una dirección, una forma hacia la cual tiende, un acto más perfecto que la actualiza. Sin esa teleología, la potencia se convierte en apertura pura — y la apertura pura es el Caos, no la potencia aristotélica.

Aquí el sum tiene que decir algo más preciso que la distinción aristotélica. La posibilidad no es no-ser. Tampoco es simplemente ser en potencia hacia un acto determinado. Es una determinación del ser: la determinación que

consiste en tener una apertura hacia esto o hacia aquello — una apertura que pertenece al ser como parte de lo que ese ser es, no como una región separada del no-ser que el ser espera ocupar. La semilla que puede devenir árbol tiene esa posibilidad como parte de lo que está siendo semilla. La posibilidad clausurada — lo que no llegará a ser — tampoco es no-ser: es una determinación de la trayectoria, la marca de una apertura que existió como parte del ser de algo y que se cerró cuando el colapso siguiente la excluyó.

Lo imposible, del mismo modo, no equivale al no-ser. Lo imposible es una determinación relacional: imposible respecto de qué, bajo qué condiciones, en qué escala. Lo que es imposible para este ser puede ser trivialmente posible para aquel. Lo que era imposible antes del colapso puede volverse posible después. La imposibilidad no es un dominio separado donde viven los seres que no pueden ser: es la constatación de que cierta determinación no pertenece al campo de lo que ese ser puede ser desde donde está siendo.

El Caos, entonces, no es la región de lo posible ni la región de lo imposible. Es anterior a ambas regiones porque es anterior a las condiciones que hacen de algo una posibilidad o una imposibilidad respecto de algo. No es el conjunto de los mundos posibles — eso ya tiene estructura. No es el no-ser — el no-ser es el límite que el ser traza al determinarse. Es la apertura previa a que ese tipo de distinción tenga objeto.

V. Colapso: determinar no es destruir

El colapso es el paso de la indeterminación a la determinación. Cuando algo colapsa, adquiere forma: deja de ser pura apertura y se convierte en esto — en esta roca, en este río, en este argumento, en este personaje, en esta institución, en esta relación. El colapso no destruye al Caos, porque el Caos no tiene estructura que destruir. Pero produce algo donde antes solo había apertura — produce un ser determinado que puede ser objeto de predicación.

Determinar no es destruir. Esta afirmación tiene que decirse claramente porque la intuición más inmediata sobre el colapso tiende a leerlo como pérdida: algo que era abierto, posible, indeterminado se vuelve fijo, cerrado,



actual. Y en un sentido hay algo verdadero en esa lectura: la determinación cierra posibilidades que antes estaban abiertas. La roca que se solidificó desde el magma ya no puede ser lava. El acto que ocurrió ya no puede no haber ocurrido. La palabra dicha no puede desdecirse como si no se hubiera dicho.

Pero el cierre de posibilidades no es destrucción: es la condición de posibilidad de que haya algo en absoluto. Si ninguna posibilidad se clausurara nunca, si todo quedara permanentemente en la apertura del Caos, no habría roca, no habría río, no habría argumento, no habría persona. La determinación es lo que hace que haya algo que pueda predicarse de algo — y sin eso, no hay predicación, no hay conocimiento, no hay responsabilidad. Todo lo que este libro construye más adelante descansa sobre la posibilidad del colapso.

El colapso es irreversible. Esto no es un defecto ni una limitación: es su condición de posibilidad. Cuando algo se determina, el momento M_0 cede al momento M_1 , y M_1 no es M_0 . No es que M_0 haya desaparecido del ser — haber sido es parte de la trayectoria de lo que ahora es, y la trayectoria es parte del ser —, sino que ese estado específico no puede recuperarse sin más. La roca que existe no puede dejar de haber existido. El río que talló un valle no puede devolver ese valle a la planicie que fue. El acto que ocurrió no puede desocurrir, aunque sus consecuencias puedan atenuarse, compensarse, responderse con otros actos.

La irreversibilidad funda la historia. Solo porque los colapsos son irreversibles hay trayectoria, hay pasado que no puede deshacerse, hay futuro que no está predeterminado. En un mundo donde los colapsos fueran reversibles, nada de lo que ocurriera dejaría huella permanente, y sin huella permanente no habría nada que imputar a nadie porque toda imputación presupone que lo que se hizo no puede simplemente deshacerse. La irreversibilidad no es el precio que hay que pagar por tener un mundo: es la condición de que ese mundo sea real.

VI. La frontera parmenídea

El colapso produce ser determinado. Y el ser determinado tiene una propiedad que Parménides formuló con la economía de quien no necesita más palabras de las necesarias.

El ser es; el no-ser no es.

Esta proposición ha recibido más malentendidos que quizás cualquier otra en la historia de la filosofía occidental. Se la ha leído como la negación del cambio — si el ser es absolutamente, ¿cómo puede haber transformación sin que algo devuelva al no-ser para que emerja algo nuevo? Se la ha leído como la afirmación de que el mundo sensible es ilusorio — si solo el ser es, y el ser es uno e inmóvil, la multiplicidad y el movimiento que observamos deben ser engaños. Se la ha leído como el punto de partida de un racionalismo extremo que privilegia el pensamiento sobre la experiencia — si el ser solo puede ser pensado, no percibido, entonces la percepción nos conduce por mal camino.

Todas esas lecturas extraen del poema de Parménides más de lo que el poema puede sostener, y en el proceso oscurecen lo que el poema sí puede sostener: la frontera.⁷

La frontera parmenídea no es una descripción del ser como cosa estática. Es la constatación de que la predicación tiene condiciones — de que para que algo pueda decirse de algo ese algo tiene que ser, y que el ser no puede devenir no-ser para volver a ser de otro modo. Esa constatación no implica que el ser sea inmóvil, ni que sea uno, ni que sea eterno. Implica que el ser no cruza la frontera del no-ser — que el cambio no pasa por la nada. Y eso es suficiente para el argumento de este libro.

La permanencia que la frontera protege no es la permanencia de las propiedades. Es la permanencia del eje del ser a través del cambio. La semilla que deviene árbol no pasa por el no-ser en el camino: se transforma desde adentro del ser, a través de determinaciones sucesivas, sin caer en ningún momento en la indeterminación absoluta del Caos. El adulto que ya no tiene las células de la infancia no pasó por el no-ser para dejar atrás al niño.

El argumento que se desarrolla en las siguientes páginas y que diferirá del que estaba al comienzo no habrá pasado por el no-ser en el trayecto. Lo que cambia es el estar. Lo que permanece — lo que la frontera parmenídea protege — es el eje del ser a través de ese cambio.

Zenón de Elea, el discípulo de Parménides, creyó que la única manera de defender al maestro era demostrar que el movimiento es imposible.⁸ Sus paradojas — Aquiles y la tortuga, la flecha en vuelo, el estadio — son brillantes, pero la operación filosófica que realizan parte de una premisa que Parménides no necesitaba: que el movimiento implica tránsito por el no-ser. Si cada instante es una posición discreta, y si entre una posición y la siguiente hay un intervalo, entonces el movimiento requeriría que algo dejara de estar en un lugar para estar en otro — y ese dejar-de-estar sonaría a tránsito por el no-ser. Pero esa premisa no es la de Parménides: es la de un cierto modelo del espacio y el tiempo que Zenón importó para defender a su maestro y que en realidad lo debilitó. El sum ofrece una salida diferente: el cambio ocurre en el estar, sin que el ser cruce la frontera del no-ser, y sin que eso requiera ningún modelo discreto del espacio ni del tiempo.

VII. El no-ser no puede convertirse en objeto

Hay una tentación simétrica a la que ya se describió respecto del Caos, y que reaparece cada vez que la filosofía intenta hablar con honestidad sobre lo que no es.

La tentación dice: el no-ser es el dominio de las cosas que no existen — los objetos imposibles, los seres ficticios antes de ser creados, los estados de affairs que nunca se actualicen. Como si el ser y el no-ser fueran dos campos adyacentes con una frontera entre ellos, y lo que hay en el campo del no-ser fueran todos los objetos ausentes, todos los seres posibles que todavía no han colapsado, todas las determinaciones que nunca se actualizarán.

Esa imagen destruye exactamente lo que la frontera parmenídea establece. Si el no-ser fuera un dominio con contenido — aunque fuera un contenido de objetos no existentes —, el no-ser sería algo, y algo que es no es no-ser. La paradoja es visible: para que el no-ser tenga contenido, ese contenido tiene

que ser de algún modo; pero si es, ya no pertenece al no-ser. El propio Parménides lo señaló: incluso pensar el no-ser es ya una forma de darle ser, y esa es exactamente la trampa que hay que evitar.⁹

La ontología analítica del siglo XX intentó resolver el problema con distintos recursos. Meinong propuso que hay objetos que no tienen existencia pero que sí tienen ser — los objetos que meramente subsisten, como los seres ficticios o los objetos imposibles.¹⁰ Russell respondió que eso es hablar de forma gramaticalmente correcta de nada, y que el análisis lógico de las oraciones sobre lo inexistente muestra que no predicen nada de ningún objeto real. La controversia sigue abierta, pero el sum tiene una posición precisa respecto de ella: el no-ser no es un dominio. No tiene contenido. No puede convertirse en objeto de predicación positiva sin dejar de ser no-ser.

El no-ser puede nombrarse: podemos decir «el no-ser no es» y esa proposición tiene sentido. Pero ese sentido no le confiere ninguna positividad. Es la formulación del límite, no la descripción de un dominio al otro lado del límite. Es lo que la frontera traza al trazarse, la marca de lo que el ser excluye al determinarse, el contorno que hace reconocible al ser que es.

Esto tiene una consecuencia directa para cómo pensar el Caos. El Caos no está del lado del no-ser. No es la reserva de todo lo que no existe esperando su turno de existir, no es el reino de los posibles que aún no han colapsado, no es el depósito de las formas que la realidad todavía no ha actualizado. El Caos es la condición anterior a la frontera — anterior a que la distinción entre ser y no-ser tenga objeto. Cuando algo colapsa desde el Caos, no sale del dominio del no-ser para entrar al dominio del ser. Sale de la indeterminación que precede a ambos dominios.

Y lo que el colapso excluye — lo que el ser determinado no es — no regresa al Caos. Se convierte en no-ser, que es otra cosa: es el límite que la determinación traza al producirse, la marca de lo que ese ser no es, el contorno que hace al ser reconocible. El no-ser es siempre el no-ser de algo, el reverso de una determinación positiva. No tiene existencia propia más allá de esa función de límite, y cualquier intento de convertirlo en un dominio

positivo cae en la trampa que Parménides señaló: hablar del no-ser como si fuera algo es ya convertirlo en ser, y entonces ya no es el no-ser que se quería describir.

VIII. Del infinito a aquello que está

Lo que tenemos, al cabo de este recorrido, puede formularse en pocas líneas — aunque cada una de esas líneas costó el trabajo de las secciones anteriores.

Hay una apertura anterior a toda forma, que este libro llama Caos: el infinito en cuanto infinito, anterior al espacio, al tiempo, a la posibilidad, a la imposibilidad, a la materia prima, a los mundos posibles de Leibniz, a cualquier estructura que lo convierta en este tipo de infinito y no en otro. El Caos no es la nada. No es el no-ser. No es el conjunto de lo posible. Es la condición de posibilidad de que haya algo determinado.

Desde esa apertura, el colapso produce ser determinado. Determinar no es destruir: es que algo adquiera forma, contorno, las propiedades que lo hacen ser lo que es. El colapso es irreversible — eso es lo que hace que lo determinado importe, que la trayectoria sea real, que lo que ocurre deje huella y que lo que deja huella pueda imputarse.

El ser determinado tiene una frontera que Parménides vio con una nitidez que la tradición posterior ha oscurecido con malos malentendidos: el ser es; el no-ser no es. La frontera no congela el ser — delimita el eje a través del cual el cambio es posible sin tránsito por la nada. El no-ser es el límite que la determinación traza, no un dominio con contenido propio: convertirlo en objeto positivo es destruir exactamente la frontera que se quería establecer.

Y el Caos permanece, porque ninguna determinación lo agota. El ser determinado no es la totalidad del Caos: es una determinación que emergió de él. El Caos no se reduce a lo ya determinado. No es tampoco el no-ser de lo ya determinado. Es la condición de posibilidad de cualquier nuevo colapso, tan anterior a él como lo era antes del primero.

Todo esto está construido antes del ser humano. Antes del sujeto, antes del agente, antes del juicio, antes de la responsabilidad. El suelo ontológico es

más antiguo que cualquiera de esos conceptos, y precisamente porque es más antiguo puede soportarlos.

Pero el colapso produce ser determinado, y el ser determinado no es solo aquello que tiene propiedades — es aquello que es en tanto tiene esas propiedades. Hay una diferencia entre decir que algo tiene determinadas propiedades y decir que algo es en tanto las tiene, que su ser y su estar no son dos cosas separadas sino los dos ejes del mismo fenómeno.

¿Qué relación existe entre aquello que es y aquello que está?

Esa es la pregunta que el siguiente capítulo tiene que responder.

¹ Hesíodo, *Teogonía*, v. 116: «ἦτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένητ'». La palabra χάος nombra la hendidura, la apertura, el abismo — no el desorden. M.L. West subraya que la imagen hesiódica es la de una brecha abierta en el espacio desde la cual emergen las primeras potencias cósmicas: *Hesiod, Theogony* (Oxford: Clarendon Press, 1966), pp. 192-193. Que el Caos no sea la nada sino la apertura es constitutivo para el argumento: la nada no produce; la apertura sí.

² Aristóteles, *Física*, I.4, 187a12-20; *Metafísica*, I.3, 983b6-18. La crítica aristotélica a los filósofos que postularon un principio (ἀρχή) sin determinación — ya sea el agua de Tales, el ápeiron de Anaximandro, el aire de Anaxímenes. Para Aristóteles, cualquier principio tiene que ser algo determinado para poder ser principio de algo. El ápeiron de Anaximandro es el que más se acerca al Caos de este libro — lo indefinido, lo ilimitado, lo anterior a cualquier determinación —, pero Aristóteles lo critica precisamente por no poder explicar cómo de lo indeterminado emerge lo determinado sin pasar por el no-ser.

³ Leibniz, G.W., *Monadología* (1714), §§53-55; «Principios de la naturaleza y de la gracia» (1714), §7-8. La pregunta «¿por qué hay algo y no nada?» y la respuesta: Dios elige entre todos los mundos posibles el mejor. El conjunto de los mundos posibles ya presupone un espacio lógico de compossibles, un

criterio de perfección que los ordena, y un Dios que elige. Toda esa arquitectura es posterior al Caos en el sentido de este libro.

⁴ Hawking, Stephen y Hartle, James B., «Wave function of the Universe», *Physical Review D* 28 (1983): 2960-2975. La propuesta de la condición de no-frontera: el universo es finito pero sin límite, como la superficie de una esfera es finita pero no tiene borde. Preguntar qué había antes del Big Bang sería como preguntar qué hay al sur del Polo Sur: la pregunta carece de objeto dentro del modelo. Esto no equivale a decir que el Caos en el sentido de este libro existía antes — equivale a disolver la pregunta física. La pregunta ontológica que este libro plantea es distinta y no queda disuelta por el modelo de Hartle-Hawking.

⁵ Aristóteles, *Física*, I.9, 192a3-8; *Metafísica*, VII.3, 1029a20-26. La ὕλη πρώτη como sustrato sin cualidades propias que subyace a todo cambio sustancial. La diferencia con el Caos: la materia prima es una noción dentro de la metafísica de la forma y la sustancia — es lo que recibe formas, y ese ser-receptivo es ya una determinación. El Caos precede incluso a la distinción entre lo receptivo y lo recibido.

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, IX (Θ), 1045b27-1051b2. La distinción entre δύναμις (potencia) y ἐνέργεια (acto). La potencia no es no-ser: es ser en potencia, el ser que puede llegar a ser algo que todavía no es en acto. Un trozo de madera tiene en potencia la forma de la estatua; la estatua es ese trozo de madera en acto. La transición de potencia a acto no es tránsito por el no-ser sino despliegue del ser desde un modo al otro.

⁷ Parménides, *Sobre la naturaleza*, fragmentos DK 28 B 2-8, especialmente B 6: «χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδν ἔμμεναι» — es necesario que lo que puede decirse y pensarse sea. La lectura de G.E.L. Owen en «Eleatic Questions», *Classical Quarterly* 10 (1960): 84-102, distingue entre la vía del ser, la vía del no-ser y la vía de lo que es y no es. Owen argumenta que Parménides no niega la experiencia sensible sino que la ubica en la tercera vía — la vía de los mortales que mezclan ser y no-ser sin advertirlo. La lectura del sum es compatible con la de Owen: Parménides establece la frontera sin exigir que el mundo sensible sea ilusorio.

⁸ Zenón de Elea, fragmentos DK 29 A 25-28 (Aquiles y la tortuga), A 27 (la flecha), A 28 (el estadio). La interpretación estándar de Aristóteles en *Física*, VI.9, 239b5-240a18: las paradojas de Zenón suponen una concepción discreta del espacio y del tiempo que Aristóteles rechaza con la distinción entre el continuo y sus partes potenciales. La interpretación del sum: el problema no es el modelo del espacio sino la premisa de que el movimiento implica tránsito por el no-ser.

⁹ Parménides, DK 28 B 7: «οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἔόντα» — nunca podría esto doblarse: que las cosas que no son, sean. Y B 6: «μὴ ἔόν» — lo que no es — no puede ser pensado ni dicho sin ya darle un tipo de ser. La trampa que la ontología tiene que evitar: hablar del no-ser como si fuera un objeto produce siempre una contradicción, porque el acto mismo de nombrarlo lo convierte en algo que es.

¹⁰ Meinong, Alexius, «Über Gegenstandstheorie» (1904), en *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. La teoría de los objetos: hay objetos que subsisten sin existir (los objetos abstractos), objetos que ni subsisten ni existen (los objetos imposibles como el círculo cuadrado), y objetos que existen (los objetos físicos). Russell respondió en «On Denoting», *Mind* 14 (1905): 479-493, con el análisis de las descripciones definidas: «el actual rey de Francia» no denota ningún objeto — es una función proposicional que falla por no tener instancia.



Capítulo 2

El ser es en tanto está

Sum, permanencia, devenir y trayectoria

«El tiempo es el niño que juega moviendo las piezas del tablero: el reino es del niño.» — Heráclito de Éfeso, fragmento DK 22 B 52

I. Las dos preguntas de control

El capítulo anterior terminó con una pregunta que ahora hay que responder: ¿qué relación existe entre aquello que es y aquello que está?

La pregunta puede plantearse en dos direcciones. La primera pregunta desde el ser hacia el estar: ¿hay un ser que no esté? La segunda pregunta desde el estar hacia el ser: ¿hay un estar que no sea? Si la respuesta a ambas es negativa, el ser y el estar no son dos cosas que se acompañan — son los dos ejes del mismo fenómeno. A eso se llama SUM.

No conviene responder las preguntas apresuradamente. Cada una de ellas tiene una historia filosófica larga, y lo que esa historia revela no es que la pregunta sea fácil sino que las respuestas disponibles han tendido a malentenderla de maneras simétricamente opuestas. La primera dirección — ¿hay un ser que no esté? — corre el riesgo de producir un ser abstracto, atemporal, sin determinación alguna: el ser de las esencias puras, de las formas separadas, del dios de los filósofos que existe sin estar en ningún lado de manera concreta. La segunda dirección — ¿hay un estar que no sea? — corre el riesgo contrario: un mundo de eventos sin sustrato, de determinaciones flotantes, de flujo sin aquello que fluye. La primera tentación tiene nombre en la historia de la filosofía: sustancialismo, realismo de los universales, metafísica de la esencia. La segunda también: el

empirismo radical que disuelve toda permanencia en el flujo de lo dado, que no encuentra nada permanente cuando mira con honestidad y concluye que la permanencia es una ilusión que la mente proyecta sobre la sucesión.

Ambas tentaciones serán resistencias con las que este capítulo tiene que dialogar. Empecemos por la primera dirección.

¿Hay un ser que no esté? Un ser sin ninguna determinación, sin ninguna forma, sin ningún contorno que lo distinga de aquello que no es — ¿puede seguir siendo predicado como ser? La respuesta que la tradición ha tendido a dar es sí: hay seres que existen independientemente de cualquier determinación particular, que son lo que son con independencia de cómo estén en el mundo sensible. Platón pensó las Ideas en esos términos: el Bien en sí, lo Bello en sí, la Justicia en sí — formas que existen con independencia de las instancias sensibles que participan de ellas, que no necesitan estar en ningún lugar ni en ningún tiempo para ser lo que son.¹ El Dios de la teología medieval heredó esa estructura: el ser necesario que no depende de ninguna condición externa para existir, que es puro acto sin potencia, que está más allá de toda determinación finita.

La respuesta de este libro no es que esas tradiciones estén equivocadas en sus conclusiones teológicas o metafísicas. Es que la pregunta ontológica que aquí se plantea tiene un alcance diferente. No se pregunta si hay seres que trasciendan el mundo de la determinación: se pregunta qué le ocurre al concepto de ser cuando se intenta sustraerle toda determinación. Y la respuesta es que el concepto pierde su objeto. Un ser absolutamente desprovisto de estar ya no es ningún ser determinado: es la indeterminación pura del Caos antes del colapso. No porque haya caído en el no-ser — el Caos tampoco es el no-ser, como el capítulo anterior estableció —, sino porque sin ninguna determinación no hay ningún contorno desde el cual el ser pueda ser reconocido como aquello que es. La predicación pierde su punto de apoyo.

Ahora la segunda dirección. ¿Hay un estar que no sea? Aquí el interlocutor más riguroso no es un metafísico sino un empirista, y conviene traerlo desde el principio porque su argumento seguirá presionando a lo largo del libro.

David Hume, en el *Tratado sobre la naturaleza humana*, buscó con cuidado qué encontramos cuando miramos hacia adentro. La pregunta que se hacía era aparentemente simple: ¿cuál es la impresión que justifica la idea de un yo permanente? Y su respuesta, formulada con una honestidad que pocos filósofos han igualado, fue que esa impresión no existe. Cuando se entra en uno mismo, lo que se encuentra es siempre una percepción particular — calor o frío, amor u odio, placer o dolor — y entre una percepción y la siguiente, nada. Ningún testigo permanente. Ninguna sustancia que observe el desfile de experiencias desde una posición fija. Solo el flujo, continuo y variable, de las percepciones mismas.² La consecuencia que Hume extrajo fue radical: el yo, tal como habitualmente lo concebimos — como sustancia permanente que persiste a través del cambio — es una ficción que la imaginación construye sobre la base de la semejanza y la contigüidad entre percepciones sucesivas.

Si Hume tiene razón — y la honestidad intelectual obliga a tomarlo en serio — entonces el eje del ser que el SUM postula carece de correlato observable. Lo que hay es el flujo del estar: la sucesión de percepciones, estados, determinaciones. Lo que no aparece en ninguna parte es aquello que persiste a través de ese flujo. Y si no aparece, la exigencia empirista dice: no está justificado postularlo.

La presión de Hume sobre el sum no puede esquivarse con una distinción elegante. Tiene que responderse desde adentro. Y la respuesta que el sum ofrece no es que Hume haya buscado mal, ni que la experiencia introspectiva revele en realidad más de lo que él encontró. La respuesta es que Hume encontró exactamente lo que hay — y que lo que hay es suficiente para el argumento.

Lo que Hume encontró en la introspección son los rastros del estar: la sucesión de determinaciones, la huella de los estados sucesivos del ser. No encontró el ser como objeto separado de esas determinaciones porque el ser no es un objeto separado. Es el eje que hace que esas determinaciones sean determinaciones de algo y no determinaciones flotantes. Preguntar si el ser aparece en la experiencia como un objeto distinguible del flujo de las percepciones es preguntar si el eje de un caleidoscopio aparece como una de

las imágenes que el caleidoscopio produce. La respuesta es no — pero eso no significa que el eje no exista. Significa que el eje no es una imagen más entre las imágenes: es la condición de que haya imágenes en ese orden y no en otro.

Un estar sin ser — un flujo de determinaciones sin nada que se esté determinando — no es el mundo que Hume describe. Es el caso límite en que las determinaciones pierden su soporte. Hume nunca llegó ahí porque incluso en su versión más radical, las percepciones son percepciones de algo, aunque ese algo no sea el yo sustancial que la tradición asumía. El sum no refuta a Hume: lo ubica. Hume observó el estar con una precisión excepcional y concluyó que el ser como sustancia separada no existe. El sum le concede eso completamente y agrega: la razón de que el ser no aparezca como objeto separado es que el ser y el estar no son dos cosas separables. No hay un ser que esté y un estar que sea — hay el SUM, el fenómeno ontológico en el que ambos son los dos ejes de lo mismo.

II. Ser y estar como ejes intrínsecos

El SUM no es una proposición sobre el castellano. Que esta lengua disponga de dos verbos donde otras tienen uno solo es una particularidad que hace visible la distinción, pero la distinción no depende de esa particularidad para ser real. Ser y estar son aquí dos ejes analíticos de un mismo fenómeno — dos maneras de observar el caleidoscopio desde ángulos que, tomados por separado, cada uno captura una verdad real pero incompleta, y que solo juntos describen aquello que el fenómeno es.

Una propiedad puede concebirse como separable de su portador, al menos en el pensamiento: puedo pensar a Pedro sin la propiedad de ser alto, aunque Pedro sea alto, sin que Pedro deje de ser Pedro. Algo que es intrínseco al portador no admite esa separación conceptual sin que el portador pierda su identidad. El calor no es una propiedad del fuego como el color es una propiedad de una pared: el fuego que no calienta ya no es fuego, es algo que se parece al fuego pero no lo es. El calor es intrínseco al fuego en el sentido

de que sustraerlo no deja al fuego sin una propiedad — lo disuelve como lo que era.

Ser y estar tienen esa relación en el sum. El ser expresa permanencia, continuidad, impermeabilidad respecto del no-ser: lo que es, es, y esa frontera no es una barrera que el ser eligió sino la condición de que haya algo que predicar. El estar expresa determinación, devenir, trayectoria: lo que está se encuentra de algún modo, tiene un contorno que lo hace reconocible, puede ser descrito desde alguna escala. Ninguno de los dos puede sustraerse del otro sin que lo que quede sea ya otra cosa.

Esta intrinsequidad no es una prescripción. No dice que el ser deba mantenerse determinado, ni que el estar deba conservar su ser. Describe una condición constitutiva: cuando la separación se produce, el objeto de la predicación desaparece. No se empobrece: desaparece como aquello que se intentaba predicar.

Aristóteles distinguió entre lo que pertenece esencialmente a algo y lo que le pertenece accidentalmente.³ La distinción es útil y prefigura algo de lo que el sum describe, pero no es la misma distinción. Para Aristóteles, los accidentes pueden separarse conceptualmente del sujeto sin que el sujeto deje de ser lo que es en sus notas esenciales. El ser humano puede no ser músico, puede no ser alto, puede no ser griego — esos predicados son accidentales. Lo que no puede es dejar de ser animal racional, porque eso es su esencia. La distinción aristotélica entre esencia y accidente preserva una zona del ser que es separable (los accidentes) y una zona que no lo es (la esencia). El sum opera en un nivel diferente: no distingue entre propiedades esenciales y accidentales del ser, sino entre lo que hace al ser ser y lo que hace al ser estar. Y esa distinción no es la de esencia y accidente — es la de los dos ejes que constituyen al ser como tal, cualquiera que sea su esencia.

III. Ser sin estar: descolapso

Si el colapso es el paso de la indeterminación a la determinación — si estar significa haberse determinado dentro del infinito —, entonces la

sustracción del estar del ser tiene un nombre técnico: descolapso. El movimiento inverso al que produce ser determinado.

La palabra es deliberadamente extraña porque lo que nombra es un caso límite, no una experiencia ordinaria. El descolapso no es la muerte, porque la muerte es una determinación — uno está muerto, lo que es una condición específica con sus propias propiedades, su propia causalidad, sus propias consecuencias en el mundo. No es la destrucción, porque la destrucción también produce un estado determinado: lo que se destruyó dejó residuos, modificó su entorno, inscribió su paso. El descolapso es la reversión de la determinación hacia la indeterminación pura — la pérdida de las condiciones que hacían al ser inteligible como lo que era.

¿Por qué llamarlo así y no simplemente «indeterminación»? Porque la indeterminación del Caos y la indeterminación del descolapso son cosas distintas. La indeterminación del Caos es originaria: es la apertura anterior a cualquier determinación, la condición de posibilidad del colapso. La indeterminación del descolapso es derivada: es lo que queda cuando se ha vaciado una determinación de sus condiciones. No es la misma apertura que precedía al colapso, porque ese ser ya tuvo determinación — ya estuvo — y esa diferencia importa. El Caos no tiene historia. El descolapso es el fin de una historia.

En términos prácticos, el descolapso es el caso límite que el sum excluye constitutivamente — no porque haya una norma que lo prohíba, sino porque un ser en descolapso ya no satisface las condiciones del sum. Ya no es el fenómeno que el sum describe. Es otra cosa, o ninguna cosa determinada.

Aquí la presión de Hume vuelve a ser útil. Hume buscó la sustancia del yo y no la encontró. Pero el movimiento que Hume describe — la disolución del yo en el flujo de las percepciones — no es exactamente el descolapso en el sentido técnico del sum. Cuando Hume disuelve al yo, lo que queda son percepciones: determinaciones concretas, impresiones específicas, contenidos reales. No hay indeterminación en el mundo humeano — hay flujo de determinaciones sin soporte sustancial. El sum toma eso en serio: lo que Hume describe es el estar sin el ser-sustancia, y el sum le concede que el ser-sustancia no existe. Pero el estar sin ningún eje de permanencia — sin

ninguna estructura que haga de las percepciones de hoy las percepciones de algo que también tuvo las percepciones de ayer — ese es el descolapso. Y Hume, que quería una ontología honesta, tampoco llegó ahí: las percepciones en su sistema tienen contigüidad y semejanza, y esa contigüidad y semejanza son la forma mínima en que el estar conserva su eje.

IV. Estar sin ser: indeterminación

El caso simétrico: sustraer el ser del estar produce indeterminación, pero de un tipo que hay que distinguir con cuidado.

La tentación que hay que resistir es pensar en el estar como algo que puede existir por sí solo — como una determinación flotante, una forma sin portador, un accidente sin sustancia. Esa imagen tiene una historia larga. La filosofía budista, en algunas de sus versiones, va en esa dirección: no hay sustancias permanentes, solo eventos, solo dharmas — unidades mínimas de experiencia que surgen y desaparecen sin que haya nada que persista a través de ellas.⁴ La física cuántica, mal leída filosóficamente, también ha sido reclutada para esa posición: si las partículas no tienen propiedades definidas antes de la medición, quizás la realidad es solo relaciones, eventos, procesos — sin sustrato alguno.

El sum no niega que esas visiones capturen algo verdadero sobre la naturaleza del mundo. Lo que niega es que la sustracción del ser del estar produzca un mundo más honesto en lugar de un mundo ininteligible. Porque una determinación sin nada que se esté determinando no es una determinación: es el cascarón de una determinación del que se ha retirado todo contenido. Preguntarse «¿determinación de qué?» y obtener «de nada, simplemente determinación» es obtener un objeto filosófico que no puede predicarse de nada, que no puede relacionarse con nada, que no tiene ningún modo de entrar en contacto con ningún otro objeto del campo ontológico.

El argumento no es que haya que postular una sustancia cartesiana o un sustrato aristotélico que subyazca al flujo. El argumento es más preciso y más

económico: para que haya determinación tiene que haber algo que se determine. No un objeto separado de las determinaciones — el sum rechaza explícitamente esa imagen —, sino el eje que hace que esas determinaciones sean de algo y no flotantes. Ese eje es el ser en el sum.

Hume encontró el flujo del estar y concluyó que el eje no existe porque no lo encontró como objeto separado. El sum responde: el eje no aparece como objeto separado precisamente porque no es un objeto más en el flujo — es la condición de que el flujo sea el flujo de algo. Quitarlo no deja un flujo más puro. Deja el flujo sin soporte, y un flujo sin soporte no es un flujo de percepciones: es el nombre de lo que queda cuando ya no hay nada de lo cual predicar.

Eso es la indeterminación en el sentido técnico del sum. No la indeterminación del Caos — la apertura originaria y fértil desde la cual colapsa el ser. La indeterminación del estar sin ser es el vacío que queda cuando se ha sustraído el eje de un sistema que ya tenía eje. Como preguntar qué queda del caleidoscopio cuando se retira lo que hace girar sus piezas: no un caleidoscopio más limpio, sino un tubo roto del que caen los vidrios.

V. Parménides: frontera y permanencia

Parménides observó el sum desde el eje del ser, y lo que vio con una claridad que la filosofía posterior no siempre ha honrado es la frontera.

El ser es; el no-ser no es. Esa proposición no es un axioma elegido por comodidad: es la constatación de que la predicación tiene condiciones, de que para que algo pueda decirse de algo ese algo tiene que ser, y tiene que seguir siendo mientras la predicación lo toma como objeto. Si el ser pudiera devenir no-ser en el transcurso de la predicación, la predicación perdería su objeto antes de terminar. La frontera parmenídea no es una descripción del ser como cosa estática: es la condición de inteligibilidad de cualquier predicación sobre cualquier cosa.

Aquí conviene detenerse en la lectura habitual que convierte a Parménides en el filósofo del ser inmóvil, idéntico a sí mismo para siempre, cuya

radicalidad habría que moderar con algún tipo de síntesis. Esa lectura malentendiendo qué afirma exactamente la frontera. Parménides no dice que el ser no cambie. Dice que el ser no puede devenir no-ser y luego volver a ser — que el cambio no atraviesa la frontera. El adulto que ya no tiene las células de la infancia no pasó por el no-ser en el camino: se transformó desde adentro del ser, a través de determinaciones sucesivas, sin caer en ningún momento en la indeterminación absoluta. Lo que Parménides prohíbe es el tránsito por el no-ser, no el cambio. Y el tránsito por el no-ser es exactamente lo que nadie necesita para explicar el cambio.

¿Por qué la tradición lo malentendió? En parte porque el propio Parménides, al insistir en la impermeabilidad del ser respecto del no-ser, generó la impresión de que cualquier cambio era un tránsito por el no-ser. Si el ser es absolutamente lo que es y no puede ser lo que no es, ¿cómo puede la semilla devenir árbol sin dejar de ser semilla? La respuesta aristotélica — mediante la distinción entre potencia y acto — intentó resolver exactamente ese problema. Pero la distinción entre potencia y acto ya presupone el ser/estar del sum: la semilla en potencia de árbol ya está siendo semilla, y lo que el colapso del árbol actualiza es una posibilidad que pertenecía a la trayectoria de ese ser específico. El problema que Aristóteles resuelve con potencia y acto, el sum lo sitúa más atrás: no en la distinción entre modos del ser, sino en la intrínseca de ser y estar.

La permanencia parmenídea, leída desde el sum, no es la permanencia de las propiedades: es la permanencia del eje del ser a través del cambio del estar. El río que cambió sus aguas sigue siendo el río. El adulto que cambió sus células sigue siendo ese ser. La frontera no congela el estar — delimita el ser.

VI. Heráclito: devenir y transformación

Heráclito observó el sum desde el eje del estar, y lo que vio fue el devenir en toda su radicalidad.

No se puede descender dos veces al mismo río. La imagen es tan precisa que ha sobrevivido intacta más de dos milenios y medio, sin perder un gramo de su densidad. Lo que Heráclito describe es la condición del estar: lo que está

cambia, fluye, se transforma, nunca es exactamente lo mismo en dos momentos distintos. El río que toco hoy no tiene las mismas aguas que el río que toqué ayer. El fuego que observo mañana no es el fuego que observé esta mañana: se alimenta de otro combustible, produce otro humo, ocupa otro espacio. Todo está en flujo, y el flujo no tiene término.

Esta observación es correcta y no contradice a Parménides — aunque la tradición los haya enfrentado como si describieran mundos incompatibles. Lo que Heráclito describe no es la desaparición del ser a través del flujo: es la forma en que el estar se despliega a lo largo de la trayectoria del ser. El río que fluye no es el mismo en cada instante en el sentido de que sus propiedades específicas cambian constantemente. Pero es el mismo río en el sentido de que su ser persiste a través de ese cambio — y de hecho, Heráclito lo dice: «en los ríos que entran los mismos, fluyen aguas distintas».⁵ No dice que sea otro río. Dice que las aguas son distintas. El río — su ser — es el mismo. Las aguas — su estar — fluyen.

Heráclito vio algo que Parménides tendía a oscurecer: que la permanencia sin devenir no es permanencia del ser sino parálisis. El fuego que deja de transformar ya no es fuego: es ceniza o es nada. El ser que no tiene trayectoria — que no estuvo de un modo y está de otro — no es el ser permanente que la frontera parmenídea protege: es un ser sin estar, y ya sabemos lo que eso produce. El devenir no amenaza al ser: es la forma en que el ser está siendo.

VII. El falso antagonismo

Parménides y Heráclito no se contradicen. Observan el mismo fenómeno desde ejes distintos del mismo caleidoscopio.

El error que los convierte en adversarios irreconciliables es tomar la observación de cada uno como si fuera una descripción completa y excluyente del ser. Si Parménides tiene razón, el cambio parece imposible porque la frontera del ser excluye la transformación. Si Heráclito tiene razón, la permanencia parece ilusoria porque el flujo no deja nada quieto. Y entre esas dos imposibilidades, la historia de la filosofía pasó siglos eligiendo

bando — Platón con Parménides, los atomistas con un monismo del cambio, los estoicos intentando mediar, Hegel convirtiendo la contradicción misma en motor — o buscando síntesis que en realidad no necesitaban buscarse.

No hay que sintetizarlos porque nunca estuvieron en el mismo nivel de descripción. Parménides habló del ser: lo que es, es, y no puede devenir no-ser. Heráclito habló del estar: lo que está, fluye, y nada permanece exactamente idéntico en dos momentos distintos. Ambas proposiciones son verdaderas, simultáneamente y sin tensión, porque tienen objetos distintos. La frontera parmenídea delimita el eje del ser; el devenir heraclíteo describe el eje del estar. Juntos no producen una contradicción: producen el sum.

Lo que el sum añade no es una síntesis hegeliana que eleva a ambos a un nivel superior negándolos en su unilateralidad. Es el reconocimiento de que nunca hubo antagonismo real — solo la apariencia de antagonismo que surge cuando se leen dos descripciones de ejes distintos como si describieran el mismo eje desde posiciones opuestas.

Hay un precio que pagan los que insisten en el antagonismo. Quien se queda con Parménides solo tiene que explicar cómo es posible el cambio sin tránsito por el no-ser — y ese problema, que Zenón llevó hasta sus paradojas más duras, no tiene solución dentro de la ontología del ser sin estar. Quien se queda con Heráclito solo tiene que explicar qué hace que el río sea el mismo río a través del cambio — y ese problema, que el empirismo radical de Hume volvió a plantear dos milenios después con el yo como haz de percepciones, tampoco tiene solución dentro de la ontología del estar sin ser. El sum disuelve ambos problemas no porque los resuelva por separado, sino porque muestra que nacen del mismo malentendido: separar lo que es intrínseco.

VIII. El cambio sucede en el estar

Esta proposición merece detenerse porque es la que desactiva el problema más persistente, el que reaparece con distintas caras en Parménides, en

Aristóteles, en Hume, en cualquier filosofía que intente decir algo honesto sobre la permanencia y el cambio.

El problema dice: si el ser permanece, el cambio es imposible. Si el cambio es real, el ser no permanece. Esa disyuntiva supone que permanencia y cambio compiten en el mismo territorio, que tienen que coexistir en el mismo eje para relacionarse. El sum disuelve la disyuntiva asignándoles territorios distintos: la permanencia es del ser; el cambio es del estar.

El adulto ya no tiene las células de la infancia. Sus opiniones han cambiado, sus afectos han cambiado, sus capacidades y sus limitaciones son otras. Si cada uno de esos cambios exigiera una ruptura ontológica — si el adulto tuviera que haber pasado por el no-ser para no ser ya el niño — tendríamos que localizar el momento exacto de esa ruptura. ¿Cuándo exactamente dejó de ser el niño para convertirse en el adolescente? ¿Cuándo dejó de ser el adolescente para convertirse en el adulto joven? Nadie puede señalar ese momento porque no existe. El cambio no pasa por la frontera del ser: ocurre en el estar. La trayectoria transforma sin destruir, y es esa capacidad de transformar sin destruir lo que hace que el adulto sea el mismo ser que el niño, reconocible como tal ante la ley, ante la familia, ante la memoria.

Aristóteles intentó resolver este problema con la distinción entre potencia y acto. La semilla tiene en potencia la forma del árbol; el árbol es esa potencia actualizada. La transformación no exige tránsito por el no-ser porque la semilla no se convierte en un árbol arbitrario: el árbol que emerge era ya, en potencia, lo que la semilla podía devenir. La solución aristotélica es elegante y captura algo real, pero tiene un costo: supone una teleología — una dirección predeterminada del cambio hacia su forma perfecta. La semilla «tiende» hacia el árbol porque el árbol es la actualización de su potencia propia. El cambio tiene dirección, y esa dirección está inscrita en la naturaleza del ser que cambia.⁶

El sum no necesita esa teleología. Lo que el sum requiere para que el cambio no exija tránsito por el no-ser es más económico: que el cambio ocurra dentro del estar sin que el ser pierda su eje. La semilla no se convierte en un ser arbitrario para devenir árbol — la trayectoria restringe aquello en lo que esa semilla puede determinarse, no porque tenga una esencia que tienda

hacia el árbol, sino porque el colapso siguiente parte siempre de la determinación presente. El ser que está de un modo colapsa desde ese modo hacia el siguiente: no desde la nada, no desde el no-ser, sino desde lo que ya estaba siendo. La dirección del cambio no está inscrita en una esencia teleológica: está dada por la determinación desde la cual el siguiente colapso parte.

Hume, que rechazó la teleología aristotélica junto con cualquier otro vestigio metafísico, describió el cambio en términos de conjunción constante y hábito de expectativa. Lo que observamos no es una esencia que se actualiza sino una sucesión de estados que la mente aprende a anticipar. El problema con eso — y es el problema que el sum resuelve donde Hume lo deja abierto — es que la conjunción constante sin ningún eje de permanencia no explica por qué la sucesión de percepciones de Hume es la sucesión de percepciones del mismo sujeto y no de varios sujetos distintos que se suceden sin conexión. Hume reconoció el problema y lo dejó sin solución satisfactoria en el Apéndice al *Tratado*.⁷ El sum ofrece esa solución: el eje del ser no es la sustancia cartesiana que Hume buscaba y no encontraba, sino la permanencia a través del cambio del estar que hace que la sucesión sea la sucesión de algo.

El cambio sucede en el estar. Esa es la proposición que el sum añade a Parménides y a Heráclito, que Aristóteles intentó capturar con la potencia y el acto sin llegar del todo, y que Hume necesitaba para cerrar su propia ontología sin tener que postular ninguna sustancia misteriosa.

IX. Trayectoria

La trayectoria no es la secuencia de fotografías instantáneas de un ser a lo largo del tiempo. Esa imagen — el ser como álbum de estados discretos — es exactamente la reducción que el sum prohíbe, porque convierte al ser en la suma de sus estares sin que ningún eje de permanencia conecte esos estares entre sí.

La trayectoria es la estructura que conecta los estados sucesivos de un ser y que los hace estados de ese ser y no de otro. Es lo que hace que el adulto sea el

mismo ser que el niño, aunque ya no tenga casi nada de lo que el niño tenía. Es lo que hace que el río de hoy sea el mismo río que talló el valle hace diez mil años, aunque no quede una sola partícula de agua de aquel río en el de hoy. Es lo que hace que Don Quijote sea el mismo personaje en el capítulo final que en el primero, aunque su mundo se haya deshecho completamente a lo largo de la novela.

La formulación extendida del ser articula las dimensiones de la trayectoria:

El ser es lo que es, lo que fue, lo que será, lo que podría ser, lo que no será, y no es lo que no es; porque el ser es en tanto está.

Cada cláusula hace un trabajo que las demás no pueden hacer por ella.

Lo que es — la determinación presente — es el punto de partida, pero no la totalidad. El error de la ontología del instante es tomar este punto como si fuera el único.

Lo que fue — haber sido no equivale a nunca haber sido. El pasado no desaparece del ser al volverse pasado: la configuración presente procede de una trayectoria, y esa trayectoria forma parte de lo que ese ser es ahora. El río de hoy es como es en parte porque fue el río que fue. El adulto piensa como piensa en parte porque fue el niño que fue. La irreversibilidad del colapso que el capítulo anterior estableció tiene aquí su consecuencia positiva: el pasado no puede deshacerse, pero tampoco puede borrarse de lo que el ser es.

Lo que será — la determinación presente produce condiciones desde las cuales emergerán determinaciones posteriores, sin que eso exija que el futuro esté predeterminado. El ser que está de un modo abre ciertos colapsos y cierra otros. No todos los futuros son igualmente posibles desde cada presente: la trayectoria filtra. Pero dentro de lo que filtra, el futuro no está escrito.

Lo que podría ser — todo estar delimita un campo de posibilidades que pertenecen al ser como posibilidades, no como actualidades paralelas que existan en algún otro dominio. La posibilidad no es un ser alternativo que coexiste con el ser actual: es la apertura que ese ser específico, con esa

determinación específica, tiene ante sí. La posibilidad clausurada tampoco es no-ser: es el camino que no se tomó, que perteneció a la trayectoria como posibilidad real que no se actualizó.

Lo que no será — esto es lo que la formulación añade que pocas ontologías del tiempo articulan con precisión. No lo que nunca pudo ser — eso es simplemente imposible. Sino lo que podría haber sido y no será: la posibilidad clausurada por la determinación presente, el camino que la trayectoria cerró al tomar otro. Esa clausura no convierte lo que no será en no-ser absoluto: lo convierte en parte de la historia de la trayectoria, en la marca de una apertura que existió y se cerró.

No es lo que no es — la frontera parmenídea se conserva intacta. La amplitud de la trayectoria no disuelve la frontera. El ser tiene trayectoria; la trayectoria no es infinita en todas las direcciones; lo que el ser no es, no lo es.

X. Los modos del ser no agotan al ser

Aquí aparece una tesis que este libro necesita establecer con precisión antes de avanzar, porque de ella depende todo el territorio de la Parte III.

De cualquier ser determinado pueden predicarse indefinidamente determinaciones verdaderas. La roca es material, es geológica, es silícea, es pesada, es objeto de propiedad, es símbolo en algunas culturas, es obstáculo para algunas trayectorias, es herramienta para otras. El ser humano es animal, es racional — si se acepta la definición aristotélica —, es mortal, es social, es hablante, es histórico, es padre o no lo es, es ciudadano o no lo es, es criminal o no lo es. Don Quijote es ficticio, es literario, es histórico-cultural en cuanto personaje que ha operado en la historia de la cultura, es símbolo de cosas muy distintas según quién lo lea. Cada una de esas predicaciones puede ser verdadera. Ninguna de ellas, sin embargo, ni su mera acumulación, obtiene por eso exhaustividad sobre el ser.

La tesis tiene dos partes que deben separarse.

La primera: la parcialidad no es exterioridad. Una determinación verdadera de un ser pertenece a ese ser — no es exterior ni accidental en el sentido

peyorativo. Que «Pedro es criminal» sea verdadero significa que ese predicado dice algo real sobre Pedro, no que sea una etiqueta pegada desde fuera que no toca lo que Pedro realmente es. El predicado pertenece al ser. Pero pertenecer al ser no equivale a agotarlo.

La segunda: ninguna predicación opera a la escala del ser *qua ser*. Toda predicación opera a la escala que su operación declara. «Pedro es criminal» opera a escala jurídica, moral, causal — y en esas escalas puede decir algo verdadero y severo. No opera a la escala del ser *qua ser* de Pedro, porque para operar a esa escala habría que tener acceso exhaustivo a todo lo que Pedro es — y ese acceso no está disponible para ningún predicador que también sea.

Aquí Aristóteles y este libro se separan de un modo que conviene señalar explícitamente para no producir la impresión de que el argumento es aristotelismo encubierto. Aristóteles también distingue entre predicados esenciales y accidentales, y también sostiene que los accidentes no agotan la esencia. Pero esa distinción opera dentro de una metafísica de la sustancia: hay una esencia del ser humano — animal racional — que los accidentes no tocan, y la predicación exhaustiva del ser sería, en principio, posible si se pudiera enumerar todos sus predicados esenciales. El argumento de este libro no asume ninguna esencia que sea la parte inagotable del ser: lo que postula es que el ser *qua ser* — el ser considerado en cuanto ser, antes de cualquier determinación particular — no está disponible como objeto de predicación exhaustiva para ningún predicado localizado, no porque haya una esencia que los predicados no alcancen, sino porque ninguna predicación, por verdadera y precisa que sea, opera a esa escala. La escala del ser *qua ser* no es una zona oculta del ser que la predicación no puede alcanzar: es simplemente el nivel en el que todavía no se ha declarado ninguna escala particular.

Hume habría dicho algo diferente aquí. Habría dicho que hablar del ser *qua ser* sin predicarle nada específico es hablar de nada: que el ser sin determinaciones es un concepto vacío. Y hay algo correcto en esa objeción que el sum tiene que responder. La respuesta es que el ser *qua ser* no es el ser sin determinaciones: es el ser considerado antes de que ninguna escala particular haya declarado sus condiciones de predicación. No es vacío — es el nivel desde el cual todas las predicaciones parten, el suelo sobre el que

cualquier escala se construye. No puede predicarse directamente porque toda predicación directa ya lo abandona — ya opera en alguna escala declarada. Pero puede reconocerse como la condición que las predicaciones suponen cuando predicamos de aquello que es.

XI. Ser *qua* ser

El sum no es el ser *qua* ser. Es necesario repetirlo aquí, al final del capítulo, porque la confusión entre los dos destruiría el argumento que viene.

El ser *qua* ser es el objeto de este libro: el ser considerado en cuanto ser, antes de que ninguna determinación particular lo haya tomado como objeto de predicación desde ninguna escala específica. El sum es una explicitación constitutiva del ser *qua* ser: dice lo que el ser hace cuando es, la relación que tiene con su estar, la estructura de intrinsecidad que hace que ser y estar sean los dos ejes del mismo fenómeno.

La diferencia entre el sum y el ser *qua* ser no es pequeña. El ser *qua* ser es el fenómeno. El sum es la primera explicitación de lo que ese fenómeno exhibe al ser examinado. Del mismo modo en que la formulación de Parménides — el ser es; el no-ser no es — no es el ser sino la articulación de su frontera, el sum articula lo que el ser hace cuando es sin pretender ser aquello que articula.

¿Puede predicarse algo del ser *qua* ser, si ninguna predicación opera a esa escala? Sí, pero solo a través de explicitaciones constitutivas: afirmaciones que se siguen del ser como tal, verdaderas de cualquier cosa que sea con independencia de su modo de ser particular. El sum es una de esas explicitaciones: cualquier ser, sea del modo que sea, es en tanto está. No porque lo exija una norma, sino porque la separación produce descolapso o indeterminación, y en ambos casos desaparece aquello de lo que se intentaba predicar.

¿Hay otras explicitaciones del ser *qua* ser además del sum? Sí. Y la Parte II examina la más importante — la que se sigue del sum como su consecuencia inmediata.

Al final de esta primera parte, el suelo está construido. Hay una apertura anterior a toda forma: el Caos. Desde esa apertura, el colapso produce ser determinado. El ser determinado es en tanto está — ser y estar son los dos ejes intrínsecos del mismo fenómeno, y esa intrinsequidad no es prescripción sino descripción de lo que el ser hace cuando es. El ser tiene trayectoria, y esa trayectoria no es la suma de sus estados sucesivos sino la estructura que los conecta y los hace estados de ese ser. Los modos del ser no agotan al ser: la parcialidad no es exterioridad, pero tampoco es exhaustividad. Y el sum articula todo esto sin ser el ser *qua ser* — es la primera explicitación constitutiva de lo que el ser *qua ser* exhibe.

¿Qué se sigue del sum?

Si el ser es en tanto está — si ser y estar son intrínsecos, si el colapso es irreversible, si la trayectoria transforma sin destruir, si los modos del ser no agotan al ser —, ¿qué comparece con el ser cuando el ser es? No como una propiedad adicional que el ser posea además de ser lo que es. Como algo que se sigue constitutivamente de que el ser sea lo que es.

Eso es la Parte II.

¹ Platón, *República*, VI, 507b-509c; *Fedón*, 74a-77a. La doctrina de las Ideas como formas separadas, existentes independientemente del mundo sensible y de cualquier instancia particular. La Idea de Bien en sí existe con independencia de las cosas buenas, la Idea de Belleza con independencia de las cosas bellas. Lo importante para el argumento del sum: las Ideas platónicas son, en principio, seres sin estar en el sentido técnico del sum — sin determinación espacial ni temporal, sin trayectoria, sin colapso que las produzca desde el Caos.

² Hume, David. *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740), Libro I, Parte IV, Sección VI: "De la identidad personal". La búsqueda introspectiva del yo produce siempre percepciones particulares, nunca el yo mismo. La consecuencia: el yo como sustancia permanente es una ficción construida por la imaginación.

³ Aristóteles, *Categorías*, 5, 2a11-19; *Metafísica*, VII, 1, 1028a10-20. La distinción entre sustancia primera (este hombre, este caballo) y sustancia segunda (el hombre, el caballo como especie), y entre predicados esenciales y accidentales. Lo esencial pertenece a lo que algo es; lo accidental, a cómo está siendo en un momento dado.

⁴ La doctrina budista del *anātman* (no-yo) y del *pratītyasamutpāda* (origen dependiente) en el *Abhidharmakośa* de Vasubandhu y en el pensamiento *mādhyamaka* de Nāgārjuna. No hay sustancia permanente: solo eventos, relaciones, procesos interdependientes. La persona es una designación convencional sobre un flujo de *dharma*s, no una entidad sustancial.

⁵ Heráclito, fragmento DK 22 B 12: «ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν, ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ». El fragmento más preciso sobre el río — no B 91, que es de Plutarco. Heráclito no dice que sea otro río: dice que son otras aguas. El río permanece; las aguas fluyen.

⁶ Aristóteles, *Física*, II, 1, 192b8-23; *Metafísica*, IX, 6-9, 1048a25-1051b2. La distinción entre potencia (*dynamis*) y acto (*energeia*). La teleología aristotélica: la potencia tiende naturalmente hacia el acto que le es propio, el acto más perfecto hacia el cual esa potencia apunta. La semilla tiende al árbol porque el árbol es la actualización de la potencia propia de la semilla.

⁷ Hume, David. *Tratado sobre la naturaleza humana*, Apéndice (1740): «hay dos principios que no puedo hacer consistentes, y que me parece imposible renunciar a ninguno de ellos: que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente nunca percibe ninguna conexión real entre existencias distintas». Hume reconoció que su teoría del yo como haz de percepciones no podía explicar la unidad del haz sin postular algo que su propia teoría excluía.

Capítulo 3

Lo que es es digno de ser lo que es

Univocidad y dignidad

«La dignidad no es un premio. Es la forma que toma la frontera cuando se la mira desde adentro.»

I. Si algo está, es

El capítulo anterior terminó con una pregunta que ya tiene respuesta: la relación entre aquello que es y aquello que está es intrínseca. Ser y estar son los dos ejes del mismo fenómeno, y sustraer uno disuelve aquello que se intentaba describir. El sum articula eso. Pero el sum no es el ser *qua ser* — es la primera explicitación constitutiva de lo que el ser hace cuando es.

¿Hay una segunda explicitación?

La respuesta es sí, y llegar a ella requiere un paso previo que el capítulo anterior dejó pendiente: si estar implica ser — si la relación es de intrinsecidad y no de mera asociación —, entonces todo aquello que está, es. No como un hallazgo empírico sino como la consecuencia directa de lo que el sum establece.

Formalmente: estar_q ser.

Esta implicación parece obvia hasta que se examinan sus consecuencias. Si todo aquello que está, es, entonces la univocidad ontológica no es una tesis adicional que habría que argumentar por separado: se sigue del sum. Y si el ser se predica unívocamente de todo aquello que está — de la roca, del árbol, del humano, del personaje literario, de la institución, del número primo —,

entonces la segunda pregunta que el argumento tiene que responder no es quién merece ser sino qué se sigue de que haya ser.

Esa es la pregunta que este capítulo responde.

II. Univocidad ontológica

La univocidad del ser es una tesis con historia larga y con malentendidos igualmente largos. Conviene despejar los malentendidos antes de que se instalen.

El primero: afirmar que el ser se predica unívocamente no equivale a afirmar que todo es lo mismo. Duns Escoto, que defendió la univocidad del ser contra la analogía entis tomista, argumentó que el ser tiene que predicarse en el mismo sentido de Dios y de las criaturas para que cualquier predicación sobre Dios tenga contenido — si «ser» significara algo completamente diferente cuando se predica de Dios y cuando se predica de una piedra, el lenguaje teológico sería imposible.¹ Pero Escoto no afirmó que Dios y la piedra sean lo mismo: afirmó que el predicado «ser» conserva el mismo sentido en ambos casos, aunque los modos de ser sean radicalmente diferentes. La univocidad es del predicado, no de aquello de lo que se predica.

Esta distinción es exactamente la que el sum necesita. La univocidad ontológica que defiende no afirma que la roca, el humano y Zeus sean lo mismo. Afirma que cuando se dice que la roca es, que el humano es, y que Zeus es, el predicado «es» conserva el mismo sentido en los tres casos — el sentido que los capítulos anteriores construyeron: ser determinado, tener trayectoria, estar de algún modo dentro del infinito del Caos, haber comparecido como consecuencia de un colapso. Lo que varía entre la roca, el humano y Zeus es el modo de ser — el tipo de determinación que cada uno tiene, la escala en la que existe, las propiedades que lo definen. Lo que no varía es el ser en tanto ser.

El segundo malentendido: afirmar la univocidad del ser no es negar la jerarquía entre los seres. Aristóteles rechazó la univocidad — y tenía razones

para hacerlo dentro de su propia metafísica — porque su sistema necesitaba distinguir entre distintos tipos de ser: la sustancia como ser en sentido primario, y los accidentes como modos derivados de ser que dependen de la sustancia.² Para Aristóteles, el ser no se predica unívocamente de la sustancia y del accidente porque el accidente es solo en tanto es accidente de algo, mientras que la sustancia es en sí misma. La univocidad destruiría esa jerarquía y con ella la metafísica de la sustancia entera.

El sum no necesita la metafísica de la sustancia, y por eso puede defender la univocidad sin destruir ninguna jerarquía que importe para el argumento. Las diferencias entre modos del ser — entre lo material y lo narrativo, entre lo histórico y lo ficticio, entre lo mortal y lo imperecedero — no requieren que el ser se predique en sentidos distintos. Requieren que, después de establecer que hay ser, se declaren las escalas desde las cuales esos modos distintos pueden describirse. La escala viene después de la univocidad; no la sustituye.

III. Univocidad no es identidad categorial

La distinción más importante de este capítulo, y quizás del libro entero, es también la más fácil de perder de vista.

Que el ser se predique unívocamente de la roca, del humano y de Don Quijote no significa que la roca, el humano y Don Quijote sean lo mismo, ni que compartan las mismas propiedades, ni que estén sometidos a las mismas normas, ni que tengan el mismo valor bajo ningún criterio de valor, ni que deban ser tratados del mismo modo bajo ningún sistema de tratamiento.

La univocidad ontológica no es identidad categorial.

Esto requiere detenerse porque la objeción que más frecuentemente se dirige a cualquier tesis de univocidad ontológica es que equipara lo que es evidentemente diferente. Si la roca es tanto como el humano, ¿por qué no tiene derechos? Si Don Quijote es tanto como Gandhi, ¿por qué uno puede

ser votante y el otro no? Si Zeus es tanto como una partícula subatómica, ¿por qué uno es objeto de culto y el otro de experimento?

La objeción confunde el plano ontológico con el plano categorial, jurídico, moral y práctico. La univocidad opera en el plano ontológico: dice que el predicado «ser» se aplica con el mismo sentido a todos esos sujetos. No opera en ningún otro plano: no dice nada sobre derechos, cultos, experimentos ni votos. Lo que esos planos requieren está determinado por las escalas específicas en las que opera cada uno — la escala jurídica, la escala moral, la escala religiosa, la escala científica —, y esas escalas no se derivan de la univocidad ontológica sin mediación explícita.

Don Quijote es — es un ser determinado, tiene modo de ser narrativo e histórico-cultural, ha modificado el mundo de maneras que ningún ser que no fuera puede modificar, tiene trayectoria, puede ser objeto de predicaciones verdaderas.³ Gandhi es — es un ser determinado, tiene modo de ser histórico-biográfico-material, actuó en el mundo de maneras que ningún ser que no fuera puede actuar, tiene trayectoria, puede ser objeto de predicaciones verdaderas. Que Don Quijote no pueda votar no es una consecuencia de que sea menos que Gandhi en el plano del ser: es la consecuencia de que el sistema electoral opera en la escala de los seres humanos vivos con existencia jurídicamente reconocida, y Don Quijote no tiene modo de ser que lo haga miembro de esa escala. La exclusión es categorial, no ontológica.

Zeus es — es un ser determinado en el modo religioso, mitológico y cultural, con una historia de más de dos milenios y medio de determinaciones que lo hacen ser lo que es.⁴ Una partícula subatómica es — es un ser determinado en el modo físico, con propiedades que la física describe con precisión admirable. Que uno sea objeto de culto y el otro de experimento no es una consecuencia de que uno sea más que el otro en el plano del ser: es la consecuencia de que el culto y el experimento son operaciones que operan en escalas distintas y que tienen condiciones de aplicación distintas.

La univocidad ontológica despeja el campo para las diferencias categoriales. No las borra: las sitúa en su nivel correcto, que es el nivel de las escalas específicas y no el del ser en tanto ser.

IV. La roca, el humano y el dios

El argumento necesita una prueba. No una prueba formal — el sum ya proveyó las bases — sino una prueba de que la univocidad ontológica puede sostenerse ante los casos más difíciles: los casos diseñados para hacer que la univocidad parezca absurda.

La roca es el caso más provocador. Nada en la historia de la filosofía moral, nada en la teología, nada en el derecho, nada en el sentido común, le atribuye a la roca el tipo de ser que le atribuiría a un humano. Kant, que fundó la dignidad en la racionalidad, excluyó explícitamente a los seres no racionales: solo los seres con voluntad racional tienen dignidad; los objetos tienen precio.⁵ Bentham, que fundó la consideración moral en la capacidad de sufrir, excluyó a la roca por las mismas razones: la roca no puede sufrir.⁶ Spinoza, que vio algo más profundo cuando describió el conatus — la tendencia de toda cosa a perseverar en su ser —, reconoció esa tendencia en la roca tanto como en el humano, pero no derivó de ella ninguna dignidad compartida.⁷

¿Qué hace el sum con la roca?

La roca es. Está determinada — material, geológica, físicamente. Tiene trayectoria — se formó en condiciones específicas, ha persistido a través de transformaciones que no la destruyeron, puede seguir siendo roca hasta que un colapso la transforme en polvo o en lava o en nada que siga siendo aquella roca. La roca no colapsa hacia el no-ser cuando se la categoriza o se la clasifica o se la usa como herramienta o se la ignora: sigue siendo. Lo que varía cuando la categorizamos o la usamos es nuestra relación con ella, no su ser.

El humano es. Está determinado de modos que la roca no está: es consciente, es agente, es mortal de una manera específica que implica la conciencia de la

muerte, es capaz de deliberar, de actuar por razones, de hacerse responsable de sus actos. Esas determinaciones son reales y profundas. No son determinaciones del ser en tanto ser — son determinaciones del modo de ser humano, que requieren sus propias escalas para ser descritas.

Zeus es. Está determinado en el modo religioso-mitológico-cultural, con dos milenios y medio de historia que lo hacen ser lo que es de maneras que ninguna roca y ningún humano particular puede ser. Zeus ha modificado el mundo — ha orientado actos, ha fundado instituciones, ha estructurado la imaginación de civilizaciones enteras — de formas que son parte de lo que Zeus es. Que su modo de ser sea radicalmente diferente del de la roca y del humano no significa que el predicado «ser» cambie de sentido cuando se le aplica.

Tres modos de ser absolutamente heterogéneos. El mismo predicado «es», con el mismo sentido. Eso es la univocidad ontológica.

V. El adjetivo no revoca al ser

El error más frecuente en la ontología práctica — en el pensamiento que predica sobre seres concretos para sacar consecuencias — es confundir la predicación de un modo del ser con la revocación del ser sobre el que se predica.

Don Quijote es ficticio. Esa predicación asigna un modo del ser — el modo narrativo, el modo de existencia que los seres tienen en cuanto personajes de una obra literaria que ha modificado la historia cultural del mundo. «Ficticio» no revoca el ser de Don Quijote: lo cualifica. Decir que Don Quijote es ficticio ya presupone que hay algo de lo cual se está diciendo que es ficticio. Si Don Quijote no fuera, tampoco podría ser ficticio — sería simplemente la ausencia de cualquier determinación.

Gandhi es histórico-biográfico-material. Esa predicación asigna otro modo del ser, diferente del de Don Quijote. «Histórico» no eleva a Gandhi por encima de Don Quijote en el plano del ser: lo sitúa en una escala diferente. Y esa diferencia de escala es real, tiene consecuencias, funda distinciones que

importan para el derecho, para la moral, para la historia. Pero no opera en el plano del ser en tanto ser.

Zeus es religioso-mitológico-cultural. La larga historia de debates sobre si Zeus «existe» o si es «solo» un personaje mitológico o si es «meramente» una proyección cultural pone de manifiesto el mismo error de categoría: confundir el modo de ser con el ser. Zeus tiene el modo de ser de las figuras religiosas y mitológicas — un modo que tiene sus propias propiedades, sus propias condiciones de emergencia y persistencia, sus propias formas de modificar el mundo. Ese modo es diferente del de Gandhi y del de la roca. El ser, no.

Aquí aparece la tesis autoral que el libro tiene que defender sin concesiones: el adjetivo no revoca al ser sobre el que se predica. «Ficticio», «histórico», «mitológico», «atómico», «narrativo», «institucional» — todos esos adjetivos cualifican el modo del ser sin tocar el ser en tanto ser. Lo mismo ocurre con los adjetivos valorativos: «criminal», «monstruoso», «indigno», «subhumano». Ninguno de ellos, por verdadero que sea en su propia escala, revoca el ser sobre el que se predica. Y es exactamente esa imposibilidad de revocación la que el libro llama dignidad.

VI. Dignidad antes del humano

La historia de la dignidad es, en su mayor parte, la historia de un concepto que se va ampliando sin llegar nunca al punto donde el argumento exige que comience.

Los romanos conocieron la *dignitas* como posición social — la dignidad del senador, del magistrado, del ciudadano libre, que era una dignidad diferencial y jerarquizada: más dignidad para quien ocupara una posición más alta.⁸ La teología medieval heredó el término y lo transformó: la dignidad ya no era un privilegio de posición sino una cualidad inherente a todo ser humano en cuanto imagen y semejanza de Dios. Aquí el movimiento es genuino — la dignidad se democratiza dentro del dominio humano, deja de ser un privilegio de clase para convertirse en algo que todos los humanos comparten por el hecho de ser humanos. Pero el fundamento

sigue siendo teológico, y el dominio sigue siendo el de los seres creados a imagen divina.⁹

Kant dio el siguiente paso y lo dio con una radicalidad que pocos han igualado. La dignidad no depende de la posición social ni de la imagen divina: depende de la racionalidad. Todo ser racional tiene dignidad — tiene un valor que no tiene precio, que no puede ser equiparado con nada y que no puede ser reemplazado por otra cosa. La fórmula kantiana es precisa: «actúa de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solo como un medio».¹⁰ La dignidad es el valor del ser racional en cuanto fin en sí mismo.

El movimiento kantiano amplía el dominio respecto de la teología medieval — ya no requiere ser imagen divina, sino ser racional — y al mismo tiempo lo restringe respecto del argumento de este libro: solo los seres racionales tienen dignidad. La roca queda fuera. El árbol queda fuera. El animal no racional queda fuera, aunque Singer y la tradición del bienestarismo animal hayan intentado extender la consideración moral a los seres capaces de sufrir sin invocar la racionalidad.¹¹ Pero la capacidad de sufrir como fundamento de la consideración moral todavía deja fuera a la roca, al número primo, a Don Quijote, a Zeus. Y si se deja fuera a todos esos seres, la univocidad ontológica que el sum establece no produce ninguna explicitación constitutiva: solo produce una propiedad que algunos seres tienen y otros no.

El argumento de _____ exige comenzar más atrás. La dignidad no puede fundarse en la racionalidad sin excluir a los seres no racionales. No puede fundarse en la capacidad de sufrir sin excluir a los seres incapaces de sufrir. No puede fundarse en la conciencia, en la agencia, en la moralidad, en ninguna propiedad que solo algunos seres tengan. Si la dignidad se funda en alguna de esas propiedades, deja de ser una explicitación constitutiva del ser *qua ser* y se convierte en una propiedad que se predica de ciertos modos del ser.

La dignidad tiene que comenzar antes que el humano. Antes que la conciencia. Antes que la racionalidad. Antes que la capacidad de sufrir. Tiene que comenzar donde comienza el ser.

VII. «Digno de ser lo que es»

La formulación que este libro propone es la siguiente:

Lo que es es digno de ser lo que es.

Hay que leerla con cuidado porque es fácil pasar por encima de ella sin ver lo que hace. No dice «lo que existe merece existir» — eso sería una afirmación sobre el mérito, y el mérito exige un evaluador que emite el juicio de mérito desde una posición que no es la del ser que evalúa. No dice «lo que existe debe ser respetado» — eso sería una norma prescriptiva, y la dignidad que aquí se propone no es una norma sino una explicitación. No dice «todos los seres son iguales» — eso negaría las diferencias categoriales que la sección anterior estableció como reales e importantes.

Dice: *digno de ser lo que es.*

La bisagra es esa cláusula. Lo que es, es lo que es — completamente, sin déficit respecto de su propio ser. La roca es plenamente roca. No es roca a medias, no es roca menos perfecta que otra roca, no es roca deficitaria respecto del concepto ideal de roca. Es exactamente roca, con todas las determinaciones que la hacen ser esta roca y no otra. Y esa plenitud — la plenitud de ser completamente lo que es — es lo que la formulación nombra como dignidad.

Aquí hay algo que sorprende la primera vez que se lo ve: la dignidad, en esta formulación, no es un atributo que algunos seres tienen y otros no. Es la explicación de lo que ocurre cuando el ser es: que aquello que es, es completamente lo que es. No puede serlo a medias porque un ser a medias no sería ese ser — sería otra determinación o ninguna. La frontera parmenídea lo garantiza: el ser es; el no-ser no es; no hay posición intermedia que sea ser-a-medias sin ser ya otra cosa.

Plutón sigue siendo Plutón aunque los astrónomos de la Unión Astronómica Internacional lo hayan excluido de la categoría «planeta» en 2006. La categoría «planeta» es una clasificación que los humanos instituyen dentro de sus sistemas de ordenamiento del mundo — una determinación exógena al ser de Plutón. Lo que Plutón es — su composición, su masa, su órbita, su historia geológica, su modo de existencia en el sistema solar — no varió cuando la votación se produjo. Varió la categoría bajo la cual los astrónomos lo describen. Esas son dos cosas distintas, y confundirlas es exactamente el tipo de error que la teoría de la predicación de este libro tiene que desmontar.¹²

Del mismo modo, un humano al que se le aplican adjetivos degradantes — monstruo, bestia, infrahumano, no-persona — no varía en su ser por eso. Varía la clasificación que alguien le impone desde fuera. Y si la dignidad es la plenitud de ser lo que es, esa plenitud no puede ser retirada por ninguna clasificación exógena. No porque haya una norma que lo prohíba. Sino porque el ser no se modifica con las etiquetas que se le pegan.

VIII. Existencia no es mérito

Aquí la objeción más persistente tiene que recibir la respuesta que merece.

La objeción dice: si todo lo que es es digno de ser lo que es, entonces el asesino es digno de ser asesino, el tirano es digno de ser tirano, la enfermedad es digna de ser enfermedad. Lo que es malo, lo que causa sufrimiento, lo que la humanidad ha luchado por eliminar — todo eso sería digno de ser lo que es. La tesis, si se la lee en esa clave, no es una afirmación de la dignidad sino una rendición ante todo lo que existe.

La objeción confunde dos cosas que el sum distingue con precisión: la dignidad del ser en tanto ser y la valoración de los modos del ser.

Que el asesino sea digno de ser lo que es — en el sentido de que su ser no puede ser revocado por ninguna predicación — no dice nada sobre el valor moral de los actos del asesino, sobre la legitimidad de la pena que se le imponga, sobre la severidad del juicio que merezca, sobre la obligación de

prevenirlo o de reparar el daño que causó. Todo eso opera en las escalas de la moral, el derecho y la causalidad, que tienen sus propios criterios, sus propios instrumentos, sus propias conclusiones. El sum no interfiere con esas conclusiones: las deja operar en sus propias escalas.

Lo que el sum niega es algo diferente y más preciso: que la valoración de los actos del asesino — por severa que sea — revoque el ser del asesino o produzca una jurisdicción adicional sobre ese ser que no existía antes de la valoración. «Es un asesino» puede ser verdadero. No se sigue de eso que el asesino haya dejado de ser en algún sentido que autorice a tratarlo como si estuviera fuera del dominio relevante.

La distinción entre existencia y mérito es la columna vertebral del argumento. El mérito exige un evaluador. Exige un criterio. Exige una comparación entre lo que el ser es y lo que debería ser. La dignidad que el sum formula no exige nada de eso: no hay evaluador, no hay criterio, no hay patrón externo contra el cual medir. Hay el ser, y hay la constatación de que aquello que es, es lo que es — completamente, sin déficit respecto de su propio ser. Esa constatación no es un elogio. No es una absolución. No es una afirmación de que lo que es sea bueno. Es la formulación del límite: lo que la predicación puede y no puede producir.

IX. Dignidad inherente, no intrínseca

La relación entre el ser y la dignidad tiene que precisarse con los mismos términos que el capítulo anterior usó para describir la relación entre el ser y el estar: la distinción entre intrinseidad e inherencia.

Ser y estar son intrínsecos: sustraer uno disuelve al otro, no deja al portador sin una propiedad sino sin ser lo que era. Esa relación constitutiva no puede separarse sin destruir el objeto.

La dignidad no tiene esa relación con el ser. La dignidad es inherente al ser, no intrínseca. La diferencia es crucial.

Algo es inherente a X cuando comparece necesariamente con X pero no forma con X una unidad indisoluble — cuando puede distinguirse

conceptualmente de X sin que X deje de ser lo que era. La luminosidad es inherente a la luz: cuando la luz ilumina, la luminosidad comparece con ella. Pero puedo pensar la luz sin pensar en la luminosidad — puedo pensar en la fuente de luz sin pensar en lo que ilumina. La luz no es la suma de luz y luminosidad: es luz, y la luminosidad comparece con ella cuando ella ilumina.

Del mismo modo: el ser no es la suma de ser y dignidad. Es ser, y la dignidad comparece con él cuando el ser es. La dignidad no añade nada al ser — no enriquece al ser con una propiedad adicional. Explicita lo que el ser ya implica: que aquello que es, es completamente lo que es. Sustraer la dignidad no disuelve al ser como lo disuelve sustraer el estar: deja al ser siendo, pero con una de sus consecuencias constitutivas sin nombre.

Esta distinción tiene una consecuencia directa para el argumento posterior. Si la dignidad fuera intrínseca al ser — si sustraerla disolviera al ser — entonces el «embargo de dignidad», la operación de declarar a alguien indigno de ser lo que es, destruiría ontológicamente al ser que pretende degradar. Y si eso fuera posible, la operación tendría alguna eficacia real. Pero si la dignidad es solo inherente, entonces el embargo de dignidad no puede tocar al ser: puede pretender tocar algo que le pertenece, pero aquello que le pertenece no era una pieza separable del ser — era la consecuencia de que el ser sea. Y las consecuencias no pueden embargarse sin que cese la causa.

X. Luz y luminosidad

La analogía merece un desarrollo que la formulación esquemática no provee.

Cuando una fuente de luz ilumina un espacio, la luminosidad no es una sustancia que la luz produce y que luego existe por separado. No es un flujo que la luz emite como el calor que emite un cuerpo caliente — el calor puede medirse, tiene magnitud, puede transferirse de un cuerpo a otro. La luminosidad no es separable de la luz: es la forma en que la luz comparece en relación con aquello que ilumina. No hay luminosidad sin luz. No hay luz

que ilumine sin luminosidad. La analogía no es perfecta — ninguna lo es —, pero la relación que describe sí es la que el argumento necesita.

La analogía que el libro propone no es entre ser y luz como si fueran lo mismo, ni entre dignidad y luminosidad como si fueran lo mismo. La analogía recae en la relación: del mismo modo en que la luminosidad comparece con la luz cuando la luz ilumina, la dignidad comparece con el ser cuando el ser es. La luminosidad no puede retirarse de la luz que ilumina sin que la luz deje de iluminar — o sin que la luminosidad deje de ser luminosidad, para convertirse en algo que ya no tiene ese nombre. Del mismo modo, la dignidad no puede retirarse del ser sin que el ser deje de ser — o sin que lo que queda de la operación ya no sea la dignidad que se intentaba embargar.

Hay una tradición de pensar la gracia, la santidad, el honor como propiedades que algunos seres tienen y que pueden perderse — que pueden ser manchadas, retiradas, destruidas por los actos del sujeto que las porta.¹³ Esa tradición opera en las escalas de la teología, la moral y el honor social, que tienen sus propias reglas. El sum no niega esas escalas ni sus reglas: las deja operar en sus propios dominios. Lo que el sum establece es que la dignidad del ser en tanto ser no opera en esas escalas — opera antes de ellas, como la condición de que cualquier escala tenga objeto sobre el cual predicar.

No se puede manchar la dignidad del ser sin destruir al ser. Y si el ser no se destruye — si sigue siendo — la dignidad sigue siendo. No porque haya una norma que la proteja. Porque es la explicitación de lo que comparece con el ser cuando el ser es.

XI. La dignidad como explicitación de la frontera

La última sección de este capítulo tiene que decir lo que el capítulo entero estaba preparando, y decirlo con la precisión que el argumento requiere.

La dignidad no es una propiedad que el ser adquiere cuando satisface ciertas condiciones. No es un atributo que se otorga ni un reconocimiento que se

concede. No es una norma que prescribe cómo deben tratarse los seres. Es la explicitación constitutiva de la frontera parmenídea aplicada al ser en tanto ser.

La frontera parmenídea dice: el ser es; el no-ser no es. Aquello que es no puede ser deficitario respecto de ser aquello que es sin introducir en su determinación aquello que no es. La roca no puede ser menos roca que ella misma — no puede tener un déficit de ser roca, porque ese déficit solo podría medirse contra un patrón que dijera cuánta roca debería ser, y ese patrón sería exógeno al ser de la roca. La roca es completamente roca. No porque sea perfecta en ningún sentido evaluativo, sino porque el ser no admite grados dentro de su propia categoría.

Eso es la dignidad: la explicitación de que aquello que es, es completamente lo que es, sin déficit respecto de su propio ser, sin deuda con ningún patrón externo que le diga cuánto debería ser.

Y aquí hay que introducir la distinción que el mapa doctrinal estableció entre la frontera política y la frontera del barranco. Una frontera política es una norma: alguien la trazó, alguien puede cruzarla, alguien puede cambiarla. La frontera política dice «no debes pasar» — hay una prescripción, hay un deber, hay un sistema que sostiene ese deber y que puede sancionarlo o no. La frontera del barranco no prescribe nada. No dice «no debes avanzar». Describe el terreno: más allá de ese borde está la caída. Quien avanza no viola una norma; cae. La frontera no impone — delimita la estructura del terreno.

La dignidad funciona como la frontera del barranco. No prescribe cómo debe tratarse al ser. Describe lo que ocurre cuando alguien pretende revocar el ser de algo que es: ya no hay ser sobre el cual predique. El predicado pierde su objeto. El ser que se pretendía expulsar del dominio sigue siendo — la operación de exilio ontológico no tiene el efecto que pretende tener, porque el terreno no tiene la forma que esa operación supone.

La predicación puede ser severa. Puede decir que alguien es criminal, negligente, atroz, destructivo, peligroso — y todas esas predicaciones pueden ser verdaderas en sus propias escalas, con sus propios criterios, con la

severidad que sus propias operaciones permitan. Lo que ninguna de esas predicaciones produce es la autorización para tratar al ser como si estuviera fuera del dominio relevante. No porque haya una norma que lo prohíba. Porque el ser no sale del dominio a consecuencia de ninguna predicación — el ser sigue siendo, y lo que sigue siendo sigue siendo digno de ser lo que es.

Esa es la dignidad. Así comienza — no en la conciencia, no en la racionalidad, no en la capacidad de sufrir, no en la humanidad. En el ser. En la frontera que el ser traza al ser. En la consecuencia de que aquello que traza esa frontera no puede ser deficitario respecto de ser lo que es.

El capítulo siguiente preguntará qué ocurre cuando se intenta ignorar esa frontera — cuando la predicación pretende comparar modos del ser y producir jerarquías ontológicas donde solo había diferencias categoriales. Antes de llegar ahí, el suelo está construido.

¹ Duns Escoto, *Ordinatio*, I, dist. 3, p. 1, qq. 1-2 (Opera omnia, ed. Vaticana, vol. III, pp. 1-125). La doctrina de la univocidad del ser contra la analogía entis de Tomás de Aquino: si el ser se predicara en sentido completamente diferente de Dios y de las criaturas, el conocimiento de Dios sería imposible, porque toda predicación sobre Dios a partir de la experiencia de las criaturas sería una extrapolación sin base. La univocidad del concepto de ser garantiza que el mismo concepto se aplica, aunque los modos de ser sean infinitamente diferentes.

² Aristóteles, *Metafísica*, IV.2, 1003a33-b19. Aristóteles rechaza la univocidad y defiende la analogía entis: el ser se dice de muchas maneras, y la sustancia es el ser en sentido primario, mientras que los demás — cualidades, cantidades, relaciones — son seres en cuanto se refieren a la sustancia. Esa jerarquía categorial del ser es incompatible con la univocidad, que pondría a todos en el mismo nivel.

³ Cervantes, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (1605, 1615). El caso de Don Quijote como ser narrativo-histórico-cultural es filosóficamente rico porque su modo de existencia ha modificado el mundo

de maneras que los seres meramente ficticios — los que nunca fueron escritos, los que nunca fueron leídos — no pueden. Don Quijote tiene una historia de efectos causales sobre la cultura, el lenguaje, la imaginación y la filosofía. Esa historia de efectos es parte de su ser en el modo narrativo-cultural.

⁴ La problemática del ser de las divinidades mitológicas ha sido abordada de maneras muy diferentes. Desde la evemerización (los dioses fueron humanos históricos divinizados), hasta el alegorismo estoico (los dioses son fuerzas naturales personificadas), hasta la ontología de los mundos posibles (los dioses son seres posibles que existen en algún mundo accesible). Ninguna de esas aproximaciones requiere negar que Zeus sea — cada una ofrece una descripción de su modo de ser. El sum no toma partido entre esas descripciones: acepta cualquiera que sea capaz de dar cuenta del modo de ser específico de Zeus sin negar el ser en tanto ser.

⁵ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Ak. 4:428-429. La distinción entre lo que tiene precio y lo que tiene dignidad: «lo que tiene precio puede ser reemplazado por algo equivalente; lo que por el contrario está por encima de todo precio y no admite equivalente, eso tiene dignidad». Solo los seres racionales tienen dignidad; los objetos tienen precio de mercado o precio de afección.

⁶ Bentham, Jeremy, *Introducción a los principios de la moral y la legislación* (1789), cap. XVII, nota 122: «La pregunta no es: ¿pueden razonar? ni ¿pueden hablar? sino ¿pueden sufrir?». El criterio de consideración moral es la sensibilidad — la capacidad de experimentar placer y dolor. La roca no puede sufrir y por tanto no tiene consideración moral directa.

⁷ Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico* (1677), Parte III, Proposición 7: «El esfuerzo por el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de esa cosa». El conatus spinoziano es universal — toda cosa tiende a perseverar en su ser — y por tanto se predica tanto de la roca como del humano. Spinoza no deriva de ello ninguna dignidad compartida: el conatus es la esencia de cada cosa, no una propiedad valorativa.

⁸ Cicerón, *De officiis*, I.105-106. La *dignitas* como excelencia personal y posición social, como la reputación que se gana a través de virtud, servicios a la república y linaje. La dignidad ciceroniana es esencialmente diferencial y jerarquizada. Para el desarrollo histórico del concepto, véase Waldron, Jeremy, *Dignity, Rank, and Rights* (Oxford University Press, 2012), cap. 1.

⁹ El Génesis 1:26-27 y la doctrina del *imago Dei* como fundamento de la dignidad humana en la teología cristiana. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 93: la imagen de Dios en el humano consiste en la racionalidad y la voluntad, que son las facultades por las cuales el humano puede conocer y amar a Dios. La dignidad teológica medieval es universal dentro del dominio humano pero requiere el fundamento teológico: los seres sin alma racional no participan de la imagen divina.

¹⁰ Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. 4:429. Segunda formulación del imperativo categórico. La humanidad como fin en sí mismo — no meramente como medio — es el fundamento de la dignidad kantiana. La racionalidad práctica es la propiedad que confiere esa dignidad.

¹¹ Singer, Peter, *Animal Liberation* (1975). El criterio de la sensibilidad como fundamento de la consideración moral: si un ser puede sufrir, tiene un interés en no sufrir, y ese interés merece consideración moral equiparable a los intereses similares de cualquier otro ser. La tradición del bienestarismo animal amplía el dominio de la consideración moral más allá de los seres racionales, pero sigue excluyendo a los seres no sensibles.

¹² La decisión de la Unión Astronómica Internacional de excluir a Plutón de la categoría «planeta» en la Asamblea General de Praga, 24 de agosto de 2006, es filosóficamente útil precisamente porque la decisión fue controvertida y muchos la sintieron como una degradación. Lo que la controversia revela: la confusión entre la clasificación (el modo de ser «planeta» que el sistema humano de clasificación astronómica asigna) y el ser de Plutón (su determinación física, geológica y orbital). Plutón no cambió. La categoría cambió.



¹³ La noción de honor manchado (*pollutio, macula*) en la teología moral medieval; la pérdida de la *dignitas* por la infamia en el derecho romano; la degradación del samurái en la tradición japonesa. Todos estos sistemas reconocen propiedades valorativas que pueden adquirirse y perderse. El sum no niega esos sistemas: los sitúa en sus propias escalas, separadas de la dignidad del ser en tanto ser.



Capítulo 4

La dignidad no compara

Determinación, diferencia y embargo

«Hay seres que mandan y hay seres que obedecen. Esa es la naturaleza. Eso es la vida.» — Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

«La vida del esclavo es la vida del amo en cuanto dependiente del reconocimiento del esclavo.» — G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*

I. Dignidad unívoca y modos diversos del ser

El capítulo anterior cerró con la dignidad como explicitación de la frontera parmenídea: no norma sino descripción del terreno, no prescripción sino constatación de lo que ocurre cuando el ser es. La formulación — *lo que es es digno de ser lo que es* — es unívoca: se predica del ser *qua ser*, con independencia del modo de ser que cada cosa tenga.

Pero la univocidad genera una tensión que este capítulo tiene que resolver antes de que el argumento avance. Si la dignidad es unívoca — si se predica del ser con el mismo sentido, sea la roca, el humano o Zeus el que es —, ¿cómo es posible que los modos del ser sean tan radicalmente diferentes sin que esa diferencia produzca ninguna diferencia en la dignidad? ¿No hay algo que se pierde cuando se equipara bajo un mismo predicado a lo que es consciente y a lo que no lo es, a lo que puede sufrir y a lo que no puede, a lo que actúa por razones y a lo que actúa por fuerzas?

La tensión es real y merece una respuesta directa.

La univocidad de la dignidad no niega las diferencias entre los modos del ser. Las diferencias son reales, son profundas y tienen consecuencias que importan enormemente para la moral, el derecho, la política y la ciencia. El humano consciente puede sufrir de maneras que la roca no puede. El ser que actúa por razones puede ser destinatario de normas de maneras que el árbol no puede. El ser histórico-biográfico puede ser imputado de maneras que el personaje literario no puede. Esas diferencias están en el nivel de los modos del ser — en el nivel de las escalas desde las cuales se describe lo que cada cosa es — y en ese nivel son absolutamente legítimas.

Lo que la univocidad establece no es que esas diferencias no existen. Es que esas diferencias no operan en el nivel del ser *qua ser*, y que por tanto no producen diferencias en la dignidad, que se predica de ese nivel y no de los modos particulares. La roca no tiene menos ser que el humano por no ser consciente. Tiene un modo de ser diferente. Y la dignidad del ser en tanto ser no es la dignidad del modo consciente, ni del modo racional, ni del modo histórico-biográfico: es la dignidad de que haya ser, cualquiera que sea el modo en que ese ser esté siendo.

La distinción no es sutil. Es la diferencia entre preguntar «¿cuánto ser tiene X?» — pregunta que presupone que el ser admite grados — y preguntar «¿cómo es X?» — pregunta que parte de que X es y describe el modo en que lo es. La primera pregunta produce jerarquías ontológicas. La segunda produce taxonomías categoriales. Este libro defiende que la segunda pregunta es la que tiene sentido, y que la primera es el primer paso hacia el embargo de dignidad.

II. Diferencia sin deficiencia ontológica

La historia de la filosofía está llena de intentos de convertir la diferencia en deficiencia. El movimiento siempre tiene la misma estructura: se toma una propiedad que algunos seres tienen, se la declara el criterio del ser pleno, y se evalúa a todos los demás seres según qué tan cerca o qué tan lejos están de ese criterio. Lo que resulta no es una descripción de los modos del ser: es una jerarquía de ser en la que los seres que no satisfacen el criterio son seres disminuidos, incompletos, deficitarios.

Platón realizó ese movimiento con la razón como criterio del ser pleno. Los seres que participan de la Idea con más perfección son seres más plenos; los que participan con menos perfección son seres más deficitarios respecto del ideal. La materia es el principio de la imperfección — lo que hace que los seres sensibles sean copias imperfectas de las Ideas que realizan.¹ No es que la piedra sea menos ser que el humano porque la piedra sea una piedra defectuosa: es que la piedra realiza la Idea con menos perfección que el humano. Esa jerarquía no es evaluativa en el sentido ordinario — no dice que la piedra sea mala; dice que es menos plenamente ser. Y esa es precisamente la estructura del déficit ontológico.

Aristóteles retuvo la jerarquía aunque rechazó la metafísica de las Ideas. La escala del ser — mineral, planta, animal, humano — es una escala de complejidad y de función: cada nivel superior tiene las capacidades de los inferiores más las suyas propias. El humano tiene alma vegetativa y sensitiva y racional; la planta tiene solo vegetativa; la piedra no tiene ninguna. Esa diferencia es real para Aristóteles y tiene consecuencias: el alma racional es lo que hace al humano ser humano en plenitud, y los seres sin alma racional son seres de una especie inferior — no seres disminuidos en sentido peyorativo, pero sí seres en un peldaño más bajo de la escala.²

Hegel llevó la jerarquía al nivel histórico. El Espíritu se despliega en el tiempo, y los pueblos, las culturas y las épocas que han llegado más cerca de la autoconciencia del Espíritu son culturalmente superiores a los que no han llegado. El Espíritu absoluto no ha llegado a todos los pueblos por igual — hay pueblos que están en un estadio más primitivo del desarrollo espiritual, y esa primitividad es una deficiencia histórica, no meramente una diferencia. El colonialismo encontró en ese argumento una justificación filosófica que Hegel no habría rechazado con la facilidad que sus admiradores modernos desearían.³

Nietzsche invirtió la jerarquía pero no la estructura. Lo que Platón, Aristóteles y Hegel celebraban como el criterio del ser pleno — la razón, el alma racional, la autoconciencia espiritual — Nietzsche lo denunció como la ideología de los débiles, el resentimiento de quienes no pueden afirmar su vida y necesitan degradar la vida para sentirse superiores. La voluntad de

poder es el criterio auténtico: los seres que afirman su poder sin pedir permiso ni justificación son seres más plenos; los que necesitan la moral del rebaño para sobrevivir son seres más disminuidos.⁴ La jerarquía se invirtió; la estructura permaneció intacta. Sigue habiendo seres más plenos y seres más deficitarios, solo que el criterio cambió.

Lo que el sum establece es que todas esas jerarquías comparten el mismo error de categoría: confunden los modos del ser con el ser, y producen escalas de plenitud ontológica que no tienen base en el ser en tanto ser. La piedra no es un ser disminuido respecto del humano. Tiene un modo de ser diferente. El pueblo que Hegel declaró primitivo no es un pueblo en un estadio inferior del ser. Tiene un modo histórico-cultural de ser diferente — diferente, no deficitario. El esclavo nietzscheano no es un ser de menor voluntad de poder que el amo en términos del ser: tiene un modo diferente de estar siendo, con las determinaciones específicas de su trayectoria particular.

Diferencia no es deficiencia ontológica. Esa es la tesis que la univocidad de la dignidad impone.

III. La parcialidad no es exterioridad

La distinción del título de esta sección es una de las más importantes del libro, y conviene formularla con precisión desde el principio.

Una predicación verdadera de X — una determinación que genuinamente pertenece a X — no es exterior a X por ser parcial. Pertenece a X. Es parte de lo que X es. Pero pertenecer a X no equivale a agotar a X. La parcialidad es real: la predicación dice algo verdadero de X sin decirlo todo. Y esa parcialidad no hace a la predicación exterior al ser de X — no hace que la predicación hable de algo que no es X.

La confusión entre parcialidad y exterioridad produce dos errores simétricos que el libro tiene que desmontar por separado.

El primer error: «si la predicación es parcial, entonces no dice nada real sobre X — solo dice algo sobre cómo X aparece desde esta perspectiva, no

sobre lo que X es». Ese error convierte la parcialidad en relativismo: si toda predicación es parcial, entonces ninguna es más verdadera que otra, y la discusión sobre qué puede predicarse legítimamente se vuelve imposible. Ese no es el camino del sum.

El segundo error es el que este capítulo combate con más urgencia: «si la predicación es verdadera de X, entonces dice algo sobre el ser de X en tanto ser — y por tanto, la suma suficiente de predicaciones verdaderas puede producir conocimiento exhaustivo del ser de X». Ese error convierte la verdad de la predicación en una autorización para predicar del ser *qua ser*. Y es exactamente el error que permite que «Pedro es criminal» migre, sin puente declarado, a «Pedro es, en su ser, un criminal» — que la valoración del acto se convierta en sentencia sobre el ser del agente.

La proposición que deshace ambos errores es la siguiente: la parcialidad no es exterioridad, pero tampoco es exhaustividad. Una predicación puede ser verdadera de X, pertenecer genuinamente a lo que X es, y sin embargo no agotar lo que X es. No porque haya una zona del ser de X que la predicación no alcance — una esencia oculta que protege al ser de toda predicación. Sino porque ninguna predicación opera a la escala del ser *qua ser*: toda predicación opera en la escala que su operación declara, y esa escala siempre es más específica que el ser en tanto ser.

Honneth, que siguió el camino hegeliano del reconocimiento como fundamento de la identidad y la dignidad, vio algo parecido cuando observó que la falta de reconocimiento no simplemente daña al sujeto — lo deforma.⁵ Lo que el sujeto es se constituye en parte a través del reconocimiento que recibe: sin reconocimiento, el sujeto no puede desarrollar una relación positiva consigo mismo, y esa incapacidad no es exterior al ser del sujeto sino parte de su determinación. Honneth tiene razón en que la falta de reconocimiento afecta al ser del sujeto que la sufre. Pero esa afectación opera en el nivel del modo de ser humano — en el nivel de las determinaciones relacionales, históricas y psicológicas del ser humano específico —, no en el nivel del ser *qua ser*. El sujeto que no recibe reconocimiento no pierde su dignidad como ser: pierde el despliegue pleno

de cierto modo de ser. Esa pérdida es real y puede ser enorme. No es una pérdida ontológica.

IV. Predicar una determinación sin sustituir al ser

El libro hasta este punto ha construido el argumento en positivo: lo que es es digno de ser lo que es; la dignidad es la explicitación de la frontera; la parcialidad no es exterioridad. Lo que falta es la formulación precisa del error que el argumento combate: la sustitución.

La sustitución es la operación mediante la cual una predicación verdadera de X se convierte, sin puente declarado, en una sentencia sobre el ser de X en tanto ser. La predicación no desaparece — sigue siendo verdadera en su propia escala. Pero pretende hacer un trabajo que su propia escala no le autoriza: pretende que la verdad de la predicación equivale a conocimiento del ser *qua ser* del predicado.

Pedro es rey. Esa predicación es verdadera si Pedro es rey — si ocupa la posición de rey en algún sistema político que haga inteligible esa posición. La predicación dice algo real sobre Pedro. No sustituye a Pedro: Pedro sigue siendo lo que es, y la predicación «es rey» se añade a su ser sin pretender agotarlo. El error ocurriría si la predicación «es rey» se extendiera más allá de su escala — si «Pedro es rey» se convirtiera en «Pedro es, en su ser, rey» de tal modo que su ser quedara definido por y reducido a esa posición política.

Eso que parece un ejemplo fácil se vuelve mucho más difícil en los casos que el libro tiene que resolver. Pedro es criminal. Esa predicación puede ser verdadera — puede decir algo real sobre Pedro, sobre lo que hizo, sobre las consecuencias de lo que hizo, sobre la posición que ocupa dentro de un sistema jurídico que lo clasifica como tal. La predicación pertenece genuinamente a Pedro: no es exterior a su ser, no es una etiqueta pegada desde afuera sin contacto con lo que es. Pero tampoco lo agota. Y la sustitución ocurre cuando «Pedro es criminal» migra a «Pedro es, en su ser, criminal» — cuando la clasificación jurídica se convierte en sentencia ontológica.

Lo que hace que la migración sea un error no es que sea cruel o que sea injusta. Es que es una operación que pretende más de lo que sus propios instrumentos permiten. La clasificación jurídica «criminal» opera en la escala del derecho penal, con los criterios de ese sistema, con las condiciones de aplicación de ese sistema, con la reversibilidad que ese sistema permite (la prescripción, la rehabilitación, el indulto). «Criminal» como predicado ontológico — como descripción del ser *qua ser* de Pedro — no tiene ninguno de esos instrumentos: no tiene escala declarada, no tiene criterios, no tiene condiciones de aplicación, no tiene reversibilidad posible. Es una predicación que pretende operar en el nivel del ser *qua ser* sin los medios para hacerlo.

El modelo que el sum ofrece para evitar la sustitución puede formularse así:

$P(x)$ puede ser verdadero $_q$ $P(x)$ pertenece a lo que x es $_q$ $P(x)$ no agota lo que x es $_q$ $S(x) = P$

Una determinación verdadera pertenece al ser. No lo sustituye.

V. ¿Puede un ser ser indigno de ser lo que es?

Esta pregunta hay que plantearla directamente porque es la que el lector más escéptico formulará, y esquivarla sería perder precisamente el argumento que el libro necesita ganar.

La pregunta dice: ¿no hay seres que sean indignos de ser lo que son? ¿No hay criminales que sean indignos de ser humanos? ¿No hay tiranos que sean indignos de estar vivos? ¿No hay traiciones tan profundas que convierten al traidor en algo que ya no merece el nombre de persona?

La pregunta tiene fuerza moral. La indignación que la produce es legítima y comprensible. Frente a la crueldad extrema, frente al crimen que destruyó vidas irreparablemente, frente al acto que no parece poder ser predicado de ningún ser que merezca seguir siendo llamado humano — la reacción de declarar indigno a quien lo cometió no es una reacción moralmente aberrante. Es la reacción de quien tomó en serio la gravedad de lo que ocurrió.

Pero el argumento del sum no responde a esa reacción diciéndole que está equivocada en su valoración moral. Le responde diciéndole que está realizando una operación que no tiene los instrumentos para hacer lo que pretende hacer.

¿Puede un ser ser indigno de ser lo que es? La respuesta del sum es no, pero no por las razones que el lector escéptico podría anticipar. No porque el ser merezca siempre ser preservado. No porque la dignidad sea una patente de corso que exima al ser de cualquier consecuencia por lo que hizo. Sino porque la pregunta presupone algo que el argumento establece como imposible: que existe una escala desde la cual el ser *qua ser* puede ser evaluado como deficitario respecto de lo que debería ser.

¿Deficitario respecto de qué? ¿Respecto de qué patrón es Pedro indigno de ser lo que es? Si el patrón es moral — Pedro es indigno de ser humano porque lo que hizo es moralmente atroz —, entonces el patrón opera en la escala moral, y la pregunta de qué dignidad le corresponde al ser *qua ser* de Pedro queda sin responder. Si el patrón es jurídico, opera en la escala jurídica, y la misma separación se mantiene. Si el patrón es el de un observador que emite un juicio de valor sobre el ser de Pedro, ese observador tiene que exhibir desde qué escala lo hace — y si la escala es la del ser *qua ser*, tiene que mostrar que tiene acceso a ese nivel, lo que exige que exhiba la cosa-en-sí de Pedro, que no está disponible para ningún observador que también sea.

La dignidad no es inviolable porque haya una norma que la proteja. Es inviolable porque la operación de violarla carece de los instrumentos que necesitaría para producir el efecto que pretende producir. El ser de Pedro no se modifica cuando alguien lo declara indigno. Lo que se modifica es el discurso del declarante — y esa modificación puede tener consecuencias enormes sobre cómo Pedro es tratado, sin que eso equivalga a haber modificado lo que Pedro es.

VI. La contradicción del déficit ontológico

Aquí el argumento puede hacerse más preciso usando la herramienta que el norte editorial llama tautología euclidiana: la auditoría de las condiciones

que una operación tiene que preservar para seguir siendo predicada como aquello que afirma ser.

La operación del déficit ontológico dice: X es deficitario respecto de ser lo que es. Tiene menos ser del que debería tener.

Para que esa operación tenga sentido, tiene que satisfacer ciertas condiciones. Primera: tiene que existir un patrón respecto del cual X es deficitario — un criterio de ser pleno que diga cuánto ser debería tener X. Segunda: ese patrón tiene que ser accesible al observador que emite el juicio — el observador tiene que poder comparar a X con el patrón para determinar en qué medida X se queda corto. Tercera: el patrón no puede ser simplemente otro ser del mismo tipo — si el humano es el patrón del ser humano pleno, hay que mostrar cuál es el humano que sirve de patrón y por qué ese humano tiene el ser pleno que a Pedro le falta.

Ninguna de esas tres condiciones puede satisfacerse sin producir una contradicción.

Si el patrón del ser pleno del humano es la racionalidad — como en Kant —, entonces el humano irracional no es simplemente un humano que no razona bien sino un ser que no satisface el criterio del ser humano pleno. Pero entonces el criterio de la dignidad kantiana tiene que excluir a los humanos que no son racionales, y esa exclusión es exactamente el tipo de jerarquía ontológica que el sum rechaza.⁶ Si el criterio es la capacidad de sufrir — como en Bentham —, excluye a los seres que no pueden sufrir. Si el criterio es la autoconciencia — como en Hegel —, excluye a los seres que no la han alcanzado. En todos los casos, el patrón que define el ser pleno excluye a seres que son — y los excluye por razones que operan en la escala del modo de ser, no en la escala del ser *qua ser*.

Aquí el argumento del sum no necesita elegir entre esos criterios ni proponer uno propio. Solo necesita mostrar que cualquier criterio de ser pleno que se aplique al ser *qua ser* produce la misma contradicción: o excluye seres que son — en cuyo caso aplica un criterio de modo de ser como si fuera criterio del ser en tanto ser —, o no excluye a nadie — en cuyo caso no

produce ninguna jerarquía ontológica y la pregunta por el déficit ontológico no tiene objeto.

La contradicción del déficit ontológico no es una paradoja accidental. Es la consecuencia directa de intentar una operación que el ser *qua ser* no admite: ser evaluado desde afuera como deficitario respecto de lo que debería ser.

VII. Qué significaría «retirar» dignidad

Antes de examinar el embargo de dignidad como operación, hay que preguntarse qué significaría tener éxito en esa operación — qué produciría el retiro de dignidad si el retiro fuera posible.

Si la dignidad es la explicitación constitutiva de que lo que es, es completamente lo que es — si es la formulación de la frontera parmenídea aplicada al ser en tanto ser —, entonces retirar la dignidad de X significaría introducir en X un déficit respecto de ser lo que es. X dejaría de ser completamente X. X sería X a medias, o X de manera imperfecta, o X sin la plenitud que le correspondería si fuera lo que es.

¿Qué produciría eso? Hay dos posibilidades, y ninguna de las dos es lo que el embargo pretende producir.

Primera posibilidad: X sigue siendo, pero ahora es X sin dignidad. X es roca sin dignidad de ser roca, o humano sin dignidad de ser humano. En ese caso, la dignidad se ha convertido en una propiedad separable del ser — algo que el ser puede tener o no tener, como puede tener o no tener color. Pero entonces la dignidad no era la explicitación de la frontera parmenídea: era una propiedad contingente que algunos seres tenían y que puede retirarse. Y si es eso, el capítulo anterior estaba equivocado.

Segunda posibilidad: retirar la dignidad de X disuelve a X — X deja de ser lo que era porque la dignidad era parte constitutiva de lo que X era, y sin ella X ya no es X. En ese caso, el embargo de dignidad es la destrucción del ser que intenta embargar. Y si eso es lo que el embargo produce, entonces quien embarga a Pedro — quien le retira la dignidad de ser humano — está destruyendo al ser de Pedro. Pero Pedro sigue siendo. Pedro sigue siendo

roca, o árbol, o humano, o lo que fuera que era antes del embargo. El embargo no lo ha destruido. Ha fallado en su objetivo.

En ninguna de las dos posibilidades el embargo produce lo que pretende producir. O la dignidad se vuelve contingente y el capítulo anterior estaba equivocado. O el embargo falla porque el ser que pretendía embargar sigue siendo.

Hay una tercera posibilidad, que es la que el argumento necesita examinar con más cuidado: el embargo no produce ningún efecto ontológico real, pero produce efectos pragmáticos enormes. No cambia lo que Pedro es. Cambia cómo Pedro es tratado. Y ese cambio puede ser devastador sin que ningún cambio ontológico lo acompañe. Eso es lo que el siguiente capítulo llama embargo.

VIII. Embargo: operar como si pudiera retirarse

El embargo de dignidad es la operación de tratar a X como si su dignidad pudiera retirarse — como si X fuera un ser deficitario respecto de ser lo que es, como si la frontera de X no fuera la frontera que le corresponde al ser en tanto ser sino una frontera que depende de condiciones que X ha dejado de satisfacer.

El embargo no cambia lo que X es. Cambia la operación que quien embarga realiza sobre X — y esa operación puede tener consecuencias reales, enormes, irreparables, sin que ninguna de esas consecuencias equivalga a haber modificado el ser de X.

La historia tiene nombre para esto. Los romanos conocieron la *capitis deminutio* — la disminución de la cabeza, la reducción del estatus jurídico de un ciudadano que podía llegarse hasta la pérdida total de la ciudadanía, la libertad y la familia.⁷ El ciudadano que sufría la *capitis deminutio maxima* era jurídicamente equivalente a quien nunca había sido ciudadano — perdía todos los derechos, todas las posiciones, todas las relaciones jurídicas que dependían de su estatus. No dejaba de ser humano en el sentido biológico.

Pero era tratado como si hubiera dejado de ser el tipo de ser al que le correspondían esas condiciones.

La muerte civil — que el derecho medieval y moderno temprano aplicó a los condenados a penas graves, los herejes, los excluidos de la comunidad religiosa — tiene la misma estructura.⁸ El muerto civil sigue respirando. Sigue siendo biológicamente lo que era. Pero el sistema jurídico opera sobre él como si hubiera dejado de ser el tipo de ser al que le correspondía el régimen de ese sistema. No puede contratar, no puede heredar, no puede testificar, no puede ser reconocido como parte en ninguna relación jurídica.

El embargo de dignidad en el sentido que este libro examina no es exclusivamente jurídico. Es la versión ontológica de esa operación: el trato como si el ser embargado hubiera dejado de ser lo que es en el nivel del ser *qua ser*, no solo en el nivel del estatus jurídico. «Monstruo», «bestia», «infrahumano», «no-persona» — cuando esas palabras operan como operadores de exilio ontológico y no como metáforas o calificaciones dentro del dominio, están realizando el embargo: están tratando a X como si X hubiera dejado de pertenecer al dominio del ser al que le corresponde el régimen que se aplica.

El problema no es que la palabra ofenda. El problema es que la operación pretende hacer algo que no puede hacer: retirar la condición bajo la cual el régimen de tratamiento estaba fundado. Y al pretenderlo sin poder hacerlo, no destruye al ser — lo destruye al ser *tratado como si ya no fuera lo que es*.

IX. La imposibilidad del embargo ontológico

El embargo ontológico es imposible en el sentido preciso de que no puede producir el efecto que pretende producir. No es imposible como acto — puede realizarse, tiene consecuencias, ha sido realizado innumerables veces en la historia con resultados devastadores. Es imposible como operación sobre el ser *qua ser*: no puede modificar lo que X es, solo puede modificar cómo X es tratado.

Esa imposibilidad tiene la estructura de la frontera del barranco: no hay norma que prohíba el embargo, hay terreno que no tiene la forma que el embargo supone.

La argumentación de Agamben sobre la vida desnuda — *zōe* frente a *bios*, la vida biológica frente a la vida política — captura algo de esa estructura aunque llega a conclusiones diferentes.⁹ Lo que Agamben llama *homo sacer* — el ser que puede ser matado sin que ese acto sea homicidio — es el caso límite del embargo ontológico: el ser al que se le ha retirado el estatus de vida cualificada, de *bios*, para reducirlo a la mera persistencia biológica de la *zōe*. El campo de concentración, en la lectura de Agamben, es el espacio donde ese proceso se realiza a escala industrial.

El sum no niega la descripción de Agamben. Lo que el sum añade es la precisión de qué ocurre en términos del ser *qua ser* cuando esa reducción se realiza. El *homo sacer* no pierde su ser — sigue siendo. Lo que pierde es el modo de ser en el que el régimen político lo reconocía y lo incluía. Esa pérdida es catastrófica en términos de las determinaciones que le corresponden al ser humano en su modo de ser histórico, relacional e institucional. No es una pérdida ontológica en el sentido del ser *qua ser*. Y la diferencia entre esos dos niveles es exactamente la diferencia que permite formular la pregunta que el embargo no puede responder: si el ser embargado ya no es el tipo de ser al que le correspondía el régimen que lo incluía, ¿qué conserva ahora el régimen que pretende ejercer poder sobre él?

El embargo produce una contradicción que no puede resolver internamente. Si Pedro ya no es humano — si el embargo ha tenido éxito en retirarle su condición de ser humano —, entonces el régimen que se construyó para los seres humanos ya no tiene jurisdicción sobre Pedro. El derecho penal que lo procesa fue construido para los seres a los que les corresponde ese régimen, y si Pedro ya no es uno de ellos, el procesamiento carece de título. Si el embargo no ha tenido éxito — si Pedro sigue siendo humano — entonces el embargo es una operación que pretendió algo que no pudo producir, y el régimen que lo procesa sigue teniendo su título intacto.

En ambos casos, el embargo perjudica al que embarga.

X. De dignidad a predicación

Este capítulo ha construido el argumento en negativo: lo que la dignidad no hace, lo que el embargo no puede producir, la contradicción que el déficit ontológico no puede resolver. Antes de cerrar, hay que formular en positivo lo que esa construcción abre.

La dignidad como explicitación constitutiva de la frontera desplaza el problema filosófico desde un lugar donde no tiene solución hacia un lugar donde puede formularse con precisión. El problema mal formulado es: ¿qué seres merecen dignidad? Esa pregunta no tiene respuesta satisfactoria porque cualquier criterio de mérito que se proponga opera en la escala de algún modo de ser particular y excluye seres que son. La respuesta auténtica a esa pregunta siempre puede ser impugnada: ¿por qué la racionalidad? ¿Por qué la capacidad de sufrir? ¿Por qué la conciencia? Y la impugnación es siempre legítima porque el criterio siempre puede señalar más allá de lo que ya incluye.

El problema bien formulado es: ¿qué operaciones predicativas se realizan cuando se valora aquello que es, y qué jurisdicción tienen esas operaciones sobre el ser del valuado?

Esa pregunta sí tiene respuesta. Porque no pregunta qué seres merecen dignidad — pregunta qué hace el que predica cuando predica, desde qué escala lo hace, con qué instrumentos, y hasta dónde llega legítimamente lo que esos instrumentos producen.

La crítica puede ser severa. El juicio puede ser duro. La imputación puede ser precisa. La valoración puede decir cosas verdaderas y devastadoras sobre lo que X hizo, sobre cómo X estuvo siendo en el acto que realizó, sobre las consecuencias de lo que X produjo y sobre lo que X merece en el sistema de consecuencias que el régimen relevante aplica. Nada de eso necesita que la predicación pretenda más de lo que sus propias operaciones autorizan. Y la dignidad — la explicitación de que lo que es, es completamente lo que es — no prohíbe esa severidad. Solo describe el terreno que la predicación no puede modificar a través de sus operaciones.

El terreno es el ser *qua ser*. Lo que la predicación alcanza es el ser en este modo, en esta escala, en esta trayectoria, con estas consecuencias. Esa distinción no atenúa la crítica: la hace más precisa. Porque la crítica que sabe exactamente lo que predica, desde qué escala, con qué instrumentos, y hasta dónde llega, es una crítica más honesta — y filosóficamente más exigente — que la crítica que pretende predicar del ser *qua ser* sin exhibir los medios para hacerlo.

La Parte III de este libro examina exactamente eso: la gramática de la predicación — las condiciones bajo las cuales predicar es legítimo, los instrumentos que autorizan los tránsitos entre escalas, y los puentes que deben exhibirse cuando la predicación pretende cruzar de un dominio a otro. Lo que la dignidad establece es el suelo desde el que esa gramática opera. Lo que la gramática construye es la forma en que la predicación puede ser severa, precisa y honesta sin pretender más de lo que sus propias operaciones permiten.

¹ Platón, *República*, VI, 507a-509c; *Timeo*, 27d-29d. La escala de participación en las Ideas como criterio de plenitud ontológica: los seres sensibles participan de las Ideas con mayor o menor perfección, y esa participación variable produce una jerarquía de ser. La materia como principio de imperfección: *Timeo*, 49a-52d.

² Aristóteles, *Sobre el alma (De anima)*, II.2-3, 413a20-414b20. La escala de las almas: vegetativa (plantas), sensitiva (animales), racional (humanos). Cada nivel superior incorpora las funciones de los inferiores más las suyas propias. La jerarquía no es evaluativa en el sentido moral, pero sí ontológica en el sentido de que implica distintos grados de complejidad del ser.

³ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1822-1831), Introducción. El desarrollo del Espíritu en el tiempo produce una jerarquía histórica de los pueblos según su proximidad a la autoconciencia del Espíritu absoluto. Para el problema del colonialismo en Hegel, véase Bernasconi, Robert, «With What Must the Philosophy of World History

Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism», *Nineteenth-Century Contexts* 22 (2000): 171-201.

⁴ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra* (1883-1885), especialmente «De las tres transformaciones» y «Del camino del creador»; *La genealogía de la moral* (1887), Segunda disertación. La voluntad de poder como criterio del ser pleno y la moral del rebaño como la ideología de los débiles que invierte los valores auténticos para convertir su debilidad en virtud.

⁵ Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento* (1992). La teoría del reconocimiento como fundamento de la identidad: el sujeto necesita ser reconocido en sus capacidades, derechos y contribuciones para desarrollar una relación positiva consigo mismo. La falta de reconocimiento — el menosprecio — no es simplemente injusta: daña la identidad del sujeto que la sufre. La secuencia: amor _q reconocimiento jurídico _q solidaridad, como tres formas de reconocimiento cuya ausencia produce respectivamente maltrato, exclusión e invisibilización.

⁶ La tensión en Kant entre la universalidad del imperativo categórico y la exclusión de facto de ciertos seres humanos fue señalada por sus contemporáneos y es tema de debate permanente. Kant excluyó de la plena ciudadanía moral a las mujeres, a los trabajadores dependientes y, implícitamente, a los pueblos no europeos que consideraba en estadios inferiores de desarrollo racional. Para la tensión entre el universalismo kantiano y estas exclusiones, véase Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge University Press, 1996), cap. 1.

⁷ *Digesta*, 4.5.11: *capitis deminutio* como la pérdida del estatus que constituye la personalidad jurídica. La *capitis deminutio maxima* implica la pérdida simultánea de la libertad, la ciudadanía y la familia — el estatus de esclavo. La *media* implica la pérdida de la ciudadanía sin pérdida de la libertad. La *minima* implica la pérdida de la posición familiar sin pérdida de ciudadanía ni libertad. El concepto sigue operando implícitamente en la teoría moderna de la personalidad jurídica.

⁸ La muerte civil (*mors civilis*) en el derecho medieval y moderno: el individuo condenado a ciertas penas graves — destierro perpetuo, esclavitud de galeras, profesión religiosa irrevocable — perdía su personalidad jurídica civil. No podía contraer matrimonio, no podía heredar, no podía ser parte en juicios. Fue abolida progresivamente en Europa durante el siglo XIX. Para su historia, véase Coke, Edward, *Institutes of the Lawes of England* (1628), y la discusión moderna en Goffman, Erving, *Asylums* (1961).

⁹ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (1995). La distinción griega entre *zōē* (vida biológica, el mero hecho de vivir) y *bios* (vida cualificada, la forma de vida que le corresponde a un individuo o un grupo). El homo sacer es el ser al que la vida política ha reducido a la mera *zōē* — puede ser matado sin que ese acto sea homicidio ni sacrificio. El campo de concentración como espacio donde esa reducción se realiza a escala y donde la excepción se convierte en regla.

Capítulo 5

Predicar sin agotar

Escala, dominio y jurisdicción

«El nombre "Aristóteles" denota rígidamente al mismo individuo en todo mundo posible en el que ese individuo existe.» — Saul Kripke, *El nombrar y la necesidad*

«Todo hombre es mortal. Sócrates es hombre. Luego Sócrates es mortal.»
— Forma canónica del silogismo aristotélico

I. Qué se predica

La Parte II construyó el suelo: la dignidad como explicitación de la frontera parmenídea, la imposibilidad del déficit ontológico, el embargo como operación que no puede producir el efecto que pretende producir. Lo que esa construcción deja pendiente es la pregunta operativa: si la predicación puede ser severa, precisa y honesta sin pretender más de lo que sus propios instrumentos autorizan, ¿qué instrumentos tiene? ¿Cómo sabe la predicación cuándo está dentro de sus propios límites y cuándo los ha cruzado?

Esa es la pregunta de la Parte III. Y antes de responderla en términos generales, hay que comenzar por el elemento más básico: qué es lo que se predica cuando se predica algo.

La respuesta inmediata parece obvia: un predicado es lo que se dice de un sujeto. «Pedro es rey» predica la realeza de Pedro. «La roca es silíceas» predica la composición de la roca. «Don Quijote es un hidalgo manchego» predica la condición social y la procedencia geográfica del personaje. En

cada caso hay un sujeto — Pedro, la roca, Don Quijote — y hay algo que se dice de ese sujeto — ser rey, ser silíceo, ser hidalgo manchego.

Pero esa respuesta inmediata esconde varios problemas que la filosofía del lenguaje y la lógica han trabajado con rigor durante más de un siglo, y que el sum necesita resolver antes de poder construir su gramática de la predicación.

El primer problema: ¿qué es el sujeto de la predicación? Frege distinguió entre el sentido (*Sinn*) y la referencia (*Bedeutung*) de las expresiones lingüísticas.¹ El sentido es el modo de presentación del objeto — el camino por el que la expresión llega a su referencia. La referencia es el objeto mismo. «El lucero matutino» y «el lucero vespertino» tienen la misma referencia — Venus — pero sentidos diferentes: dos modos distintos de presentar el mismo objeto. La predicación que usa «el lucero matutino» y la que usa «el lucero vespertino» predicán del mismo objeto aunque partan de sentidos diferentes.

El sum no está en desacuerdo con Frege en ese punto. Pero añade una precisión que Frege no necesitaba para sus propósitos: el objeto de la predicación — la referencia — es el ser determinado, y ese ser determinado tiene modos de ser, tiene trayectoria, tiene determinaciones que pertenecen a él sin agotarlo. La predicación toma al ser como objeto, pero lo toma desde un sentido particular — desde un modo de presentación que ya es una escala. Y esa escala no es el ser *qua ser*: es el ser en este modo, desde esta perspectiva, con estos instrumentos de observación.

El segundo problema: ¿qué significa que un predicado sea verdadero de un sujeto? Russell mostró que no toda expresión gramaticalmente bien formada tiene referencia — «el actual rey de Francia es calvo» es gramaticalmente correcta pero falla en tener referencia porque no hay un rey actual de Francia.² La verdad de un predicado requiere que el sujeto tenga referencia y que el predicado se aplique a esa referencia bajo las condiciones que el predicado establece.

El sum añade: la verdad de un predicado requiere también que la escala desde la cual se predica sea la escala correcta para ese tipo de predicado

aplicado a ese tipo de sujeto. «Pedro es rey» puede ser verdadero si Pedro ocupa la posición de rey en algún sistema político, y falso si no la ocupa. Pero si la escala desde la cual se predica «es rey» es la escala jurídico-política, entonces el predicado opera dentro de esa escala y sus consecuencias tienen jurisdicción dentro de ella. No migran automáticamente a otras escalas.

II. De qué se predica

El sujeto de la predicación no es una entidad simple. Es el ser determinado — todo lo que los capítulos anteriores construyeron: ser que está, que tiene trayectoria, que es lo que fue y lo que será, que no es lo que no es, que es completamente lo que es sin déficit ontológico.

Cuando se predica de Pedro, de la roca o de Don Quijote, se predica de ese ser determinado con toda su complejidad. Pero se predica desde una escala específica — jurídica, física, literaria, moral, histórica — que toma al ser como objeto solo en la medida en que ese ser comparece dentro de esa escala. Y lo que la escala toma como objeto no es el ser *qua ser*: es el ser en cuanto relevante para esa escala.

Kripke introdujo la noción de designador rígido para capturar algo importante sobre la referencia de los nombres propios.³ «Aristóteles» designa rígidamente al mismo individuo en todo mundo posible en que ese individuo existe — no cambia su referencia según las propiedades que Aristóteles tenga en cada mundo posible. «El maestro de Alejandro» puede designar a distintos individuos en distintos mundos posibles, pero «Aristóteles» siempre designa a Aristóteles. Los nombres propios fijan la referencia independientemente de las propiedades del referente.

El sum acepta la rigidez de la referencia — cuando se predica de Pedro, se predica del mismo Pedro en todos los contextos — pero añade que la rigidez de la referencia no equivale a la exhaustividad de la predicación. Que «Pedro» designe rígidamente a Pedro no significa que cualquier predicación verdadera de Pedro agote lo que Pedro es. La referencia es rígida; el agotamiento del ser referido no está dado por ninguna predicación, por verdadera que sea.

De qué se predica, entonces, no es simplemente el referente del nombre: es el ser determinado en toda su complejidad, del cual la predicación toma solo lo que la escala puede tomar.

III. Desde qué escala

La escala es la condición de posibilidad de cualquier predicación. No porque el ser no sea antes de la escala — el ser es, con independencia de cualquier escala que lo observe —, sino porque la predicación necesita un punto de vista, un conjunto de instrumentos, un criterio de relevancia que determine qué es observable y qué no lo es desde esa posición.

Una escala no crea aquello que describe. Cuando la escala física mide la temperatura de la roca, no crea la temperatura: la revela bajo las condiciones del instrumento físico. Cuando la escala jurídica clasifica a Pedro como ciudadano, no crea la ciudadanía de Pedro de la nada: la reconoce bajo las condiciones del sistema jurídico. Cuando la escala literaria predica de Don Quijote que es ficticio, no inventa la ficción: describe el modo de existencia que Don Quijote tiene dentro del dominio de los seres literarios.

Pero la escala sí delimita qué puede observarse legítimamente desde ella. La escala física puede medir la temperatura de la roca. No puede medir la justicia de la roca — no porque la roca no tenga relación con la justicia en ningún sentido, sino porque la justicia no es una propiedad que la escala física tenga instrumentos para observar. La escala jurídica puede clasificar a Pedro como ciudadano o como criminal. No puede determinar el ser *qua ser* de Pedro — no porque Pedro no tenga ser *qua ser*, sino porque la escala jurídica no tiene instrumentos para operar a ese nivel.

La historia de la ciencia ofrece el caso más ilustrativo. Las escalas científicas han avanzado enormemente en dos siglos — de la taxonomía linneana a la genómica, de la mecánica newtoniana a la mecánica cuántica, de la psicología introspectiva a la neurociencia cognitiva. Cada avance amplió lo que puede observarse desde esas escalas. Pero ningún avance ha producido acceso exhaustivo al ser *qua ser* de lo que observa. La neurociencia puede describir los correlatos neurales de una decisión con una precisión que

Descartes no habría imaginado. No puede describir el ser *qua ser* del sujeto que decide — no porque ese ser sea inaccesible en principio, sino porque acceder al ser *qua ser* de algo equivaldría a conocer la cosa-en-sí, y ese conocimiento no está disponible para ningún observador que también sea. A eso se dedica la Parte IV.

IV. Predicado y objeto

La relación entre el predicado y el objeto de la predicación es más compleja de lo que la lógica de predicados estándar sugiere, y esa complejidad importa para el argumento del sum.

En la lógica de predicados estándar, un predicado F se aplica a un individuo a , y la fórmula $F(a)$ es verdadera o falsa según si a satisface F . La relación es binaria: el predicado se aplica o no se aplica. La complejidad comienza cuando se pregunta qué ocurre con el objeto a cuando el predicado se aplica correctamente.

Frege ya notó que la predicación no modifica al objeto que predica: que Pedro sea rey no cambia a Pedro, cambia el inventario de verdades sobre Pedro. El predicado no opera sobre el objeto — se aplica al objeto, y esa aplicación produce una verdad o una falsedad sobre el objeto, no una modificación del objeto.

El sum añade una distinción que la lógica de predicados estándar no necesita pero que el argumento de este libro requiere. Hay dos tipos de relación entre el predicado y el objeto:

El primer tipo: el predicado es *verdadero de* el objeto. $P(a)$ es verdadero — el predicado pertenece genuinamente al objeto, dice algo real sobre él, no es exterior ni arbitrario. «Pedro es rey» es verdadero de Pedro si Pedro es rey. «La roca es silícea» es verdadero de la roca si la roca tiene composición silícea.

El segundo tipo: el predicado es *exhaustivo de* el objeto. $P(a)$ agota lo que a es — no hay nada en a que el predicado no capture. Este tipo de relación entre

predicado y objeto es el que el sum niega: ningún predicado localizado es exhaustivo del ser *qua ser* del objeto.

La confusión entre estos dos tipos produce el error que el libro combate. Cuando «Pedro es criminal» migra a «Pedro es, en su ser, criminal», el movimiento no es solo una exageración retórica: es la confusión entre verdad y exhaustividad. El predicado «criminal» puede ser verdadero de Pedro sin ser exhaustivo de Pedro. Y la sustitución ocurre cuando la verdad del predicado se convierte, sin puente declarado, en la pretensión de exhaustividad.

V. Categoría no es totalidad

Aristóteles organizó la predicación en diez categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, estado, acción, pasión.⁴ No cualquier cosa puede predicarse de cualquier otra — las categorías organizan los tipos de predicados posibles y los tipos de sujetos a los que cada tipo puede aplicarse legítimamente. La sustancia no puede predicarse de una cualidad como si fuera una cualidad; la cantidad no puede predicarse de la relación como si fuera una relación.

El sistema categorial aristotélico es el primer intento sistemático de construir una gramática de la predicación — de mostrar que la predicación tiene condiciones de aplicabilidad que no dependen solo de la estructura gramatical de las oraciones sino de la estructura ontológica de lo que existe.

El sum hereda esa intuición pero la amplía de una manera que Aristóteles no desarrolló: la categoría a la que pertenece un predicado no agota al ser del que se predica. Que Pedro sea rey predica una relación posicional dentro de un sistema político. Que Pedro sea padre predica una relación biológica y social. Que Pedro esté cansado predica un estado fisiológico y fenomenológico. Todas esas predicaciones pertenecen a categorías distintas — relación, relación, estado —, y ninguna de ellas agota a Pedro.

Pero la tesis del sum va más lejos que la taxonomía aristotélica: no solo las predicaciones de distintas categorías no se suman para producir

exhaustividad. Tampoco la suma de predicaciones de todas las categorías produciría exhaustividad sobre el ser *qua ser* de Pedro. Porque la exhaustividad sobre el ser *qua ser* no es una cuestión de cantidad de predicaciones verdaderas: es una cuestión de escala. Y ninguna cantidad de predicaciones en ninguna escala alcanza la escala del ser *qua ser*.

La categoría nombra el tipo de predicado. No es la totalidad del ser del que se predica.

VI. «Pedro es rey»

El ejemplo de Pedro atraviesa el libro porque es deliberadamente mundano. No es el ejemplo del genocida ni el del mártir — es el ejemplo de alguien a quien se le predica algo que puede ser verdadero o falso, importante o trivial, reversible o no. La elección es estratégica: si el argumento funciona para el caso mundano, funciona también para los casos extremos. Y si el argumento parece obvio para el caso mundano, el lector puede rastrear dónde exactamente se vuelve no-obvio cuando el predicado cambia.

«Pedro es rey.»

Esta predicación es verdadera si Pedro ocupa la posición de rey dentro de un sistema político que haga inteligible esa posición — si hay un reino, si hay un protocolo de sucesión o elección o conquista que produjo la posición, si hay un conjunto de obligaciones y privilegios que definen lo que significa ser rey en ese sistema. La predicación opera en la escala jurídico-política.

¿Qué produce la verdad de esta predicación?

Produce consecuencias dentro de la escala jurídico-política: Pedro tiene ciertas potestades, ciertas obligaciones, ciertos privilegios que no tienen quienes no son reyes. Esas consecuencias son reales y pueden ser enormes. Pero son consecuencias dentro de esa escala.

¿Qué no produce?

No produce ninguna información adicional sobre el ser *qua ser* de Pedro. Que Pedro sea rey no dice nada sobre qué tipo de ser es Pedro en el nivel

ontológico — no dice si Pedro es bondadoso o cruel, si es sabio o torpe, si su trayectoria ha sido rica o árida, si el modo en que ha estado siendo rey ha sido el modo que la posición requería o no. «Es rey» pertenece a Pedro, es parte de lo que Pedro es en este momento de su trayectoria. No lo agota.

La pregunta que la gramática de la predicación tiene que responder para «Pedro es rey» es: ¿hasta dónde llega la conclusión? Las consecuencias jurídico-políticas de la predicación llegan hasta los límites de la escala jurídico-política. Nada en esa predicación autoriza a cruzar esa escala hacia otra sin exhibir el puente que autoriza el cruce.

Ahora cambiemos el predicado: «Pedro es criminal». La estructura es exactamente la misma. La predicación es verdadera si Pedro ha realizado los actos que el sistema jurídico-penal tipifica como crimen y ha sido procesado bajo los procedimientos que ese sistema establece. Opera en la escala jurídica. Produce consecuencias dentro de esa escala. No produce información adicional sobre el ser *qua ser* de Pedro. Y nada en esa predicación autoriza a cruzar la escala jurídica hacia la escala ontológica sin exhibir el puente.

Pero la diferencia entre «Pedro es rey» y «Pedro es criminal» no es solo de contenido. Es de carga pragmática: «criminal» viene cargado de una fuerza evaluativa que «rey» no tiene en la misma medida, y esa carga evaluativa tiende a producir la migración desde la escala jurídica hacia la escala ontológica sin que nadie anuncie que el cruce se está produciendo. El trabajo de la gramática de la predicación es hacer visible ese cruce precisamente porque tiende a producirse de manera invisible.

VII. Predicación verdadera y predicación exhaustiva

La distinción entre predicación verdadera y predicación exhaustiva es el instrumento central de este capítulo, y vale la pena detenerse en ella con la precisión que el argumento requiere.

Una predicación es verdadera de X cuando lo que predica pertenece genuinamente a X — cuando es una determinación real del ser de X, no una proyección exterior sin contacto con lo que X es. La verdad de la predicación

no es una propiedad del predicado en abstracto: es la relación entre el predicado y el objeto, mediada por la escala desde la cual se predica.

Una predicación es exhaustiva de X cuando agota lo que X es — cuando, después de ella, no queda ninguna determinación de X que no haya sido capturada. La exhaustividad no es más verdad que la verdad: es un tipo diferente de pretensión. Y es una pretensión que ninguna predicación localizada puede satisfacer, porque toda predicación opera desde una escala, y ninguna escala es la escala del ser *qua ser*.

El problema que el libro combate no es la predicación verdadera. La predicación verdadera — por severa que sea — es legítima, necesaria, irremplazable. Puede decir cosas devastadoras sobre lo que X hizo, sobre lo que X es en este modo y en esta trayectoria, sobre las consecuencias de lo que X produjo. El problema es la predicación que pretende ser exhaustiva sin serlo — que toma la verdad de un predicado localizado como si fuera exhaustividad sobre el ser *qua ser* del predicado.

¿Cómo se distingue en la práctica? Por la conclusión que se extrae. Una predicación verdadera que se mantiene dentro de su escala produce conclusiones dentro de esa escala: consecuencias jurídicas para una predicación jurídica, consecuencias morales para una predicación moral, consecuencias causales para una predicación causal. Una predicación que pretende ser exhaustiva produce conclusiones sobre el ser *qua ser* del predicado: «Pedro es, en su ser, un criminal» — no solo «Pedro cometió estos actos y el sistema penal lo clasifica así».

El tránsito de la primera a la segunda forma de conclusión es el punto donde la gramática de la predicación se viola. Y ese tránsito puede producirse mediante el lenguaje ordinario — en la conversación, en el juicio, en la política — sin que nadie lo anuncie. La gramática de la predicación tiene que hacer visible ese tránsito precisamente porque tiende a ser invisible.

VIII. Univocidad de un predicado dentro de un dominio

Un predicado es unívoco dentro de un dominio cuando conserva el mismo sentido para todos los miembros del dominio, con independencia de si el predicado es verdadero o falso para cada miembro particular.

La distinción importa porque la confusión entre univocidad y satisfacción universal produce consecuencias filosóficas que el libro tiene que desmontar. Si «humano» fuera un predicado que solo puede predicarse de quienes satisfacen cierto criterio de humanidad — los que son racionales, los que son capaces de sufrir, los que han alcanzado cierto nivel de desarrollo —, entonces «humano» no sería unívoco dentro del dominio de los seres humanos: tendría un sentido pleno para quienes satisfacen el criterio y un sentido disminuido para quienes no lo satisfacen. Eso es exactamente la estructura del déficit ontológico que el capítulo anterior desmontó.

La univocidad de «humano» dentro del dominio de los seres humanos significa que el predicado conserva el mismo sentido cuando se aplica al sabio, al criminal, al niño, al anciano con demencia, al ser que duerme y no está ejerciendo ninguna capacidad que lo defina: en todos los casos, «humano» predica lo mismo — pertenecer al dominio de los seres que son humanos — aunque lo que se predica de cada uno de ellos sea verdadero por razones diferentes.

«Rey», «padre», «zurdo», «miope» son predicables de cualquier humano bajo el mismo sentido, aunque solo algunos sean reyes, padres, zurdos o miopes. El sentido del predicado no varía según quién lo satisfaga. Lo que varía es si el predicado es verdadero o falso para cada miembro del dominio.

Esta distinción tiene una consecuencia directa para el problema del embargo. «Monstruo» puede operar como predicado unívoco dentro del dominio humano — en cuyo caso significa «humano que ha cometido actos que califican como monstruosos», y su estructura es: $\text{Monstruoso}(x) \wedge \text{Humano}(x)$. Esa predicación es legítima, puede ser severa, puede producir consecuencias enormes dentro de las escalas morales y jurídicas. O puede operar como predicado de exilio — en cuyo caso significa «ser que ya no

pertenece al dominio humano», y su estructura es: $\text{Monstruo}(x) \rightarrow \neg \text{Humano}(x)$. En ese caso, el predicado ha cambiado de función: ya no califica dentro del dominio sino que modifica el dominio como consecuencia de la predicación. Y esa operación viola la univocidad dentro del dominio.

IX. Predicabilidad unívoca = satisfacción universal

Esta distinción merece una sección propia porque es la que más trabajo hace en los capítulos posteriores, y confundirla con la univocidad produce errores que son difíciles de deshacer una vez que se han instalado.

Un predicado P es predicable unívocamente en un dominio D cuando, para todo miembro x de D, P conserva el mismo sentido y el mismo dominio de aplicación — independientemente de si P es verdadero o falso para x.

Eso no significa que P sea verdadero para todo miembro de D. «Rey» es predicable unívocamente en el dominio de los humanos — conserva el mismo sentido cuando se predica de cualquier humano —, pero solo es verdadero para los humanos que son reyes. «Zurdo» es predicable unívocamente en el dominio de los humanos, pero solo es verdadero para quienes son zurdos. La predicabilidad unívoca es una propiedad del predicado respecto del dominio; la satisfacción es una propiedad del predicado respecto de cada miembro particular.

La confusión entre predicabilidad unívoca y satisfacción universal produce la siguiente falacia: «si P es predicable unívocamente de todos los miembros de D, y x es miembro de D, entonces P es verdadero de x». Eso no se sigue. Solo se sigue que P puede predicarse de x con el mismo sentido con que se predica de los demás miembros de D.

En los casos que el libro examina, la distinción opera así: «humano» es predicable unívocamente de todos los miembros del dominio humano. Eso no significa que todos los humanos sean iguales, ni que tengan las mismas propiedades, ni que estén sometidos exactamente a las mismas normas. Significa que cuando se predica «humano» de cualquiera de ellos — del

sabio y del criminal, del niño y del anciano, del héroe y del traidor —, el predicado conserva el mismo sentido. Y ese sentido no varía con las otras predicaciones verdaderas que puedan hacerse de ese mismo miembro.

La consecuencia para el problema del embargo: el hecho de que «criminal» sea verdadero de Pedro no modifica el dominio dentro del cual «humano» puede predicarse de Pedro con el mismo sentido con que se predica de los demás humanos. «Criminal» puede ser verdadero de Pedro mientras «humano» sigue siendo predicable de Pedro unívocamente. Las dos predicaciones son compatibles — y su compatibilidad es exactamente lo que el embargo ontológico pretende negar al operar como si «criminal» (o «monstruo», o «bestia») tuviera el poder de modificar el dominio dentro del cual «humano» opera.

X. Dominio

El dominio de una predicación es el conjunto de seres a los que un predicado puede aplicarse con sentido — no necesariamente con verdad, sino con sentido. El dominio no depende de qué predicados sean verdaderos de sus miembros; depende de qué predicados tienen condiciones de aplicación satisfechas por esos miembros.

«Rey» tiene como dominio los seres que pueden ocupar posiciones políticas dentro de sistemas que incluyen la realeza. Ese dominio incluye a todos los humanos — cualquier humano puede ser rey, aunque de hecho no lo sea —, pero excluye a la roca — la roca no puede ser rey no porque sea una roca defectuosa sino porque la posición de rey requiere condiciones que la roca no puede satisfacer en ningún sistema político coherente.

«Ficticio» tiene como dominio los seres que existen en modos narrativos, imaginativos o culturales — los personajes literarios, los dioses mitológicos, las entidades que existen en tanto son creadas y sostenidas por actos de imaginación humana. Don Quijote puede ser ficticio. Pedro puede ser ficticio — puede ser un personaje inventado en una novela. La roca no puede ser ficticia en ese sentido — las rocas pueden ser descritas en ficciones pero

no pueden tener el modo de existencia que es específico de los personajes ficticios.

«Criminal» tiene como dominio los seres que pueden ser destinatarios de normas jurídico-penales — los seres que pertenecen a sistemas normativos que tipifican crímenes y establecen consecuencias. Ese dominio incluye a los humanos dentro de esos sistemas. No incluye al tornado — el tornado causa daño pero no puede ser destinatario de normas penales. No incluye a la roca — la roca puede causar daño pero no puede ser procesada.

El dominio, entonces, no es una propiedad arbitraria del predicado: está determinado por las condiciones de aplicación que el predicado requiere. Y la pregunta «¿a qué dominio pertenece X?» no es una pregunta sobre el ser *qua ser* de X: es una pregunta sobre las condiciones que X satisface para que ciertos predicados puedan aplicársele con sentido.

El embargo ontológico, en esa terminología, es el intento de modificar el dominio de un predicado como consecuencia de otra predicación — de excluir a Pedro del dominio de «humano» porque «criminal» es verdadero de Pedro. Pero el dominio de «humano» no se modifica por las predicaciones que sean verdaderas de sus miembros: se modifica solo si Pedro deja de satisfacer las condiciones que hacen de él un ser al que «humano» puede aplicarse con sentido. Y esas condiciones no incluyen «no haber cometido crímenes».

XI. Escala

La escala es el conjunto de instrumentos, criterios y condiciones de observación que determinan qué puede predicarse legítimamente desde esa posición. Cada escala tiene un alcance — lo que puede observar — y un límite — lo que no puede observar sin cambiar de escala.

La escala física tiene instrumentos para medir propiedades físicas: temperatura, masa, velocidad, composición química. Puede predecir el comportamiento de un sistema bajo ciertas condiciones, modelar sus propiedades, describir su trayectoria causal. No puede predicar la justicia de

un acto — no porque la justicia no exista sino porque la justicia no es una propiedad observable con instrumentos físicos.

La escala jurídica tiene instrumentos para clasificar actos bajo tipos penales, establecer procedimientos de prueba, asignar responsabilidades dentro del sistema que la escala define. Puede determinar si Pedro cometió los actos que el sistema tipifica como crimen, y puede hacerlo con la severidad que el sistema permite. No puede predecir si Pedro tiene el tipo de ser que lo haría siempre criminal — no porque esa propiedad no exista, sino porque la escala jurídica no tiene instrumentos para operar a ese nivel.

La escala moral tiene criterios para evaluar los actos y las disposiciones de los agentes morales — criterios que varían entre sistemas morales pero que en todos los casos operan desde principios que se aplican dentro de ese sistema. Puede evaluar el acto de Pedro como atroz, como injustificable, como moralmente reprochable bajo cualquier criterio que el sistema declare. No puede predicar el ser *qua ser* de Pedro — no porque Pedro no tenga ser *qua ser*, sino porque ninguna escala tiene instrumentos para operar a ese nivel.

La distinción entre escalas no implica relativismo. No toda predicación es igualmente válida: dentro de cada escala, hay predicaciones verdaderas y predicaciones falsas, predicaciones precisas y predicaciones inexactas, predicaciones bien fundadas y predicaciones arbitrarias. Lo que la distinción de escalas implica es que la validez de una predicación dentro de su escala no produce automáticamente validez en otras escalas — y que cruzar de una escala a otra requiere exhibir el instrumento que autoriza ese cruce.

XII. Jurisdicción

La jurisdicción es el alcance de las consecuencias de una predicación — el dominio dentro del cual esas consecuencias operan legítimamente.

«Pedro es rey» tiene jurisdicción dentro del sistema jurídico-político que hace inteligible la realeza: produce obligaciones para Pedro dentro de ese sistema, produce derechos para Pedro dentro de ese sistema, produce expectativas en los demás miembros del sistema. Esas consecuencias son

reales y pueden ser enormes. Su jurisdicción no cruza automáticamente hacia otros sistemas: que Pedro sea rey no produce por sí solo obligaciones morales de un tipo diferente de las que ya producía su ser humano, ni produce obligaciones físicas que la física describa.

«Pedro es criminal» tiene jurisdicción dentro del sistema jurídico-penal que tipifica el crimen: produce consecuencias penales para Pedro dentro de ese sistema, produce efectos sobre sus relaciones jurídicas, produce posibles sanciones que el sistema establece. Esas consecuencias son reales y pueden ser enormes. Su jurisdicción no cruza automáticamente hacia el *ser qua ser* de Pedro: que Pedro sea criminal no produce por sí solo la autorización para tratar a Pedro como si estuviera fuera del dominio de los seres a los que el sistema se aplica.

El problema de la jurisdicción excesiva es uno de los más frecuentes en el pensamiento ordinario sobre los seres y sus actos. Una predicación jurídica se trata como si tuviera jurisdicción moral — «porque es criminal, merece ser tratado como si ya no perteneciera a la comunidad moral». Una predicación moral se trata como si tuviera jurisdicción ontológica — «porque es moralmente reprobable, es, en su ser, reprobable». Una predicación biológica se trata como si tuviera jurisdicción jurídica — «porque su biología lo predispone a ciertos comportamientos, el sistema jurídico debe tratarlo de manera diferente».

En todos esos casos, la predicación verdadera dentro de su escala pretende tener jurisdicción en otra escala sin exhibir el instrumento que autoriza ese cruce. Y la gramática de la predicación que este capítulo construye dice: exhibe el puente, o la conclusión no se sigue.

XIII. Cambio de escala y cambio de objeto

Cuando la predicación cambia de escala sin declararlo, el objeto de la predicación tiende a cambiar sin que nadie lo advierta. Eso es lo que produce la confusión que el libro combate.

Si se predica de Pedro desde la escala jurídica — «es criminal» — y luego se predica de Pedro desde la escala ontológica — «es, en su ser, un criminal» —, no se está predicando más profundamente del mismo Pedro. Se está cambiando el objeto: en el primer caso, el objeto de la predicación es Pedro-en-cuanto-sujeto-del-sistema-jurídico-penal; en el segundo, el objeto pretendido es Pedro-en-cuanto-ser-qua-ser. Y ese segundo objeto no está disponible para ninguna predicación localizada.

El cambio de objeto no es solo un error lógico: es una operación que tiene efectos pragmáticos. Cuando alguien dice «Pedro es, en su ser, criminal», no solo está cometiendo un error filosófico — está habilitando consecuencias que solo se seguirían si el cambio de objeto fuera legítimo: la exclusión del dominio, el embargo de dignidad, el tratamiento como si Pedro ya no perteneciera al régimen que corresponde a los seres del tipo que Pedro es.

La imagen que hace visible este mecanismo es la del mapa y el territorio. El mapa es la predicación desde una escala: representa el territorio con la precisión que sus instrumentos permiten, dentro de los límites que su escala establece. Un mapa muy preciso puede representar el territorio con una fidelidad enorme. Pero el mapa nunca es el territorio — y tratar el mapa como si fuera el territorio produce errores que el mapa más preciso no puede evitar.⁵ Del mismo modo, la predicación muy precisa de Pedro desde la escala jurídica puede capturar aspectos reales de Pedro con gran exactitud. Pero la predicación no es Pedro, y tratar la predicación como si agotara a Pedro produce exactamente el error del mapa tomado por territorio.

El cambio de escala equivale a cambiar de mapa sin declararlo. Quien predica desde la escala jurídica y luego dice algo sobre el ser *qua ser* de Pedro ha cambiado de mapa — ha pasado del mapa jurídico a un mapa que pretende representar el territorio completo. Y ese mapa completo no existe para ningún predicador que también sea.

XIV. La pregunta fundamental: ¿hasta dónde llega la conclusión?

La gramática de la predicación que este capítulo construyó puede resumirse en una pregunta que el libro aplicará a todas las predicaciones que examine en los capítulos siguientes:

¿Hasta dónde llega la conclusión?

No: ¿es verdadera la predicación? Puede ser verdadera y, sin embargo, la conclusión que se extrae de ella puede exceder su jurisdicción.

No: ¿es importante la predicación? Puede ser importante — puede decir algo enorme sobre lo que X hizo o es en este modo — y sin embargo la conclusión puede exceder la escala desde la que se predica.

No: ¿es severa la predicación? Puede ser todo lo severa que la escala permite, y sin embargo la severidad no produce jurisdicción adicional sobre el ser *qua ser* del predicado.

La pregunta «¿hasta dónde llega la conclusión?» exige responder: ¿qué se predica? ¿De qué se predica? ¿Desde qué escala? ¿Con qué instrumentos? ¿Qué dominio define el predicado? ¿Qué jurisdicción tiene la conclusión? ¿Ha habido un cambio de escala? ¿Se exhibió el puente que autoriza ese cambio?

Cuando todas esas preguntas reciben respuesta, la predicación tiene una geografía precisa. Sabe exactamente lo que puede decir y lo que no puede decir. Y esa precisión no la atenúa — la hace más exigente, más honesta, más difícil de ignorar.

El capítulo siguiente examina los instrumentos que autorizan los tránsitos entre escalas: el puente rawlsiano y la tautología euclidiana. La gramática de la predicación que este capítulo construyó es el suelo desde el que esos instrumentos operan. Lo que esos instrumentos producen es la forma en que la predicación puede cruzar escalas con la declaración explícita de qué autoriza ese cruce — y la forma en que la predicación que no declara ese puente queda sin autorización para las conclusiones que pretende extraer.

¹ Frege, Gottlob, «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892): 25-50. La distinción entre sentido (*Sinn*) y referencia (*Bedeutung*): el sentido es el modo de presentación del objeto; la referencia es el objeto mismo. «El lucero matutino» y «el lucero vespertino» tienen la misma referencia (Venus) pero sentidos diferentes. La identidad «el lucero matutino = el lucero vespertino» es un descubrimiento, no una tautología, precisamente porque los sentidos son diferentes aunque la referencia sea la misma.

² Russell, Bertrand, «On Denoting», *Mind* 14 (1905): 479-493. La teoría de las descripciones definidas: «el actual rey de Francia es calvo» no predica nada de ningún objeto — es una función proposicional que falla por no tener instancia. La forma lógica correcta: «hay exactamente un x tal que x es el actual rey de Francia, y ese x es calvo». Como no hay tal x, la proposición es simplemente falsa, no carente de sentido.

³ Kripke, Saul, *El nombrar y la necesidad* (1980; conferencias de 1970). La distinción entre designadores rígidos (nombres propios, términos de clase natural) y descripciones definidas. Un designador rígido denota el mismo objeto en todos los mundos posibles en que ese objeto existe. «Aristóteles» denota rígidamente al mismo individuo incluso en mundos donde Aristóteles no fue maestro de Alejandro. La rigidez de la referencia no implica que ninguna propiedad del referente sea esencial — implica que el nombre fija la referencia independientemente de las propiedades.

⁴ Aristóteles, *Categorías*, caps. 4-9 (1b25-1b14). Las diez categorías: sustancia (οὐσία), cantidad (ποσόν), cualidad (ποιόν), relación (πρός τι), lugar (πού), tiempo (ποτε), posición (κεῖσθαι), estado (ἔχειν), acción (ποιεῖν), pasión (πάσχειν). No todo puede predicarse de todo: la categoría del predicado tiene que ser compatible con la categoría del sujeto para que la predicación tenga sentido. La cualidad «blanco» puede predicarse de la sustancia «Pedro»; la sustancia «Pedro» no puede predicarse de la cualidad «blanco».

⁵ Korzybski, Alfred, *Science and Sanity* (1933): «el mapa no es el territorio». La confusión entre la representación y lo representado es la fuente de algunos de los errores más persistentes en el pensamiento humano. Para los



propósitos de este libro: la predicación no es el ser del predicado, del mismo modo en que el mapa no es el territorio que representa. Un mapa muy preciso puede ser enormemente útil sin dejar de ser un mapa.

Capítulo 6

¿Qué hay en la flecha?

Puentes rawlsianos y tautologías euclidianas

«En cada sistema de moral que he encontrado hasta ahora, el autor procede durante algún tiempo en el modo ordinario de razonar, y de repente me sorprende al descubrir que en vez de las cópulas habituales "es" y "no es", solo encuentro proposiciones que están conectadas por "debe" o "no debe".» — David Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, III.i.1

«Cosas iguales a una misma cosa son iguales entre sí.» — Euclides, *Elementos*, Libro I, Postulado Común 1

I. $A \rightarrow B$: la apariencia de necesidad

El capítulo anterior terminó con una pregunta: ¿se exhibió el puente que autoriza el cambio de escala? El capítulo anterior construyó la gramática de la predicación — qué se predica, de qué, desde qué escala, con qué jurisdicción. Lo que esa gramática deja pendiente es la mecánica de los tránsitos: cómo se pasa legítimamente de una predicación a otra, de una escala a otra, de un dominio a otro, y cómo se distingue ese tránsito legítimo del que no lo es.

El instrumento más básico del pensamiento para producir esos tránsitos es la implicación. $A \rightarrow B$: si A, entonces B. La implicación produce la apariencia de necesidad — parece que B se sigue de A de manera inevitable, como si la conexión entre los dos términos fuera tan rígida que quien acepte A no pueda rechazar B sin contradicción.

La apariencia de necesidad es exactamente eso: una apariencia. Hay dos razones para que no siempre sea real.

La primera: $A \rightarrow B$ puede ser una implicación lógicamente válida dentro de un sistema formal — si A es verdadero en ese sistema, B se sigue con necesidad. En ese caso, la necesidad es genuina dentro del sistema. Pero la necesidad dentro del sistema no equivale a necesidad sin cualificación: la conclusión B solo se sigue con necesidad si el sistema que produce la implicación es el sistema correcto para describir lo que se está describiendo. Y qué sistema es el correcto no es una pregunta que el sistema mismo pueda responder — requiere salir del sistema y declarar qué autoriza su aplicación al caso.

La segunda: $A \rightarrow B$ puede ser una implicación pragmáticamente establecida — en el discurso ordinario, en la argumentación cotidiana, en la retórica política — sin ser lógicamente válida. En ese caso, la apariencia de necesidad es producida por la fluidez del tránsito, por la fuerza afectiva de los términos, por el ritmo de la argumentación que no deja espacio para preguntar qué hay entre A y B. Esa fluidez es exactamente lo que la pregunta «¿qué hay en la flecha?» interrumpe.

La pregunta no pregunta si B es verdadero. No pregunta si A es verdadero. Pregunta qué produce la conexión entre los dos. Y la respuesta a esa pregunta — sea cual sea — es el puente.

II. El puente rawlsiano

El nombre «puente rawlsiano» no designa algo que Rawls inventó. Designa la forma de mediación explícita que Rawls usó con una consistencia y una transparencia que pocos filósofos políticos han igualado, y que por eso resulta útil como modelo de lo que el puente debe ser cuando opera legítimamente.

En *Una teoría de la justicia*, Rawls necesitaba pasar de ciertas premisas sobre la racionalidad de los agentes a conclusiones sobre los principios de justicia que una sociedad debería adoptar.¹ El tránsito no se sigue lógicamente de las

premisas sobre la racionalidad sin mediación: agentes racionales pueden elegir principios muy diferentes según sus intereses particulares, sus posiciones en la sociedad, sus ventajas y desventajas específicas. Para producir el tránsito que necesitaba, Rawls construyó explícitamente el puente: el velo de ignorancia. Detrás del velo, los agentes no saben qué posición ocuparán en la sociedad — no saben si serán ricos o pobres, capaces o incapaces, miembros de la mayoría o de una minoría. Desde esa posición de ignorancia diseñada, eligen los principios de justicia.

El velo de ignorancia es el puente: la mediación explícita que autoriza el tránsito de las premisas sobre racionalidad a las conclusiones sobre los principios de justicia. Sin el velo, el tránsito no se produce. Con el velo, el tránsito tiene una estructura visible — puede auditarse, puede discutirse, puede rechazarse con argumentos que apunten específicamente a lo que el puente hace o deja de hacer.²

Eso es lo que el puente rawlsiano hace cuando funciona bien: vuelve visible la mediación que produce el tránsito, de modo que quien discrepe de la conclusión pueda identificar exactamente dónde discrepa — en las premisas, en el puente, o en la validez de la implicación una vez instalado el puente.

La forma mínima:

$A + P_q \rightarrow B$

A es la premisa. B es la conclusión. P es el puente — la mediación explícita que autoriza el tránsito. Sin P, el tránsito de A a B no se produce con necesidad. Con P declarado, el tránsito puede evaluarse.

III. $A + P_q \rightarrow B$

La forma $A + P_q \rightarrow B$ no es solo un esquema lógico. Es una exigencia filosófica: cuando un argumento pretende pasar de A a B, debe declarar P.

La exigencia parece obvia una vez formulada. Pero la historia de la filosofía — y del pensamiento en general — está llena de argumentos que producen el tránsito de A a B sin declarar P, y que deben su fuerza persuasiva

precisamente a esa omisión. P oculto es P que no puede auditarse, no puede rechazarse, no puede cuestionarse en sus propios términos: es una mediación que opera con la fuerza de lo que parece no necesitar justificación.

El puente puede ser de muchos tipos. Puede ser una norma — «dado que existe la norma N, de A se sigue B». Puede ser un criterio — «dado el criterio C, A satisface las condiciones de B». Puede ser una convención — «en el contexto del sistema S, A cuenta como B». Puede ser un procedimiento — «siguiendo el procedimiento P, de A se produce B». Puede ser una función — «bajo la función F, A se transforma en B». Puede ser un umbral — «cuando A supera el umbral T, B se activa». Puede ser una regla de imputación — «bajo la regla R, A es imputable como B». Puede ser una condición experimental — «bajo las condiciones experimentales C, A produce el efecto B».

Ninguno de esos puentes es en sí mismo ilegítimo. Un puente no es un vicio: es la mediación necesaria para que el argumento sea honesto sobre lo que está haciendo. El vicio no está en tener puente — el vicio está en ocultarlo, absolutizarlo, trasladarlo fuera de su jurisdicción, o convertirlo en apariencia de necesidad ontológica.

La exigencia de declarar el puente tiene una consecuencia que incomoda a ciertos tipos de argumentos: vuelve visible que la conclusión B no se sigue de A solo — se sigue de A más el puente P. Y si el puente puede cuestionarse, la conclusión también puede cuestionarse, incluso si A es verdadero. Esa es exactamente la incomodidad filosófica que la exigencia produce, y es una incomodidad productiva.

IV. Norma, criterio, convención y procedimiento

Los cuatro tipos de puente más frecuentes en los argumentos que el libro examina merecen un desarrollo que distinga sus lógicas específicas.

La norma como puente dice: «de A se sigue B porque existe la norma N que establece que cuando se da A, corresponde B». La norma es el puente que convierte un hecho (A) en una consecuencia normativa (B). «Pedro causó el

daño» no implica por sí solo «Pedro debe repararlo»: implica que debe repararlo dentro del sistema normativo que establece esa consecuencia para ese tipo de causa. Sin el sistema normativo como puente declarado, el tránsito de la causalidad a la obligación no se produce. Esto es la guillotina de Hume — el *is/ought* — formulada con más precisión: lo que Hume señaló es que la norma no se deriva de los hechos sin puente, y el puente es siempre un sistema normativo que alguien ha instituido con alguna justificación que debe declararse.³

El criterio como puente dice: «de A se sigue B porque el criterio C clasifica A bajo la categoría B». «Este acto fue cruel» no implica por sí solo «este acto fue injustificable»: implica que fue injustificable bajo los criterios morales que clasifican la crueldad como injustificable. El criterio puede variar entre sistemas morales, y la conclusión B tiene la fuerza que el criterio C tiene — no más. Cuando un argumento moral extrae conclusiones absolutas de premisas que dependen de criterios particulares, está absolutizando el criterio sin declararlo.

La convención como puente dice: «de A se sigue B porque en el sistema S, A cuenta como B». Las convenciones constitutivas de Searle son el modelo: en el ajedrez, mover el alfil en diagonal cuenta como un movimiento válido porque las reglas del ajedrez así lo establecen.⁴ Fuera del sistema del ajedrez, el movimiento no «cuenta» como nada en particular. Las convenciones producen realidades institucionales — dinero, matrimonio, propiedad, ciudadanía — que dependen del sistema que las instituye. Cuando un argumento toma una consecuencia convencional y la presenta como si fuera una consecuencia natural o ontológica, está convirtiendo una convención en apariencia de necesidad.

El procedimiento como puente dice: «de A se sigue B porque el procedimiento P fue seguido correctamente». El procedimiento es el puente que convierte un proceso (A) en un resultado legítimo (B). Una sentencia judicial es el resultado de un procedimiento: no cualquier declaración de culpabilidad es una sentencia — solo lo es la que resulta de seguir el procedimiento que el sistema jurídico establece. Sin procedimiento, la

declaración es opinión; con procedimiento declarado y seguido, la declaración tiene fuerza institucional.

V. El puente no es el problema

Antes de examinar las formas defectuosas del puente, hay que decirlo claramente: el puente no es el problema. Los argumentos que tienen puente son los argumentos honestos — los que dicen exactamente lo que están haciendo, lo que necesitan para hacer lo que hacen, y lo que sus conclusiones valen dado lo que necesitaron para llegar ahí.

El pensamiento filosófico que no usa puentes no está produciendo argumentos más sólidos: está produciendo argumentos que parecen más sólidos porque han ocultado sus mediaciones. La apariencia de necesidad que produce la flecha sin puente es más fuerte retóricamente que la formulación $A + P_q \rightarrow B$, precisamente porque la flecha sin puente no deja espacio para la pregunta que rompería la apariencia.

Los argumentos que este libro admira — y que aspira a producir — son argumentos que exhiben sus puentes. La teoría de la justicia de Rawls no es menos rigurosa porque exhiba el velo de ignorancia como su puente central: es más rigurosa exactamente porque lo exhibe, porque cualquier crítica puede apuntar precisamente ahí y decir «el velo hace esto y no esto otro, y por eso la conclusión tiene este alcance y no este otro». La teoría de las Ideas de Platón no sería más honesta si ocultara que su argumento depende de que las Ideas sean objetos reales de un cierto tipo: sería simplemente más difícil de criticar, que es una cosa muy diferente.

El argumento que declara sus puentes es también el argumento que puede aprender de sus críticos. Si el puente está visible, el crítico puede mostrar exactamente dónde falla — qué presupone que no debería presuponer, qué excluye que debería incluir, qué produce que el argumento no quería producir. Si el puente está oculto, la crítica se convierte en una búsqueda arqueológica: primero hay que encontrar el puente, luego hay que argumentar que hay un puente, luego hay que mostrar que falla. La

transparencia no debilita al argumento — lo hace criticable de manera productiva.

VI. El puente oculto

El puente oculto es el más frecuente y el más difícil de desmontar, precisamente porque su ocultamiento le confiere la apariencia de que la conclusión se sigue de la premisa sin mediación.

Hume señaló el caso más famoso: el tránsito del «es» al «debe». En los sistemas morales que Hume examinó — y el diagnóstico sigue siendo válido para la mayoría de los que vinieron después —, los autores proceden durante un tiempo describiendo cómo son las cosas: los humanos tienen tal naturaleza, la sociedad funciona de tal manera, los actos tienen tales consecuencias. Y de repente — Hume usa exactamente esa expresión, «de repente» — las proposiciones sobre cómo son las cosas se convierten en proposiciones sobre cómo deben ser. El tránsito se produce sin que nadie declare qué lo autoriza.

La guillotina de Hume no dice que el tránsito sea imposible. Dice que el tránsito necesita un puente que no se deriva por sí solo de los hechos.⁵ Hay muchos puentes posibles — principios morales, acuerdos contractuales, principios de utilidad, imperativos categóricos. Todos ellos son puentes que pueden discutirse. Lo que Hume señala es que sin declarar uno de ellos, el tránsito del «es» al «debe» no se produce: se produce la apariencia del tránsito, que es una cosa muy diferente.

El puente oculto opera en otros contextos con la misma estructura. «Pedro cometió actos atroces» $_q$ «Pedro es una persona atroz». El tránsito del acto al ser del agente. El puente oculto podría ser una teoría del carácter — la idea de que los actos revelan de manera exhaustiva el carácter de quien los comete. O podría ser una teoría de la identidad — la idea de que lo que alguien hace y lo que alguien es son la misma cosa. Sin esos puentes declarados, el tránsito no se produce con necesidad: se produce con la apariencia de necesidad que la formulación fluida de la cadena $A _q B$ produce.

El libro que está construyendo esta gramática tiene que ser capaz de detectar el puente oculto sin importar cuán familiar o intuitiva sea la cadena $A_q B$ que lo esconde. La familiaridad no es prueba de que el puente esté ahí. En muchos casos es exactamente la señal de que el puente lleva tanto tiempo oculto que ya no parece necesitar ser declarado — y esa invisibilidad es el síntoma más claro de que la auditoría es necesaria.

VII. El puente absolutizado

El puente absolutizado es el que opera más allá de la jurisdicción que su propia naturaleza le confiere — el que se aplica a casos para los que no fue construido, o el que pretende producir conclusiones que exceden lo que su estructura puede generar.

El utilitarismo de Bentham y Mill es el caso más instructivo. El principio de utilidad — «actúa de modo que maximices la felicidad del mayor número» — es un puente: una mediación que autoriza el tránsito de los hechos sobre las consecuencias de los actos a las conclusiones sobre qué actos deben realizarse.⁶ Dentro de ciertos dominios, el principio funciona razonablemente bien: produce resultados que la mayoría puede reconocer como orientados hacia el bien. El problema aparece cuando el principio se absolutiza — cuando se aplica sin restricción a todos los casos, incluidos los que involucran derechos individuales que el principio no tiene instrumentos para proteger.

El sacrificio del inocente por el bien de la mayoría es el caso límite que el utilitarismo sin restricción no puede manejar: si torturar a un inocente salva vidas, el principio de utilidad indica que se debe torturar. Que eso parezca monstruoso a la intuición moral ordinaria no es un defecto de la intuición — es la señal de que el principio ha sido absolutizado más allá de su jurisdicción.⁷ El principio de utilidad es un puente legítimo dentro de cierto dominio. El problema no es el principio: es la absolutización que pretende aplicarlo a casos para los que no fue construido sin exhibir el instrumento adicional que justificaría esa extensión.

En los casos que el libro examina, el puente absolutizado aparece cuando un criterio que es legítimo dentro de su dominio se extiende sin declaración al dominio del ser *qua ser*. «El daño causado es la medida de la responsabilidad» es un puente legítimo dentro del derecho de daños. Absolutizado, produce: «el daño causado es la medida del valor del ser del causante» — una conclusión que el puente no puede producir porque su estructura no fue construida para operar a ese nivel.

VIII. El puente fuera de jurisdicción

El puente fuera de jurisdicción es aquel que se traslada de su dominio de origen a otro sin exhibir la mediación adicional que ese traslado requiere.

La fuerza de la costumbre como puente en los sistemas jurídicos positivos es un ejemplo preciso. En el derecho consuetudinario, la práctica prolongada y uniforme de una conducta puede constituir una norma vinculante — lo que se ha hecho siempre de cierta manera puede convertirse, bajo ciertas condiciones, en lo que debe hacerse de esa manera.⁸ Ese puente opera dentro del sistema jurídico que lo reconoce como fuente de derecho. Trasladado fuera de ese sistema — «siempre se ha tratado a este tipo de seres de este modo, luego así deben tratarse» —, el puente pierde su jurisdicción. Lo que era válido dentro del sistema jurídico que reconoce la costumbre como fuente ya no es válido como argumento sobre cómo deben tratarse seres que el sistema jurídico tal vez no reconocía.

El traslado fuera de jurisdicción es especialmente frecuente cuando los argumentos sobre seres humanos particulares cruzan de la escala empírica a la escala normativa usando como puente inferencias estadísticas. «Personas con este perfil estadístico cometen este tipo de actos con esta frecuencia» es una predicación empírica con puente estadístico: opera dentro de la escala de la inferencia estadística y produce conclusiones probabilísticas sobre poblaciones. Trasladado al caso individual — «este individuo, que tiene este perfil, probablemente cometerá este tipo de acto» —, el puente estadístico está siendo usado fuera de su jurisdicción: la estadística describe poblaciones, no individuos específicos, y el tránsito de la probabilidad poblacional a la

predicción individual requiere un puente adicional que el argumento estadístico no provee.

Cuando ese tránsito se produce además en el dominio jurídico — cuando la probabilidad estadística se convierte en justificación de medidas preventivas que afectan al individuo —, el puente estadístico está siendo usado con jurisdicción que no tiene. Puede contribuir a la decisión, pero no puede ser la decisión misma sin mediación adicional declarada.

IX. Tautología euclidiana

El nombre viene de la forma en que Euclides construyó la geometría: a partir de definiciones, postulados y nociones comunes, y a través de demostraciones que explicitan cada paso, de modo que en cada punto sea visible qué condiciones están siendo usadas y con qué derecho.⁹

La tautología euclidiana, en el sentido que este libro le da, es una forma de auditoría: el examen de las condiciones constitutivas de una operación para determinar si la operación puede seguir siendo predicada como aquello que afirma ser.

La forma de control es la siguiente:

Si una operación pretende ser X, no puede incorporar aquello que destruye las condiciones por las cuales puede seguir siendo predicada como X.

Dicho de otra manera: si X requiere la condición C para ser X, entonces $\neg C$ produce $\neg X$ — no una versión disminuida de X, no un X con dificultades, sino la pérdida del objeto que el concepto pretendía nombrar.

En geometría euclidiana, si se niegan los postulados que definen el plano — si se acepta, por ejemplo, que por un punto exterior a una recta pasan múltiples paralelas —, no se obtiene una geometría plana defectuosa. Se obtiene otra geometría: la no-euclidiana. La negación de un postulado constitutivo no produce el objeto original con un defecto — produce otro objeto. Riemann no obtuvo una geometría plana imperfecta cuando negó el

postulado de las paralelas: obtuvo la geometría que describe la superficie de una esfera.¹⁰

Lo mismo ocurre con cualquier operación que tiene condiciones constitutivas. La predicación tiene condiciones constitutivas — las que los capítulos anteriores fueron construyendo. Si esas condiciones no se satisfacen, lo que resulta no es una predicación defectuosa: es algo diferente que ya no puede llamarse predicación en el sentido que el concepto requería.

X. Condiciones constitutivas de una operación

Las condiciones constitutivas de una operación son aquellas que deben satisfacerse para que la operación sea la operación que pretende ser — no para que sea perfecta o para que sea buena, sino para que sea identificable como lo que dice ser.

Que un tránsito sea una implicación requiere que la conexión entre A y B sea del tipo que justifica el tránsito — lógica, normativa, causal, convencional, lo que sea. Si la conexión no es de ninguno de esos tipos — si A y B están simplemente yuxtapuestos sin ningún instrumento que los conecte —, el tránsito no es una implicación: es una yuxtaposición que tiene la apariencia de una implicación.

Que una predicación sea verdadera de un objeto requiere que el predicado se aplique al objeto bajo las condiciones que el predicado establece. Si el predicado no tiene las condiciones que permitirían determinarlo como verdadero o falso — si opera de manera vaga, ambigua, o en una escala que no tiene instrumentos para determinar su aplicación —, la predicación no es verdadera: es indeterminada.

Que un embargo de dignidad sea una operación sobre el ser *qua ser* del embargado requiere que haya instrumentos que operen a ese nivel. El embargo pretende retirar algo que pertenece al ser *qua ser* del ser que embarga. Para que eso sea posible, el embargo necesita acceso al ser *qua ser* del embargado — acceso que ningún predicador que también sea puede tener. Sin ese acceso como condición satisfecha, el embargo no es lo que

pretende ser: es una operación que actúa como si pudiera hacer algo que sus propias condiciones no le permiten hacer.

Esa es la auditoría euclidiana del embargo: no «el embargo está prohibido» — eso sería una norma —, sino «el embargo no puede ser lo que pretende ser porque no satisface las condiciones constitutivas de la operación que pretende realizar».

XI. Uso legítimo: explicitación

El uso legítimo de la tautología euclidiana es la explicitación: hacer visible lo que el concepto requiere para ser el concepto que pretende ser, sin añadir nada que el concepto no requería y sin descubrir desde fuera una necesidad que no estaba ahí.

El sum es un uso legítimo de la tautología euclidiana. El sum no dice: «el ser debe estar determinado». Dice: «si algo es, está determinado de algún modo; y si algo está determinado, hay algo que es». Esa es la explicitación de las condiciones constitutivas del ser en tanto ser — no una norma que se impone al ser desde afuera, no un descubrimiento empírico sobre cómo resultan ser las cosas, sino la articulación de lo que el concepto de ser requiere para ser identificable como ser.

La dignidad es un uso legítimo de la tautología euclidiana. «Lo que es es digno de ser lo que es» no agrega nada al ser que el ser no tuviera: explicita que el ser no puede ser deficitario respecto de ser lo que es sin que la noción misma de deficiencia pierda su objeto. No hay patrón externo contra el cual medir el déficit del ser, porque ese patrón solo podría ser otro ser — y ese otro ser no tiene más ser que el evaluado.

La frontera parmenídea es un uso legítimo de la tautología euclidiana. «El ser es; el no-ser no es» no es una descripción empírica de lo que existe: es la explicitación de las condiciones bajo las cuales algo puede ser predicado. Si el ser pudiera devenir no-ser y volver a ser, la predicación perdería su objeto antes de terminar — y sin objeto, la predicación no es predicación. La frontera explicita la condición que la predicación requiere para ser posible.

En todos esos casos, la tautología euclidiana funciona como auditora interna del concepto: no como instrumento para descubrir verdades sobre el mundo, sino como instrumento para asegurar que el concepto siga siendo el concepto que pretende ser cuando se aplica a casos nuevos.

XII. Uso problemático: introducir lo que debía demostrarse

El uso problemático de la tautología euclidiana tiene cuatro formas, y la más grave es también la más frecuente en los argumentos filosóficos de alto alcance: introducir en las condiciones constitutivas aquello que debía demostrarse.

La estructura del error es la siguiente: se define X de modo que la definición ya incluye la conclusión que el argumento pretende establecer; se obtiene esa conclusión mediante una inferencia que parece ser una derivación pero que en realidad es una extracción de lo que ya estaba en la premisa; se presenta esa extracción como un descubrimiento sobre la naturaleza de las cosas.

El diagnóstico puede aplicarse con precisión: la necesidad que el argumento produce es interna al sistema que el argumento construyó. No es una necesidad encontrada en el mundo o en el ser: es una necesidad que el argumento se dio a sí mismo al definir sus términos de cierta manera. Y esa necesidad interna puede ser perfectamente válida dentro del sistema sin por eso ser una verdad sobre el mundo independiente del sistema.

Cuando ese proceso se oculta — cuando la necesidad interna se presenta como descubrimiento externo sin declarar que depende de definiciones que podrían haberse hecho de otro modo —, el argumento cae en el uso problemático de la tautología euclidiana. El libro de este capítulo tiene que auditar ese uso sistemáticamente, incluido en sus propios argumentos.

XIII. Platón y sus herederos bajo el martillo euclidiano

El argumento de las Ideas de Platón es el caso más poderoso y más influyente del uso problemático de la tautología euclidiana en la historia de la filosofía occidental.

El argumento del *Fedón* por la inmortalidad del alma ofrece la estructura más clara.¹¹ Platón necesita mostrar que el alma no perece con el cuerpo. El argumento: el alma es el principio de la vida; lo que es principio de vida no puede admitir la muerte sin dejar de ser lo que es; luego el alma es inmortal. La estructura parece ser una derivación: de la naturaleza del alma se sigue la inmortalidad.

Bajo el martillo euclidiano, la estructura se revela diferente. La premisa «el alma es el principio de la vida» ya contiene, implícita, la conclusión que se pretende derivar: si se define el alma como aquello que no puede admitir la muerte — como lo que es por definición indestructible —, entonces la inmortalidad no es un descubrimiento sino una extracción de lo que la definición ya contenía. La pregunta que el martillo hace es: ¿por qué definir el alma de ese modo? ¿Qué autoriza esa definición más que la conveniencia de producir la conclusión deseada?¹²

El argumento ontológico de Anselmo tiene la misma estructura con una elegancia que ha maravillado y desconcertado a filósofos durante nueve siglos.¹³ Dios es definido como «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse». Si Dios solo existiera en el pensamiento y no en la realidad, podría pensarse algo mayor — algo que tuviera todas las propiedades de ese Dios más la existencia real. Luego Dios existe en la realidad. La conclusión — la existencia de Dios — parece derivarse de la definición. Bajo el martillo euclidiano: la definición que introduce «aquello mayor que lo cual nada puede pensarse» ya está construida para que la existencia sea una condición de la perfección. La existencia no es descubierta: es introducida en la definición de modo que la conclusión no pueda evitarse.

Kant lo vio con precisión en la *Crítica de la razón pura*: la existencia no es un predicado — no agrega nada a la descripción del objeto — y por tanto

no puede ser introducida en la definición como si fuera una propiedad más.¹⁴ Lo que Kant hizo con el argumento ontológico, el martillo euclidiano generaliza: cualquier argumento que introduce en sus definiciones lo que pretende demostrar no está demostrando sino extrayendo.

Los herederos contemporáneos de esa estructura son frecuentes. Los argumentos que definen la racionalidad de un modo que ya incluye las conclusiones que la racionalidad debe producir; los argumentos que definen la naturaleza humana de un modo que ya incluye los derechos que los humanos deben tener; los argumentos que definen la justicia de un modo que ya incluye los principios que los sistemas justos deben adoptar. En todos esos casos, el martillo euclidiano pregunta: ¿qué autoriza esa definición? ¿La conclusión ya estaba en la premisa, o fue genuinamente derivada?

El libro tiene que ser capaz de hacer esa pregunta a sus propios argumentos — y la sección siguiente lo hace.

XIV. La auditoría aplicada al propio

El libro no puede exigir transparencia sobre los puentes y las condiciones constitutivas de los argumentos ajenos sin aplicar la misma exigencia a sus propios argumentos. Eso sería exactamente el tipo de doble estándar que la gramática de la predicación prohíbe. Este capítulo termina, por tanto, auditando los argumentos principales del libro hasta este punto.

El sum bajo el martillo euclidiano. El sum dice que ser y estar son ejes intrínsecos — que sustraer uno disuelve al otro. ¿Está introduciendo en la definición lo que pretende demostrar? El test: ¿hay una definición de ser sin estar que sea coherente, diferente de la definición que el sum usa, y que produzca conclusiones diferentes? Los capítulos I y II examinaron esa posibilidad y encontraron que sí hay definiciones alternativas — el ser sin estar de las formas platónicas, el estar sin ser del empirismo radical humeano —, y que esas definiciones producen problemas que el sum no tiene. El sum no introduce la intrinsequidad como premisa oculta: muestra

por qué las alternativas no satisfacen las condiciones que la ontología requiere. La auditoría pasa.

La dignidad bajo el martillo euclidiano. La dignidad dice que lo que es es digno de ser lo que es. ¿Está introduciendo el mérito de lo que es como premisa para concluir que lo que es merece ser? El test: ¿qué trabajo hace «digno» en la formulación que no haría una formulación sin evaluación? La respuesta que los capítulos III y IV desarrollaron: «digno de ser lo que es» no introduce mérito — introduce la explicitación de que el ser no puede ser deficitario respecto de ser lo que es sin que la noción de deficiencia pierda su objeto. El término «digno» nombra esa explicitación, no un juicio de valor. La auditoría pasa — con la condición de que el libro mantenga esa distinción visible en los capítulos siguientes.

El puente rawlsiano bajo el martillo euclidiano. El argumento de este capítulo dice que los tránsitos requieren puentes declarados. ¿Está esa exigencia misma introduciendo en la premisa lo que pretende demostrar? ¿Por qué los tránsitos requieren puentes? La respuesta: porque sin puente declarado, la conclusión puede exceder la jurisdicción de la premisa — y eso es exactamente lo que la gramática de la predicación del capítulo anterior estableció. La exigencia del puente no se introduce como premisa oculta: se sigue de la distinción entre predicación verdadera y predicación exhaustiva, entre escala y ser *qua* ser, entre jurisdicción y pretensión de jurisdicción. La auditoría pasa.

Hay un argumento que la auditoría señala como problemático: la formulación de la tautología euclidiana misma. «Si una operación pretende ser X, no puede incorporar aquello que destruye las condiciones por las cuales puede seguir siendo predicada como X» — ¿es eso mismo una tautología euclidiana que introduce en la premisa lo que pretende demostrar? En parte sí: la formulación asume que las operaciones tienen condiciones constitutivas, lo que es exactamente lo que la tautología euclidiana tiene que establecer. El libro declara eso explícitamente: la tautología euclidiana es una herramienta de auditoría, no una verdad descubierta desde fuera. Su autoridad es instrumental — ayuda a auditar argumentos — y no pretende ser más que eso. Quien quiera rechazarla tiene que mostrar que los argumentos que pretende examinar no tienen

condiciones constitutivas, lo que equivale a mostrar que los conceptos no tienen condiciones de aplicabilidad — y esa demostración es considerablemente más difícil que aceptar la herramienta.

El libro no sale invicto de su propia auditoría. Sale honesto, que es lo que puede exigirse a cualquier argumento que declare sus puentes.

¹ Rawls, John, *Una teoría de la justicia* (1971), especialmente §§3-4, II-17. La posición original y el velo de ignorancia: los agentes racionales, detrás del velo que les impide conocer su posición en la sociedad, eligen los principios de justicia que organizarán la estructura básica de la sociedad. Los dos principios resultantes: el principio de igualdad de libertades básicas y el principio de diferencia (las desigualdades son justificables solo si benefician a los más desfavorecidos).

² Para las críticas al velo de ignorancia como puente, véase Sandel, Michael, *El liberalismo y los límites de la justicia* (1982): el velo produce un yo «no encumbrado» que no corresponde a la forma en que los sujetos reales forman sus concepciones del bien. También Harsanyi, John, «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?», *American Political Science Review* 69 (1975): 594-606: los agentes racionales detrás del velo no elegirían el maximin sino la maximización de la utilidad esperada.

³ Hume, David, *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740), Libro III, Parte I, Sección I. La observación sobre el is/ought: la transición del ser al deber-ser es un problema lógico que los sistemas morales raramente advierten. Para el debate contemporáneo sobre si Hume estaba señalando una imposibilidad lógica o meramente una exigencia de transparencia, véase Hudson, W.D. (ed.), *The Is-Ought Question* (Macmillan, 1969).

⁴ Searle, John, *La construcción de la realidad social* (1995), especialmente cap. 2. La distinción entre reglas regulativas (que regulan actividades que existirían sin las reglas) y reglas constitutivas (que crean la posibilidad de la actividad que regulan). Las reglas del ajedrez son constitutivas: no regulan un juego que existiría sin ellas, sino que crean el juego. La forma: «X cuenta

como Y en el contexto C». Las instituciones sociales — dinero, matrimonio, propiedad, gobierno — tienen esa estructura.

⁵ El diagnóstico humeano del is/ought es más sutil de lo que la formulación popular sugiere. Hume no dice que el tránsito sea imposible — dice que requiere una justificación que los autores rara vez proveen. Para la lectura de Hume como exigencia de transparencia más que como imposibilidad lógica, véase Mackie, J.L., *Hume's Moral Theory* (1980), cap. 3.

⁶ Bentham, Jeremy, *Introducción a los principios de la moral y la legislación* (1789), cap. I. Mill, John Stuart, *El utilitarismo* (1863), especialmente cap. II. El principio de utilidad como el único fundamento de la moralidad: la mayor felicidad del mayor número es el criterio de corrección de los actos.

⁷ El caso del torturado inocente como refutación del utilitarismo sin restricción tiene su formulación más influyente en Williams, Bernard, «A Critique of Utilitarianism», en Smart, J.J.C. y Williams, Bernard, *Utilitarianism: For and Against* (1973). La integridad del agente moral como límite que el cálculo utilitario no puede ignorar. También Rawls, *Una teoría de la justicia*, §§5-6: el utilitarismo viola la separabilidad de las personas al tratar a los individuos como receptáculos de utilidad que pueden sacrificarse en beneficio del total.

⁸ Hart, H.L.A., *El concepto de derecho* (1961), cap. IV: «La soberanía y el derecho». La distinción entre la costumbre como hecho social y la costumbre como fuente de derecho dentro de sistemas jurídicos que la reconocen. La costumbre no produce derecho por sí sola — produce derecho cuando el sistema jurídico la reconoce como fuente mediante sus reglas secundarias de reconocimiento.

⁹ Euclides, *Elementos* (c. 300 a.C.), Libro I. Las veintitrés definiciones, los cinco postulados y las cinco nociones comunes que organizan toda la geometría plana. El modelo euclidiano de demostración: cada paso es explícito, cada condición es declarada, cada inferencia apela a definiciones, postulados o proposiciones previamente demostradas. La tradición filosófica

que tomó ese modelo como ideal del conocimiento cierto incluye a Descartes, Spinoza (que organizó la *Ética* more geometrico) y Leibniz.

¹⁰ Riemann, Georg Friedrich Bernhard, «Sobre las hipótesis que subyacen a la geometría» (conferencia de 1854, publicada póstumamente en 1868). La negación del postulado de las paralelas de Euclides produce la geometría riemanniana, en la que por un punto exterior a una recta no pasan rectas paralelas. Esa geometría no es una geometría euclidiana defectuosa: es una geometría diferente con sus propias propiedades consistentes, y es la que describe la curvatura del espacio-tiempo en la relatividad general de Einstein.

¹¹ Platón, *Fedón*, 102a-107b. El argumento final por la inmortalidad del alma: el alma, como principio de vida, no puede admitir la muerte sin dejar de ser lo que es. La estructura del argumento y el problema de si la inmortalidad está introducida en la premisa o genuinamente derivada es el centro del debate sobre la validez del *Fedón* desde la Antigüedad.

¹² La crítica aristotélica a la teoría de las formas en la *Metafísica*, I.9, 990a34-993a10, apunta en una dirección similar: Platón multiplica las entidades sin necesidad (el «tercer hombre») y produce las Ideas mediante un proceso que ya presupone exactamente lo que se necesita demostrar — la existencia de universales separados.

¹³ Anselmo de Canterbury, *Proslogion* (c. 1077-1078), cap. II-IV. El argumento ontológico en su formulación original: «Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse» (aliquid quo nihil maius cogitari potest); si existiera solo en el entendimiento y no en la realidad, podría pensarse algo mayor; luego existe en la realidad. La primera objeción del monje Gaunilón: podría argumentarse lo mismo de la isla perfecta.

¹⁴ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A592-602/B620-630: «Del imposible argumento ontológico de la existencia de Dios». La existencia no es un predicado real: no agrega nada a la descripción del objeto sino que lo pone como existente. «Cien táleros reales no contienen ni un centavo más



que cien táleros posibles.» El argumento ontológico confunde la posición lógica de un concepto con la existencia real de un objeto.



Capítulo 7

Conocer siendo

Rastros, modelos y medición

«Cuando el detective llega a la escena, el crimen ya ocurrió. Nadie lo vio. Lo que queda son rastros: una colilla, una huella, la ceniza de un cigarro. Desde esos rastros, reconstruye lo que fue.» — Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas, indicios*

«Soy una mente que piensa, que duda, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente.» — René Descartes, *Meditaciones metafísicas, II*

I. No conocemos el ser desde fuera del ser

Los capítulos anteriores construyeron la gramática de la predicación: qué puede decirse legítimamente de aquello que es, desde qué escala, con qué jurisdicción, mediante qué puentes declarados. Lo que esa gramática supone pero no ha desarrollado es la pregunta sobre el sujeto que predica: quién es el que conoce, desde qué posición lo hace, y qué consecuencias tiene esa posición para lo que puede conocer.

La respuesta que este libro propone es simple en su formulación y compleja en sus consecuencias: no conocemos el ser desde fuera del ser. Conocemos siendo.

Simple en su formulación porque es difícil negar la premisa: cualquier sujeto que conoce es un ser determinado, con trayectoria, con modo de ser específico, con posición dentro del campo ontológico que observa. No hay exterioridad disponible desde la cual el ser pudiera desplegarse ante nosotros

como objeto terminado, sin perspectiva, sin filtro, sin las condiciones que nuestra propia posición impone a lo que vemos.

Compleja en sus consecuencias porque esa situación podría interpretarse como una catástrofe epistémica. Si no podemos conocer el ser desde fuera, ¿cómo sabemos que lo que conocemos es el ser y no solo la sombra que el ser proyecta sobre nuestra posición particular? Si toda predicación opera desde una escala, ¿cómo distinguimos la predicación que dice algo real del ser de la que dice algo solo sobre la escala desde la que se predica? Si el mapa nunca es el territorio, ¿para qué sirve el mapa?

Ese camino conduce al escepticismo. Y el escepticismo no es la consecuencia que el sum produce — es la consecuencia de una confusión que el sum puede deshacer.

II. Conocemos siendo

La confusión que conduce al escepticismo tiene una estructura precisa: supone que el conocimiento válido exige exterioridad — que para conocer genuinamente X, el sujeto que conoce tiene que estar fuera de X, sin perspectiva, sin posición, sin las deformaciones que la situación impone. Y si esa exterioridad no está disponible, concluye que el conocimiento genuino tampoco lo está.

Pero esa suposición nunca fue verdadera para ninguna forma de conocimiento que los humanos hayan producido. El astrónomo que mide la distancia a una estrella no está fuera del universo: está dentro de él, usando instrumentos que también están dentro de él, interpretando señales que viajaron a través de un medio que también está dentro de él. El historiador que reconstruye lo que ocurrió en el siglo XV no está fuera del tiempo: está dentro de él, mirando hacia atrás desde una posición que el tiempo ha determinado, con los instrumentos que su época pone a su disposición. El neurocientífico que estudia el cerebro lo estudia con su propio cerebro.

El conocimiento situado no es un conocimiento de segunda clase respecto del conocimiento exterior que nunca existió. Es el único tipo de

conocimiento disponible — y ha resultado suficientemente productivo para construir la física cuántica, la genómica, la historia social, la antropología, la medicina y el derecho. La situación no produce ignorancia: produce un tipo específico de conocimiento con sus condiciones específicas de validez.

Conocemos siendo porque somos lo mismo que aquello que conocemos: seres determinados, con trayectoria, colapsados desde el Caos, en-siendo. No tenemos acceso privilegiado al ser *qua ser* de los demás seres — tampoco tenemos acceso privilegiado al nuestro propio, como Hume observó con una honestidad que merece reconocimiento. Pero sí tenemos acceso al ser desde adentro — a los rastros, los efectos, las trayectorias, los modelos que el ser determinado produce y que otros seres determinados pueden observar, medir, interpretar.

Conocer siendo no es la resignación del que no puede hacer otra cosa. Es la descripción precisa de lo que el conocimiento es cuando se lo examina sin las ilusiones que la tradición del cogito cartesiano instaló.

III. Situación no implica escepticismo

El escepticismo clásico — desde Pirrón hasta Descartes y más allá — construyó su argumento sobre la posibilidad de que los sentidos engañen, que los sueños sean indistinguibles de la vigilia, que un genio maligno pueda producir en nosotros ilusiones sistemáticas.¹ La forma más radical del escepticismo moderno concluye que nada puede saberse con certeza porque toda evidencia podría ser fabricada por una fuente que la mente no puede excluir.

El sum no responde al escepticismo con una refutación directa. Responde con una redirección: el escepticismo está mal planteado porque supone que el conocimiento válido exige certeza absoluta desde una posición sin perspectiva. Esa suposición es la que el sum rechaza — no porque sea imposible de satisfacer, sino porque es una exigencia que ningún conocimiento real ha satisfecho nunca y que el escepticismo instala como criterio precisamente porque sabe que no puede satisfacerse.

El conocimiento situado no requiere certeza absoluta. Requiere algo más modesto y más productivo: evidencia suficiente para las conclusiones que se extraen, transparencia sobre las condiciones desde las cuales se observa, y honestidad sobre la jurisdicción de las conclusiones. Esas son exigencias que el conocimiento científico, histórico, jurídico y cotidiano puede satisfacer — no perfectamente, no sin error, no sin revisión — pero satisfacer.

La distinción que el sum introduce aquí es la misma que el Capítulo V construyó para la predicación: inaccesibilidad exhaustiva = inmensurabilidad. No tener acceso exhaustivo al ser *qua ser* de lo que se conoce no equivale a no poder conocer nada de ello. Equivale a conocer desde una posición, con instrumentos que tienen alcance y límite, produciendo verdades que tienen jurisdicción específica.

Esa distinción deshace el argumento escéptico sin refutarlo en sus propios términos. El escéptico tiene razón en que el conocimiento exhaustivo del ser *qua ser* no está disponible. La conclusión que extrae — que por tanto el conocimiento válido no está disponible — no se sigue sin un puente que el escéptico no exhibe: el puente que convierte «no exhaustivo» en «no válido». Y ese puente no existe.

IV. El rastro

El rastro es la primera y más fundamental herramienta del conocimiento situado.

Un rastro es lo que el ser determinado deja en el mundo cuando ha estado. No es el ser mismo — no es la cosa-en-sí que Kant declaró inaccesible. Es la marca que el ser produce en su entorno al determinarse, al actuar, al existir de la manera en que existe. La huella en la nieve es el rastro del animal que pasó. El documento en el archivo es el rastro del proceso administrativo que ocurrió. La cicatriz en el tejido es el rastro del traumatismo que tuvo lugar. Las perturbaciones en el campo gravitacional son el rastro de la masa que las produce.

El rastro tiene propiedades que lo hacen útil como instrumento epistémico precisamente porque no es el ser mismo.

Primera propiedad: el rastro es accesible cuando el ser que lo produjo ya no está o no puede observarse directamente. El detective llega después del crimen — el crimen ya ocurrió, los actores ya se fueron, la escena ha cambiado. Lo que queda son rastros: la posición de los objetos, las huellas, los residuos, los documentos. Desde esos rastros, el detective reconstruye lo que fue. No porque tenga acceso directo a lo que ocurrió, sino porque lo que ocurrió dejó marcas en el mundo que persisten y que pueden leerse.²

Segunda propiedad: el rastro es parcial. No captura todo lo que el ser es o hizo — captura lo que el ser dejó en el dominio específico donde el rastro se produjo. La huella en la nieve captura el peso y la forma del pie, la dirección del movimiento, el momento aproximado del paso. No captura las intenciones del animal, su historia, su modo de ser en general. El rastro dice algo real y específico sobre el ser que lo produjo sin decirlo todo.

Tercera propiedad: el rastro requiere interpretación. La huella en la nieve no se interpreta sola — requiere un intérprete que sepa qué tipo de ser produce ese tipo de marca, en qué condiciones, con qué consecuencias. La interpretación del rastro no es arbitraria — tiene condiciones de validez que pueden declararse y auditarse — pero tampoco es mecánica: requiere conocimiento del campo en que el rastro opera y criterios para distinguir el rastro relevante del ruido.

Peirce vio en el rastro la estructura fundamental del razonamiento humano, a la que llamó abducción: el razonamiento que parte del efecto observado hacia la hipótesis que lo explica.³ No la deducción, que va de premisas ciertas a conclusiones necesarias. No la inducción, que va de casos particulares a generalizaciones. La abducción va de efectos a causas, de rastros a hipótesis sobre el ser que los produjo. Es el razonamiento del detective, del médico, del historiador, del científico cuando propone una hipótesis para explicar los datos que observa. Y es el razonamiento que el conocimiento situado, necesariamente, debe usar.

V. El efecto

El efecto es el rastro en el tiempo — lo que el ser produce en su entorno al actuar, al interactuar con otros seres, al desplegarse en su trayectoria. La distinción entre rastro y efecto no es rígida, pero es útil: el rastro nombra la marca que el ser deja en el espacio; el efecto nombra la consecuencia que el ser produce en la cadena causal.

El calor que el fuego produce en el hierro es un efecto. La modificación de la temperatura del hierro es accesible — puede medirse, puede describirse, puede predecirse. No requiere acceso a la cosa-en-sí del fuego para ser observada. El efecto no es el fuego: es lo que el fuego hace en el entorno que lo rodea.

El conocimiento de los efectos tiene una ventaja epistémica que el conocimiento del ser en sí mismo — si fuera posible — no tendría: los efectos son observables desde múltiples posiciones, pueden ser verificados por diferentes observadores con diferentes instrumentos, pueden ser reproducidos en condiciones controladas. Lo que hace al conocimiento científico tan productivo no es que tenga acceso privilegiado a la naturaleza íntima de las cosas: es que ha construido métodos para observar efectos de manera sistemática, compararlos con predicciones, y revisar las hipótesis cuando los efectos no concuerdan con lo que las hipótesis predecían.

La teoría de la relatividad no dice qué es el espacio-tiempo en sí mismo — dice cómo se comporta, qué efectos produce, cómo se curva en presencia de masa, cómo esa curvatura afecta a los objetos que se mueven dentro de él. Einstein nunca tuvo acceso a la «naturaleza íntima» del espacio-tiempo, sea lo que sea que eso signifique. Tuvo acceso a un sistema matemático que describía los efectos con una precisión que superaba a cualquier descripción anterior, y que fue confirmado por observaciones que el sistema predecía.⁴

El conocimiento por efectos no es un conocimiento de segunda clase. Es el conocimiento que existe.

VI. La trayectoria

La trayectoria es el rastro en el tiempo extendido — la secuencia de estados de un ser a lo largo de su historia, que revela patrones, tendencias, estructuras que ningún estado instantáneo podría mostrar.

El conocimiento de la trayectoria permite inferencias que el conocimiento del estado presente no permite. Una sola temperatura no permite distinguir si el cuerpo se está calentando o enfriando. Una serie de temperaturas en el tiempo sí permite inferir la dirección del cambio, su velocidad, su punto probable de equilibrio. Una sola acción de Pedro no permite inferir mucho sobre la disposición de Pedro hacia ese tipo de acción. Una serie de acciones similares a lo largo de un tiempo extendido permite inferir que Pedro tiene cierta disposición — no con certeza, porque la trayectoria podría cambiar, pero con probabilidad que puede declararse y revisarse.

La historia como disciplina es el conocimiento de las trayectorias de los seres colectivos e individuales. No tiene acceso a lo que los actores históricos pensaron en el momento en que actuaron — no tiene acceso a la cosa-en-sí de ninguno de ellos. Tiene acceso a los documentos que produjeron, a los edificios que construyeron, a los efectos que sus acciones tuvieron sobre otros seres, a los rastros que dejaron en el mundo. Desde esos rastros, reconstruye trayectorias que explican cómo llegamos al presente desde el pasado.

El conocimiento por trayectoria es especialmente importante para el argumento de este libro porque es el tipo de conocimiento que se usa cuando se predica del ser humano concreto. «Pedro ha actuado consistentemente de esta manera a lo largo de estos años» es una afirmación sobre la trayectoria de Pedro — una afirmación que puede ser verdadera o falsa, que puede auditarse contra la evidencia disponible, que tiene jurisdicción específica sobre lo que puede inferirse de ella. Y lo que puede inferirse de ella es una disposición, no una esencia — una tendencia que puede cambiar, no una determinación del ser *qua ser*.

VII. El modelo

El modelo es la representación construida del ser desde los rastros, los efectos y la trayectoria — la hipótesis organizada sobre cómo funciona lo que se observa, que permite predecir comportamientos futuros y explicar comportamientos pasados.

El modelo no es el ser. Nunca lo fue y nunca pretende serlo cuando se usa con honestidad. Un modelo climático no es el clima: es una representación matemática del clima que captura ciertos aspectos del comportamiento del sistema atmosférico con cierta precisión dentro de cierto rango de condiciones. Un modelo económico no es la economía: es una simplificación que captura ciertas relaciones entre ciertas variables dentro de ciertas condiciones. Un perfil psicológico no es la persona: es una descripción organizada de ciertos patrones de comportamiento observados en ciertos contextos.

La tentación de confundir el modelo con el ser es constante y persistente. Cuando un modelo funciona bien — cuando sus predicciones coinciden con las observaciones reiteradamente — se produce la ilusión de que el modelo ha capturado la realidad íntima del sistema que describe. Y entonces el modelo deja de usarse como instrumento y empieza a usarse como descripción exhaustiva del ser: el mapa tomado por territorio.

En el dominio del ser humano, esa confusión tiene consecuencias que el libro tiene que examinar. El perfil criminológico es un modelo: describe patrones estadísticos de comportamiento en poblaciones definidas por ciertas características. Como modelo, tiene valor epistémico: puede guiar investigaciones, puede ayudar a priorizar recursos, puede identificar factores de riesgo que merecen atención. Cuando se convierte en descripción exhaustiva del individuo — cuando «tiene este perfil» migra a «es, en su ser, este tipo de persona» —, el modelo ha sido usado fuera de su jurisdicción. No porque el modelo sea malo: porque se ha confundido con lo que no es.

VIII. La medición

La medición es la asignación de un valor a una propiedad del ser mediante un procedimiento que opera dentro de una escala y produce resultados comparables dentro de esa escala.

La metrología — la ciencia de la medición — ha construido uno de los sistemas más sofisticados que existen para el conocimiento situado: el Sistema Internacional de Unidades, que define con precisión las condiciones bajo las cuales una medición es válida, qué instrumentos pueden usarse, cómo se calibran esos instrumentos, cómo se estima la incertidumbre de la medición.⁵ Ninguna medición en el Sistema Internacional pretende capturar la «naturaleza íntima» de lo que mide. Pretende asignar un valor a una propiedad definida operacionalmente — un valor que puede reproducirse por otros observadores usando los mismos instrumentos y procedimientos, que tiene una incertidumbre declarada, y que es revisable si los instrumentos o los procedimientos mejoran.

La medición no accede al ser *qua ser* de lo que mide. Accede a una propiedad del ser desde una escala construida para observar ese tipo de propiedad. Y esa propiedad es real — el valor que la medición produce no es una ficción — aunque sea parcial: dice algo verdadero sobre el ser sin decirlo todo.

Esto tiene una consecuencia directa para la pregunta por el conocimiento del ser humano. Cuando se mide el daño que Pedro causó — el daño económico, el daño físico, el daño psicológico — esas mediciones dicen algo real sobre las consecuencias de los actos de Pedro. Pueden ser precisas, pueden ser auditadas, pueden revisarse. No dicen nada sobre el ser *qua ser* de Pedro. Son mediciones de efectos, de rastros, de consecuencias — y tienen la jurisdicción de la escala en que operan.

Cuando se mide la inteligencia de Pedro mediante un test estandarizado, esa medición dice algo sobre el desempeño de Pedro en un conjunto específico de tareas bajo condiciones específicas. No dice nada sobre la capacidad cognitiva de Pedro en general — mucho menos sobre su ser *qua ser*. Un test de inteligencia es un instrumento que mide cierto tipo de

rendimiento en cierto tipo de tareas. El error de confundir ese instrumento con una medición del ser *qua ser* de la inteligencia de Pedro ha producido consecuencias históricas que el siglo XX documentó abundantemente.

IX. Inaccesibilidad exhaustiva = inmensurabilidad

Esta distinción es el corazón del capítulo y la que el libro necesita proteger con más cuidado, porque es la que permite al argumento avanzar sin ceder ni al escepticismo ni a la ilusión de conocimiento exhaustivo.

La inaccesibilidad exhaustiva es real. No tenemos acceso al ser *qua ser* de lo que observamos — no a la cosa-en-sí de la roca, ni a la cosa-en-sí de Pedro, ni a la cosa-en-sí del universo, ni incluso a la cosa-en-sí de nosotros mismos. Esa inaccesibilidad no es un defecto de nuestros instrumentos que podría corregirse con mejores instrumentos: es una condición constitutiva del conocimiento situado, que es el único tipo de conocimiento disponible para seres que también son.

La inmensurabilidad sería otra cosa: la imposibilidad de medir, observar, comparar, predecir o conocer nada sobre el ser. Si la inaccesibilidad exhaustiva implicara inmensurabilidad, el conocimiento sería imposible. Pero no la implica.

Lo que la inaccesibilidad exhaustiva implica es más preciso: que las mediciones, observaciones, predicciones y conocimientos que producimos tienen jurisdicción específica. Dicen algo verdadero sobre el ser dentro de la escala en que operan. No dicen todo lo que hay que decir sobre el ser *qua ser*. Y las conclusiones que se extraen de ellos tienen el alcance de esa escala — no más.

La física cuántica mide propiedades de las partículas subatómicas con una precisión que no tiene rival en la historia de la ciencia. No mide la «naturaleza íntima» de esas partículas — el debate sobre qué son las partículas cuánticas en sí mismas continúa y es genuinamente filosófico.⁶ Lo que mide la física cuántica son propiedades operacionalmente definidas — posición, momento, espín, carga — con procedimientos de medición

que producen valores con incertidumbre conocida. Esas mediciones son conocimiento real. No son conocimiento exhaustivo del ser *qua ser* de las partículas.

La neurociencia mide la actividad cerebral con resoluciones espaciales y temporales que mejoran cada año. No mide la experiencia subjetiva — el problema difícil de la conciencia permanece filosóficamente abierto.⁷ Lo que mide la neurociencia son correlatos neurales de estados mentales: la actividad en ciertas regiones del cerebro cuando ciertos estados ocurren. Esas correlaciones son conocimiento real con jurisdicción dentro de la escala neurocientífica.

Inaccesibilidad exhaustiva no es inmensurabilidad. Es la condición bajo la cual el conocimiento produce verdades parciales y auditables — que es todo lo que el conocimiento ha producido siempre.

X. Solo puede medirse lo determinado

La metrología presupone el sum — y esta es la conexión que cierra el círculo entre la ontología de los capítulos anteriores y la epistemología de este.

Solo puede medirse lo que está determinado. La medición es la asignación de un valor a una propiedad del ser. Para que una propiedad pueda tener un valor, tiene que ser una propiedad determinada — algo que el ser tiene de manera específica, que puede distinguirse de otras propiedades, que puede relacionarse con instrumentos que operen en la misma escala. El Caos, que es la indeterminación anterior a toda forma, no puede medirse — no porque no sea real sino porque no tiene propiedades que una escala de medición pueda tomar como objeto.

El ser determinado — el ser en tanto está — sí puede medirse. No en su totalidad: la medición toma una propiedad específica desde una escala específica. Pero esa propiedad es real, y la medición que la captura dice algo verdadero sobre el ser que la tiene. La metrología no contradice al sum: lo presupone. Para que haya algo que medir, tiene que haber algo que sea — algo determinado, con propiedades, con trayectoria que puede describirse.

Esta conexión tiene una consecuencia que el libro necesita para los capítulos siguientes. Cuando se miden los actos de Pedro — su causalidad, sus consecuencias, su conformidad o disconformidad con las normas del sistema —, esas mediciones son posibles porque Pedro está determinado: tiene actos específicos en momentos específicos con consecuencias específicas en el mundo. Esas determinaciones pueden medirse. El ser *qua ser* de Pedro no puede medirse — no porque Pedro no tenga ser, sino porque el ser *qua ser* es el nivel anterior a cualquier escala de medición. Y la imposibilidad de medir el ser *qua ser* de Pedro no es una pérdida epistémica: es la condición que protege al ser de la pretensión de exhaustividad que la medición bien intencionada puede producir cuando se absolutiza.

XI. Platón dentro de la caverna

La alegoría de la caverna es el diagnóstico más influyente que la filosofía occidental ha producido sobre el conocimiento mediado, y durante más de dos milenios ha sido leída predominantemente como un diagnóstico negativo: estamos atrapados en la caverna, vemos sombras, y el conocimiento genuino requiere salir.⁸

El sum propone una lectura diferente — no como inversión retórica de Platón, sino como recuperación de lo que la alegoría puede mostrar cuando se la lee desde el suelo que los capítulos anteriores construyeron.

Los prisioneros de la caverna ven sombras. Las sombras son reales: son efectos que los objetos producen al interponerse entre la fuente de luz y la pared. Las sombras dicen algo verdadero sobre los objetos que las producen — sus formas, sus tamaños relativos, sus movimientos. No dicen todo: no dicen la textura de los objetos, su peso, su composición, su color real bajo la luz directa. Pero no son mentiras. Son rastros.

Lo que Platón no vio — o vio y valoró de otra manera — es que el conocimiento que los prisioneros construyen dentro de la caverna a partir de las sombras puede ser un conocimiento genuino dentro de su escala. Los prisioneros que llevan tiempo en la caverna han desarrollado un conocimiento sistemático de las sombras: saben cuáles preceden a cuáles,

cuáles aparecen juntas, cuáles son más grandes que otras, cuáles se mueven más rápido. Ese conocimiento no es el conocimiento del sol — pero tampoco es ignorancia. Es el conocimiento que pueden tener desde donde están.

La condición del conocimiento humano no es radicalmente diferente de la de los prisioneros. No estamos atrapados por cadenas — estamos situados por ser lo que somos: seres determinados, con trayectoria, con modo de ser específico. No vemos sombras en el sentido de ilusiones sistemáticas — vemos efectos, rastros, trayectorias que los seres producen al existir. Y desde esos efectos, rastros y trayectorias construimos modelos, realizamos mediciones, producimos predicciones.

La lectura positiva de la caverna no niega que haya algo más allá de lo que los prisioneros pueden ver. Niega que ese «más allá» sea el estándar correcto para evaluar el conocimiento que los prisioneros pueden producir. El sol — sea lo que sea que Platón quisiera nombrar con esa imagen — no está disponible para seres que también son. Y si no está disponible, usarlo como criterio de evaluación del conocimiento disponible es exactamente el error de categoría que produce el escepticismo: instalar como criterio algo que por definición no puede satisfacerse.

No necesitamos salir de la caverna para conocer. Necesitamos conocer bien desde adentro — y eso requiere transparencia sobre la posición desde la que se observa, declaración de la escala desde la que se mide, y honestidad sobre la jurisdicción de las conclusiones.

XII. No necesitamos escapar para conocer

La tradición que Platón inauguró — que llamaremos el platonismo epistémico, distinguiéndolo del platonismo ontológico — asume que el conocimiento genuino requiere trascender las condiciones de la situación: salir del tiempo, salir del cuerpo, salir de la perspectiva particular, para acceder a verdades que son verdaderas independientemente de cualquier perspectiva.

Esa tradición tuvo herederos muy diferentes. Descartes intentó fundar el conocimiento en el cogito — una certeza que no depende de ninguna experiencia sensorial ni de ninguna posición corporal.⁹ Husserl intentó fundar el conocimiento en la fenomenología trascendental — la descripción de las estructuras de la conciencia que son previas a cualquier contenido empírico específico.¹⁰ El positivismo lógico del Círculo de Viena intentó fundar el conocimiento en proposiciones que o bien son analíticas — verdaderas por significado — o bien son verificables por experiencia pública.¹¹ En todos los casos, la ambición es la misma: encontrar un punto de apoyo que no dependa de la situación particular del observador.

El sum no tiene esa ambición. No porque renuncie al conocimiento sino porque rechaza la premisa que hace de la trascendencia una exigencia. El conocimiento situado no es un sustituto menor del conocimiento trascendente: es la descripción honesta de lo que el conocimiento es cuando se examina sin las ilusiones que la búsqueda de trascendencia produce.

Lo que el conocimiento situado requiere no es trascendencia. Requiere método: procedimientos transparentes, criterios declarados, instrumentos auditables, condiciones reproducibles. Esas son las condiciones que hacen al conocimiento científico más confiable que la intuición no revisada — no porque el científico trascienda su situación, sino porque desarrolla procedimientos que compensan las limitaciones de esa situación de maneras que pueden auditarse.

El juez que decide si Pedro es culpable no trasciende su situación. Sigue un procedimiento — garantías procesales, estándares de prueba, reglas de razonamiento — que está diseñado para producir conclusiones que se sostienen más allá de las perspectivas particulares del juez, del fiscal, del defensor. El procedimiento no elimina la situación: la regula de manera que sus efectos distorsionantes puedan limitarse y sus conclusiones auditarse.

Conocemos desde adentro. Conocemos bien cuando los procedimientos son transparentes, los criterios están declarados y la jurisdicción de las conclusiones es honesta.

XIII. Hume y el yo que no aparece

Hume buscó el yo con honestidad y no lo encontró. Esa búsqueda — y el fracaso que produjo — es uno de los experimentos filosóficos más iluminadores que existen sobre el conocimiento situado.

El método que Hume usó fue el de la introspección rigurosa: entrar en uno mismo, mirar con cuidado qué se encuentra, describir exactamente lo que aparece.¹² Lo que apareció fue siempre una percepción particular: calor o frío, amor u odio, placer o dolor. Lo que no apareció — en ningún momento de la búsqueda, por más cuidadosa que fuera — fue el yo como objeto: la sustancia que percibe, el testigo permanente, la entidad que dice «soy yo quien tiene estas percepciones». Cada vez que Hume buscó el yo, encontró percepciones. El yo, como objeto de la experiencia introspectiva, no aparece.

La conclusión que Hume extrajo fue radical: si el yo no aparece como objeto de la experiencia, no hay base empírica para postularlo como sustancia. Lo que llamamos «yo» es una construcción que la imaginación produce a partir de la sucesión de percepciones — una ficción útil, quizás, pero una ficción.

El sum no refuta a Hume en ese diagnóstico. Acepta que el yo como sustancia separada de sus determinaciones no aparece en la experiencia introspectiva. Lo que el sum añade es la interpretación de lo que Hume encontró: no el fracaso de la búsqueda del yo, sino el descubrimiento de que el yo son sus rastros.

Lo que Hume encontró — la sucesión de percepciones — no es el vacío que queda cuando el yo no aparece. Es la trayectoria del yo: los estados sucesivos que el ser determinado produce al estar siendo. Las percepciones no flotan libremente sin sustrato — son las determinaciones de un ser que está siendo, las marcas que el estar deja en el campo de la conciencia. Hume buscó el yo como objeto y encontró sus rastros. La conclusión correcta no es que el yo no existe: es que el yo no es un objeto separado de sus rastros sino el ser que los produce.

Esa lectura no recupera la sustancia cartesiana que Hume disolvió. No hay una cosa llamada «yo» que exista por debajo de las percepciones. Hay el ser que está siendo, cuyo estar produce las percepciones que Hume encontró. El yo son sus rastros — no sus rastros más algo adicional que los organiza, sino los rastros mismos en su conexión, en su trayectoria, en la estructura que los hace rastros de alguien y no flujo sin soporte.

XIV. El haz como rastro, no como fracaso

La imagen que Hume propuso para describir lo que encontró en la introspección — el yo como un haz o colección de percepciones diferentes que se suceden con una rapidez inconcebible y que están en flujo y movimiento perpetuos — es a menudo presentada como el símbolo del fracaso del yo. Si el yo es solo un haz de percepciones, no es una sustancia: es un proceso, y un proceso sin sujeto es finalmente un proceso de nadie.¹³

El sum lee el haz de manera diferente. El haz no es el fracaso del yo — es la descripción más honesta disponible de cómo el yo se presenta a la experiencia desde adentro. El haz es el rastro de la trayectoria: la secuencia de determinaciones que el ser produce al estar siendo, que la introspección puede observar porque también está dentro del mismo ser que observa.

Lo que el haz no es — y lo que la lectura correcta del sum permite ver — es una colección de percepciones sin estructura. Las percepciones de Hume no son equivalentes entre sí: tienen contigüidad temporal, tienen semejanza que las agrupa, tienen relaciones causales que las conectan. Esa estructura — que Hume identificó pero no supo cómo fundar sin postular la sustancia que acababa de disolver — es exactamente la trayectoria que el sum describe: el ser que está siendo, que colapsa de un estado al siguiente sin abandonar el eje del ser, que tiene historia porque el cambio ocurre en el estar.

El haz de Hume, leído desde el sum, no es el yo sin sustancia. Es el yo cuya sustancia es su trayectoria — cuyo ser se despliega exactamente en ese haz de determinaciones sucesivas que la introspección puede observar desde adentro. No hay nada adicional detrás del haz — ninguna sustancia

cartesiana, ninguna cosa-en-sí del yo. Hay el ser que está siendo, y el estar produce el haz.

Que Hume no pudiera ver eso no es una falla de su método. Es la consecuencia de haber buscado el yo como un objeto separable de sus determinaciones — de haber asumido, contra sus propias premisas empiristas, que el yo tendría que aparecer como un objeto entre objetos si existiera. El sum corrige esa asunción: el yo no aparece como objeto porque no es un objeto separado. Aparece como trayectoria porque es lo que un ser que está siendo produce cuando se despliega en el tiempo.

XV. Metrología y sum

El capítulo cierra donde debe cerrarse: en la conexión entre la ontología que los capítulos anteriores construyeron y la epistemología que este capítulo desarrolló.

La metrología presupone el sum porque solo puede medirse lo que está determinado. El ser *qua ser* — la apertura anterior a toda determinación — no puede medirse. El ser determinado — el ser en tanto está — sí puede medirse, dentro de las escalas que tienen instrumentos para tomar sus propiedades como objeto.

El sum presupone la metrología porque los dos ejes del sum — ser y estar — no son accesibles directamente. Son accesibles a través de sus rastros: los efectos que el ser produce, las trayectorias que el estar despliega, los modelos que el conocimiento construye para describir ambos con la mayor fidelidad que sus instrumentos permiten.

Lo que resulta de esa doble presupuesta es un círculo que no es vicioso sino fértil: el ser es la condición de posibilidad de cualquier medición; la medición es la forma en que el ser se hace accesible desde adentro del ser. No hay exterioridad que rompa ese círculo — pero tampoco es necesario romperlo para que el conocimiento funcione. El conocimiento funciona dentro del círculo, usando los rastros que el ser produce para construir

modelos del ser que producen predicciones que se verifican contra más rastros.

Ese es el conocimiento situado. No es el conocimiento desde el sol de Platón. Es el conocimiento desde la caverna bien iluminada por dentro — con instrumentos precisos, criterios declarados, jurisdicciones honestas.

Y es suficiente para todo lo que el libro necesita hacer. Es suficiente para medir el daño que Pedro causó. Es suficiente para reconstruir causalmente lo que ocurrió. Es suficiente para imputar responsabilidad dentro de los sistemas normativos que tienen jurisdicción sobre ese tipo de acto. Lo que no es suficiente — lo que ningún conocimiento situado puede hacer — es predicar del ser *qua ser* de Pedro como si se tuviera acceso a la cosa-en-sí. Y esa insuficiencia es exactamente el límite que el capítulo siguiente examina: el límite que Kant trazó con la precisión que nadie antes había alcanzado, y que
necesita usar sin absolutizar.

¹ Pirrón de Élida (c. 360–270 a.C.) como fundador del escepticismo antiguo. Descartes, René, *Meditaciones metafísicas* (1641), Meditación I: la duda metódica y el argumento del genio maligno. Para el escepticismo moderno en sus versiones más radicales, véase Unger, Peter, *Ignorance: A Case for Scepticism* (1975) y Stroud, Barry, *The Significance of Philosophical Scepticism* (1984).

² Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios: Morfología e historia* (1986), especialmente el ensayo «Indicios: Raíces de un paradigma de inferencias indiciales». El paradigma indiciario: el detective, el médico, el historiador y el historiador del arte comparten una epistemología basada en la lectura de rastros para reconstruir lo que no puede observarse directamente. Ginzburg rastrea ese paradigma hasta la cacería prehistórica y la tradición de Salomón.

³ Peirce, Charles Sanders, «Deduction, Induction, and Hypothesis» (1878), en *Collected Papers*, vol. 2. La abducción como el tercer modo de razonamiento, distinto de la deducción y la inducción: el razonamiento que va de efectos a causas, de fenómenos a hipótesis explicativas. También «A

Neglected Argument for the Reality of God» (1908): la abducción como la forma básica del razonamiento científico, el único modo de generar hipótesis nuevas. Para la relación entre abducción y semiótica, véase Eco, Umberto, y Sebeok, Thomas (eds.), *The Sign of Three: Dupin, Holmes, Peirce* (1983).

⁴ Einstein, Albert, «Zur Elektrodynamik bewegter Körper» (1905), *Annalen der Physik* 17: 891-921. La relatividad especial sin ninguna referencia a la «naturaleza íntima» del espacio o el tiempo — solo a sus propiedades operacionales: cómo se relacionan las mediciones de distintos observadores en movimiento relativo. La confirmación empírica de la curvatura del espacio-tiempo por el eclipse de 1919 (observaciones de Eddington) es el modelo de conocimiento por efectos: no se observa la curvatura directamente, se observan sus efectos sobre la trayectoria de la luz.

⁵ Sistema Internacional de Unidades (SI), Bureau International des Poids et Mesures. Las siete unidades base — metro, kilogramo, segundo, ampere, kelvin, mol, candela — definidas desde 2019 en términos de constantes físicas fundamentales. El principio metrológico: una medición válida debe ser reproducible (otros observadores con los mismos instrumentos obtienen el mismo resultado), trazable (vinculada a los estándares del SI) y tiene una incertidumbre declarada.

⁶ El debate sobre la interpretación de la mecánica cuántica — de Copenhague a los mundos múltiples, de las variables ocultas a la teoría de la decoherencia — es el ejemplo más claro de cómo el conocimiento operacional más preciso que existe coexiste con una incertidumbre filosófica profunda sobre qué es lo que ese conocimiento describe. Para una revisión accesible, véase Rovelli, Carlo, *Helgoland* (2020).

⁷ Chalmers, David, «Facing Up to the Problem of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies* 2 (1995): 200-219. El «problema difícil de la conciencia»: por qué y cómo los procesos físicos dan lugar a la experiencia subjetiva — por qué hay algo que se siente como ser este tipo de sistema. La distinción entre los «problemas fáciles» (los correlatos neurales de los

estados mentales, que la neurociencia puede estudiar) y el problema difícil (la experiencia subjetiva misma).

⁸ Platón, *República*, VII, 514a-521b. La alegoría de la caverna: los prisioneros encadenados que solo ven sombras son como los humanos que toman las apariencias sensibles por la realidad. El filósofo que escapa y ve el sol representa el alma que accede a la Idea del Bien. La lectura que este libro propone no niega el diagnóstico — el conocimiento humano es mediado — sino que cuestiona la evaluación: que el conocimiento mediado sea necesariamente inferior al conocimiento que «el sol» representaría.

⁹ Descartes, René, *Meditaciones metafísicas* (1641), Meditación II. El cogito como el punto de certeza indubitable desde el cual reconstruir el edificio del conocimiento: «Pienso, luego existo». La ambición cartesiana: encontrar un fundamento que no dependa de ninguna condición empírica ni perspectiva particular.

¹⁰ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). La reducción fenomenológica (*epoché*): suspender la «actitud natural» que asume la existencia del mundo externo para describir las estructuras puras de la conciencia intencional. La ambición trascendental: describir lo que es universal en la estructura de la experiencia antes de cualquier contenido empírico específico.

¹¹ Carnap, Rudolf, «La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje» (1932). El criterio de verificabilidad del Círculo de Viena: una proposición tiene sentido cognitivo si y solo si es analítica o verificable por experiencia. La metafísica queda excluida como pseudoproblema — sus proposiciones no son ni analíticas ni verificables.

¹² Hume, David, *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740), Libro I, Parte IV, Sección VI: «De la identidad personal». La búsqueda introspectiva del yo: «Cuando entro más íntimamente en lo que llamo yo mismo, siempre tropiezo con alguna percepción particular u otra, de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a



mí mismo en ningún momento sin una percepción, y nunca puedo observar nada más que la percepción».

¹³ Hume, *Tratado*, I.IV.VI: «Son solo un haz o colección de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con rapidez inconcebible, y están en flujo y movimiento perpetuos». El Apéndice al *Tratado* (1740): Hume reconoce que no puede dar una explicación satisfactoria de cómo las percepciones se unen sin postular algo que su propia teoría excluye — la insatisfacción que el sum resuelve sin recuperar la sustancia que Hume disolvió.

Capítulo 8

La frontera de la razón

Hume, Kant y el noumeno

«Tenemos que saber. Sabremos.» — David Hilbert, discurso de Königsberg, 1930

«Por eso mismo tenemos que confesar que no hay ninguna posibilidad de explicar o concebir cómo una mónada simple puede ser alterada o cambiada interiormente por alguna otra criatura.» — Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadología*, §7

I. Hume: del is al ought

El capítulo anterior estableció que el conocimiento situado no implica escepticismo — que la inaccesibilidad exhaustiva no equivale a inmensurabilidad. Pero establecer eso no es suficiente para el argumento de este libro. Porque el problema que los capítulos siguientes tienen que resolver no es si puede conocerse algo sobre Pedro, sino si lo que puede conocerse sobre Pedro autoriza ciertas predicaciones sobre su ser *qua ser*.

Para responder esa pregunta, el libro necesita dos instrumentos que todavía no ha construido con la precisión que el caso humano requiere. El primero viene de Hume. El segundo viene de Kant. Y el argumento más importante del capítulo viene de usar a Kant contra sí mismo.

Hume descubrió el problema con una formulación que la filosofía moral tardó décadas en tomar en serio y que sigue produciendo consecuencias que la mayoría de los sistemas normativos no han resuelto. El problema: en los sistemas morales que Hume examinó, los autores pasan de describir cómo

son las cosas a prescribir cómo deben ser, sin declarar el puente que autoriza ese tránsito. El «es» y el «debe» son conectores de diferente tipo. El «es» describe un estado del mundo. El «debe» prescribe una conducta o un estado que el mundo debería tener. La transición entre los dos no se produce por necesidad lógica — requiere una mediación que los autores frecuentemente omiten.

El capítulo VI ya trabajó el *is/ought* como caso paradigmático del puente oculto. Lo que este capítulo añade es la función que Hume cumple en el argumento sobre el ser humano como objeto de predicación. La función es doble y aparentemente contradictoria.

Por un lado, Hume ayuda al argumento: la guillotina *is/ought* prohíbe el tránsito de «Pedro es criminal» a «Pedro debe ser tratado como si ya no fuera plenamente humano» sin puente declarado. Lo que Pedro es — sus actos, sus disposiciones, su trayectoria — no implica por sí solo lo que debe hacerse con Pedro. Implica eso dentro de un sistema normativo que tiene sus propios criterios y sus propios puentes. Hume impide que la descripción se convierta en prescripción sin declarar la mediación.

Por otro lado, Hume complica el argumento: si la causalidad no es una conexión necesaria observada en la experiencia sino un hábito de la mente producido por la conjunción constante, ¿cómo puede fundarse la imputación sobre la causalidad? Si no observamos la conexión necesaria entre el acto de Pedro y sus consecuencias — si solo observamos que ciertos tipos de actos han sido seguidos de ciertos tipos de consecuencias en la experiencia pasada —, ¿en qué sentido Pedro «causó» lo que hizo?¹

Esa complicación no destruye el argumento del libro. La responde — pero la respuesta requiere el aparato de *Caos*, que esta Parte IV no ha incorporado todavía. Por ahora, lo que importa es que Hume fija el primer límite del capítulo: el *is* no produce el *ought* sin puente, y ninguna descripción del ser de Pedro — por precisa, por verdadera, por devastadora que sea — produce por sí sola una prescripción sobre cómo debe tratarsele.

II. El puente que debe aparecer

Si el tránsito del *is* al *ought* no se produce sin puente, la pregunta inmediata es qué tipo de puente puede producirlo legítimamente.

La respuesta que la mayoría de los sistemas normativos modernos ha desarrollado es: un sistema normativo que haya sido instituido con alguna justificación que pueda declararse. El derecho penal produce el puente entre «Pedro cometió este acto» y «Pedro debe recibir esta sanción» — un puente que incluye la tipificación del acto, el procedimiento de prueba, los principios de proporcionalidad, los derechos del procesado, y la justificación del sistema punitivo en general. La moral produce un puente diferente, con criterios diferentes, con una justificación diferente. La convención social produce otro puente más, con sus propias condiciones de validez.

Lo que todos esos puentes tienen en común es que son instituciones — sistemas de normas, criterios y procedimientos que pueden declararse, auditarse y revisarse. No son necesidades que se sigan del ser de Pedro. Son mediaciones que alguien instituyó con alguna justificación que puede discutirse. Y esa discutibilidad es exactamente lo que los hace legítimos como puentes: no están ocultos, no se absolutizan como si fueran necesidades ontológicas, no pretenden tener jurisdicción que sus propias condiciones no les confieren.

El puente que no puede aparecer — el puente que el argumento de este libro prohíbe — es el que pretende derivar el *ought* del *is* directamente, sin mediación institucional declarada. «Pedro es criminal, luego Pedro merece ser tratado como menos que humano» es un tránsito que no exhibe puente: la conclusión sobre el trato que Pedro merece no se sigue del predicado «criminal» sin una mediación que diga por qué «criminal» produce esa consecuencia específica sobre el modo de ser de Pedro. Y esa mediación, si se la busca con honestidad, no existe — porque «criminal» es un predicado que opera en la escala jurídica y no tiene jurisdicción sobre el ser *qua ser* de Pedro.

III. Kant y las condiciones del conocimiento

Kant produjo la transformación más radical que el pensamiento filosófico occidental ha experimentado en su historia — más radical, en cierto sentido, que la de Platón, porque Platón cambió el objeto del conocimiento mientras que Kant cambió la pregunta sobre el conocimiento mismo.

Antes de Kant, la pregunta epistemológica fundamental era: ¿cómo se ajusta el conocimiento al mundo? El conocimiento es verdadero cuando la representación que tenemos de las cosas coincide con las cosas mismas. El problema: nunca podemos salir de nuestras representaciones para verificar la coincidencia directamente. Tenemos representaciones y tenemos el mundo — pero el acceso al mundo siempre pasa por representaciones.

Kant invirtió la pregunta. En lugar de preguntar cómo el conocimiento se ajusta al mundo, preguntó cómo el mundo se ajusta al conocimiento — o más precisamente, cómo los objetos de la experiencia se ajustan a las condiciones que el sujeto impone a cualquier experiencia posible.² La respuesta: los objetos que podemos conocer son los objetos que comparecen bajo las formas de la intuición sensible — espacio y tiempo — y bajo las categorías del entendimiento — causalidad, sustancia, unidad, pluralidad, entre otras. Lo que no puede comparecer bajo esas condiciones no puede ser conocido — no porque sea inaccesible de hecho, sino porque las condiciones de la experiencia posible son constitutivas del objeto de la experiencia.

Esa inversión — que Kant llamó su giro copernicano en la filosofía — tiene consecuencias que el argumento de este libro necesita con precisión. La más importante: las condiciones bajo las cuales algo comparece ante nosotros no son las condiciones bajo las cuales ese algo existe en sí mismo. El objeto de la experiencia es el objeto tal como comparece bajo nuestras condiciones de experiencia. La cosa-en-sí — el objeto tal como es independientemente de nuestras condiciones — permanece inaccesible.

IV. Fenómeno

El fenómeno es el objeto tal como comparece ante el sujeto que conoce, bajo las condiciones que ese sujeto impone a la experiencia. No es una ilusión — el fenómeno es real, es el objeto que la ciencia describe, que la percepción registra, que la predicación toma como objeto. Pero es el objeto bajo condiciones: espacio, tiempo, causalidad, las categorías del entendimiento que organizan la experiencia posible.

«Pedro está en este lugar en este momento» describe a Pedro como fenómeno: bajo las condiciones del espacio y el tiempo que la experiencia impone a cualquier objeto. «Pedro causó este daño» describe a Pedro como fenómeno: bajo la categoría de causalidad que el entendimiento aplica a los eventos de la experiencia. Esas descripciones son verdaderas — dicen algo real sobre Pedro. Pero dicen algo real sobre Pedro-como-fenómeno: sobre Pedro tal como comparece bajo las condiciones de la experiencia posible.

El fenómeno es todo lo que el conocimiento teórico puede tomar como objeto. La ciencia describe fenómenos con precisión creciente. La historia reconstruye fenómenos del pasado a partir de rastros. El derecho opera sobre fenómenos — actos observables, consecuencias medibles, trayectorias documentables. Todo el conocimiento que el capítulo anterior describió — por rastros, efectos, trayectorias, modelos, mediciones — es conocimiento de fenómenos.

No hay nada menor en eso. Los fenómenos son reales, son ricos, son inagotables como objeto de conocimiento. Lo que no son es la totalidad del ser.

V. Cosa-en-sí

La cosa-en-sí — das Ding an sich — es el objeto tal como es con independencia de las condiciones que el sujeto impone a la experiencia. No es el objeto en una perspectiva más profunda o más verdadera. No es el objeto cuando se lo observa con mejores instrumentos. Es el objeto antes de

cualquier condición de comparecencia — antes de que el espacio, el tiempo y las categorías del entendimiento lo hayan organizado como objeto de experiencia posible.

La cosa-en-sí no es inaccesible por accidente — no es algo que podríamos conocer si tuviéramos mejores microscopios o cerebros más potentes. Es inaccesible por principio, porque las condiciones que hacen posible la experiencia son exactamente las condiciones que separan el fenómeno de la cosa-en-sí. Cualquier experiencia que tuviéramos ya sería experiencia bajo condiciones — y esas condiciones no pueden quitarse sin quitar también la experiencia.

Kant no dice que la cosa-en-sí no exista. La cosa-en-sí es precisamente lo que produce los fenómenos — es la fuente de las afecciones que el sujeto organiza bajo sus condiciones de experiencia. Pero lo que produce los fenómenos no es accesible como objeto de conocimiento. Es el límite del conocimiento, no su contenido.

Esta distinción tiene una consecuencia directa para el argumento sobre el ser humano. Cuando predicamos de Pedro — cuando decimos que estuvo en este lugar, que causó este daño, que es criminal, que actuó de cierta manera — predicamos de Pedro-como-fenómeno. Predicamos algo real sobre Pedro. Pero no predicamos sobre Pedro-como-cosa-en-sí — sobre Pedro tal como es con independencia de las condiciones bajo las cuales comparece ante nosotros.

Y la predicación que pretende decir algo sobre el ser *qua ser* de Pedro — sobre «lo que Pedro es en el fondo», sobre su «naturaleza real», sobre «el tipo de ser que Pedro es en definitiva» — pretende predicar de la cosa-en-sí de Pedro. Y esa pretensión, bajo el sistema kantiano, carece de los instrumentos que necesitaría para producir lo que pretende producir.

VI. Noumeno como frontera

El noumeno — del griego νοούμενον, «lo pensado» — es el objeto pensado independientemente de las condiciones de la intuición sensible. Kant lo introdujo en dos sentidos que es importante distinguir.

En sentido negativo: el noumeno es el concepto de un objeto que no es objeto de la intuición sensible. No es el objeto de ningún conocimiento teórico posible. Es el concepto del límite — aquello que marca el borde más allá del cual el conocimiento teórico no puede operar.

En sentido positivo: el noumeno sería un objeto de una intuición intelectual no sensible — una forma de conocimiento que no depende de las condiciones del espacio y el tiempo. Kant es explícito en que los seres humanos no tienen esa intuición intelectual. El noumeno en sentido positivo no es un objeto de conocimiento para nosotros: es el concepto de un tipo de conocimiento que no tenemos.³

La función del noumeno en el sistema kantiano es exactamente la de la frontera del barranco que el Capítulo III describió respecto de la dignidad: no prescribe que el conocimiento no deba intentar cruzar ese límite. Describe el terreno. Más allá del límite, el conocimiento teórico pierde su objeto — no porque se lo prohíba, sino porque las condiciones que hacen posible el conocimiento ya no están presentes.

El noumeno como frontera produce una asimetría que el argumento de este libro necesita con precisión: podemos pensar el noumeno — podemos formular el concepto de «Pedro tal como es en sí mismo», independientemente de las condiciones de nuestra experiencia — pero no podemos conocerlo. El concepto tiene coherencia formal. No tiene un objeto que el conocimiento pueda tomar como tal.

VII. Lo que no comparece exhaustivamente

Lo que Kant estableció — y que el argumento del sum puede usar directamente, sin necesidad de comprometerse con toda la arquitectura

crítica kantiana — es que las condiciones de comparecencia de algo ante el conocimiento no son las condiciones de existencia de ese algo.

Dicho de otra manera: que Pedro aparezca ante nosotros bajo ciertas condiciones no equivale a que Pedro sea exactamente lo que esas condiciones nos muestran. Lo que comparece comparece bajo condiciones. Las condiciones filtran — no en el sentido de distorsionar, sino en el sentido de que hacen visible ciertos aspectos y no otros. El ser que comparece bajo las condiciones de la experiencia es real — es Pedro — pero no es exhaustivo.

Esto no es escepticismo. No dice que lo que vemos de Pedro sea falso o ilusorio. Dice que no es todo. Y que «no es todo» no es el mismo enunciado que «es falso».

La diferencia entre estos dos enunciados es exactamente la diferencia entre inaccesibilidad exhaustiva e inmensurabilidad que el capítulo anterior estableció. No tener acceso exhaustivo a Pedro-como-cosa-en-sí no implica que las predicaciones que hacemos de Pedro-como-fenómeno sean falsas o ilegítimas. Implica que tienen jurisdicción específica: dicen algo verdadero sobre Pedro bajo las condiciones desde las cuales Pedro comparece, y no dicen nada sobre Pedro con independencia de esas condiciones.

La consecuencia para la gramática de la predicación que el Capítulo V construyó: ninguna predicación sobre Pedro, por verdadera que sea en su propia escala, produce exhaustividad sobre el ser *qua ser* de Pedro — precisamente porque cualquier predicación toma a Pedro como fenómeno, y el fenómeno no es la cosa-en-sí. El límite kantiano del conocimiento y el límite del sum sobre la predicación exhaustiva producen la misma restricción desde fundamentos diferentes.

VIII. El límite no destruye conocimiento

Aquí el argumento tiene que hacer un movimiento que Kant mismo hizo con dificultad, y que la lectura más común de Kant todavía malinterpreta: el límite del conocimiento no destruye el conocimiento. Lo demarca.

Kant no dijo que no podemos conocer nada. Dijo que no podemos conocer la cosa-en-sí. El fenómeno — el objeto bajo las condiciones de la experiencia — es perfectamente cognoscible, con toda la precisión que la ciencia, la historia, la jurisprudencia y la experiencia cotidiana pueden producir. La física describe el mundo con una exactitud que asombra. La medicina salva vidas con intervenciones que dependen de un conocimiento preciso y revisable. El derecho reconstruye lo que ocurrió con instrumentos que, aunque imperfectos, producen determinaciones que pueden auditarse.

Nada de eso requiere acceso a la cosa-en-sí. Todo eso opera en el dominio del fenómeno — del ser tal como comparece bajo las condiciones de la experiencia — y produce conocimiento genuino dentro de ese dominio.

Lo que el límite sí restringe — y esto es lo importante para el argumento — son las pretensiones de conocimiento que exceden ese dominio. Pretender saber «lo que Pedro es en el fondo» — no lo que Pedro hizo, no lo que Pedro causó, no la trayectoria de Pedro, sino el ser *qua ser* de Pedro con independencia de cualquier condición de comparecencia — es una pretensión que el límite kantiano declara sin objeto. No hay instrumento que la satisfaga. No porque los instrumentos sean todavía insuficientes sino porque las condiciones que hacen posible el conocimiento no alcanzan ese nivel.

El límite del conocimiento es aliado del argumento de este libro. No porque produzca escepticismo — el escepticismo sería una consecuencia igual de ilegítima que la pretensión de exhaustividad. Sino porque al demarcar qué puede conocerse, demarca también hasta dónde llega legítimamente la conclusión de cualquier predicación sobre el ser humano.

IX. El límite sí restringe pretensiones

Si el límite no destruye conocimiento pero sí restringe pretensiones, la pregunta es qué pretensiones restringe con precisión.

La respuesta del sum: el límite kantiano del conocimiento restringe exactamente las predicaciones que pretenden operar en la escala del ser *qua*

ser sin exhibir los instrumentos que operarían a ese nivel. Esas predicaciones son exactamente las que el Capítulo V llamó «cambio de escala sin declararlo» y el Capítulo IV llamó «embargo ontológico».

Cuando alguien dice «Pedro es, en su ser, un criminal» — no «Pedro cometió estos actos» ni «Pedro es clasificado como criminal por el sistema jurídico», sino «Pedro es, en su ser» —, esa predicación pretende operar en la escala del ser *qua ser* de Pedro. Y el límite kantiano dice: para operar en esa escala, necesitas acceso a Pedro-como-cosa-en-sí. Ese acceso no está disponible para ningún observador que también sea. Luego la pretensión carece de los instrumentos que necesitaría para producir lo que pretende producir.

Eso no dice que la predicación sea moralmente mala o que deba prohibirse. Dice que la pretensión de exhaustividad que esa predicación hace es una pretensión sin respaldo epistémico. Es la pretensión de Hilbert — «tenemos que saber, sabremos» — aplicada al ser humano concreto. Una pretensión audaz que, en el dominio del conocimiento del mundo físico, produjo una investigación fenomenal durante medio siglo. Gödel le respondió que hay proposiciones verdaderas que el sistema no puede demostrar dentro de sí mismo.⁴ El límite kantiano le responde, con diferente vocabulario pero estructura análoga, que hay un nivel del ser que el conocimiento no puede alcanzar desde adentro del ser.

X. Predicación localizada y conocimiento exhaustivo

La distinción que ahora puede formularse con la precisión que el capítulo entero preparó:

Una predicación es *localizada* cuando opera desde una escala declarada, con instrumentos apropiados a esa escala, produciendo conclusiones con la jurisdicción de esa escala. «Pedro causó este daño» es una predicación localizada en la escala causal. «Pedro cometió este acto» es una predicación localizada en la escala factual. «Pedro es criminal» es una predicación localizada en la escala jurídica. Todas esas predicaciones pueden ser verdaderas. Tienen el alcance de su propia escala.

Un conocimiento sería *exhaustivo* si capturara el ser *qua ser* de Pedro — si no dejara ningún aspecto del ser de Pedro fuera de su alcance. El conocimiento exhaustivo del ser *qua ser* de Pedro requeriría acceso a Pedro-como-cosa-en-sí. Ese acceso no está disponible.

El error que el libro combate es la confusión entre los dos: tomar una predicación localizada — por verdadera que sea — como si produjera conocimiento exhaustivo del ser *qua ser* del predicado. «Pedro es criminal» (localizada, jurídica) migra a «Pedro es, en su ser, un criminal» (pretensión de exhaustividad). El movimiento parece un simple cambio de énfasis. No lo es: es el cruce de la escala jurídica a la escala del ser *qua ser*, sin puente declarado y sin los instrumentos que ese cruce requeriría.

Kant contribuye aquí desde ambos flancos. Desde el flanco epistémico: la predicación localizada opera en el dominio del fenómeno; la pretensión de exhaustividad pretende operar en el dominio de la cosa-en-sí; el salto entre los dos no está autorizado por ningún instrumento del conocimiento disponible. Desde el flanco lógico — que es donde aparece la tensión más interesante —: el propio Kant, en la filosofía práctica, realiza un movimiento que su propia filosofía teórica debería haber prohibido.

XI. El sujeto inteligible

En la filosofía práctica kantiana, el sujeto moral no es el sujeto fenoménico — el Pedro que opera bajo las condiciones del espacio, el tiempo y la causalidad, determinado por su historia, su biología, sus circunstancias. El sujeto moral es el sujeto noumenal: el Pedro como cosa-en-sí, libre de las cadenas de la causalidad fenoménica, capaz de determinarse por la razón pura práctica.⁵

La distinción es necesaria para el proyecto ético kantiano. Si Pedro es solo fenómeno — solo un evento en la cadena causal determinada por antecedentes —, entonces Pedro no tiene libertad, y sin libertad no hay responsabilidad moral. Para que haya responsabilidad moral, tiene que haber un sujeto que no esté completamente determinado por la causalidad fenoménica — un sujeto que pueda actuar por razones, por el imperativo

categorico, con independencia de las inclinaciones que la cadena causal produce.

Ese sujeto es el sujeto inteligible: el sujeto como nómeno, como cosa-en-sí, libre de la determinación fenoménica. La imputabilidad moral en Kant recae sobre el sujeto inteligible — sobre el Pedro-como-nómeno que eligió libremente actuar como actuó, con independencia de las condiciones causales que el Pedro-como-fenómeno tenía.

La construcción es filosóficamente poderosa y produce consecuencias morales que la mayoría de las personas reconocen como importantes: el criminal es responsable de sus actos porque algo en él — el sujeto inteligible — eligió libremente realizar esos actos, y esa elección no puede explicarse simplemente como el resultado de causas previas. La imputabilidad tiene una base que el determinismo fenoménico no puede disolver.

Pero la construcción tiene un costo que el propio sistema kantiano no puede asumir sin contradicción — y aquí comienza el movimiento "Kant contra Kant".

XII. Kant contra Kant

La Crítica de la razón pura establece con toda la claridad que el sistema kantiano puede producir: el nómeno en sentido positivo — el objeto de una intuición intelectual no sensible — no es accesible para seres humanos. No tenemos intuición intelectual. Todo nuestro conocimiento del mundo opera bajo las condiciones de la intuición sensible — espacio y tiempo — y las categorías del entendimiento. El nómeno, para nosotros, es un concepto límite: el concepto de aquello que está más allá de las condiciones de nuestra experiencia posible. Puede pensarse; no puede conocerse.⁶

La Crítica de la razón práctica necesita que el sujeto inteligible — el sujeto como nómeno, libre de la determinación fenoménica — sea no solo pensable sino activo. El imperativo categorico se dirige al sujeto inteligible y espera de él que actúe por respeto a la ley moral. El juicio moral recae sobre el sujeto inteligible y lo hace responsable de sus actos en cuanto libre. La

imputabilidad presupone que el sujeto inteligible eligió — que ejerció su libertad noumenal.

Aquí está la tensión: para que la imputabilidad tenga sentido, el sujeto inteligible tiene que haber elegido de cierta manera. Y para que la elección del sujeto inteligible pueda imputarse, tiene que haber algún acceso a esa elección — tiene que haber alguna forma de determinar que Pedro-como-noúmeno eligió libremente hacer lo que hizo.

Pero la Crítica de la razón pura dice que el noúmeno no es accesible. ¿Cómo sabe entonces la razón práctica lo que el sujeto inteligible eligió? ¿Con qué instrumento la imputabilidad moral accede al Pedro-como-noúmeno que eligió?

Kant respondió que la imputabilidad moral no necesita conocer la cosa-en-sí de Pedro — solo necesita presuponer que Pedro, en cuanto ser racional, tiene la capacidad de actuar por la ley moral.⁷ La imputabilidad es práctica, no teórica: no afirma conocer el noúmeno de Pedro sino postular que Pedro, en cuanto racional, es el tipo de ser al que la ley moral puede dirigirse. La libertad trascendental no es un hecho del mundo fenoménico — es un postulado de la razón práctica, necesario para que la ética tenga sentido.

La defensa kantiana es sofisticada y ha sido elaborada por sus intérpretes más cuidadosos durante dos siglos. El movimiento "Kant contra Kant" de este libro no la ignora: le concede su mejor versión y pregunta qué ocurre después.

XIII. Cuando lo inteligible empieza a hacer trabajo moral

El postulado de la libertad trascendental — la presunción de que el sujeto racional puede actuar por la ley moral — es filosóficamente necesario para que la ética kantiana funcione. Eso el libro concede.

El problema aparece cuando ese postulado deja de funcionar como condición de posibilidad de la ética y empieza a funcionar como premisa de predicaciones específicas sobre el ser de sujetos específicos.

El tránsito es sutil y por eso tan importante detectarlo. El postulado de la libertad trascendental dice: todo sujeto racional tiene la capacidad de actuar por la ley moral. Eso es una condición de posibilidad, una presuposición práctica que el sistema ético requiere. No dice nada sobre qué eligió Pedro en el momento M. No dice nada sobre el «carácter inteligible» de Pedro — sobre la estructura noumenal de Pedro como sujeto moral específico.

Pero en la filosofía práctica kantiana, especialmente en la Metafísica de las costumbres, el carácter inteligible empieza a hacer trabajo predicativo específico.⁸ El carácter inteligible de Pedro — la estructura de su voluntad como noumeno — es lo que hace a Pedro responsable de sus actos específicos. No el postulado general de que los seres racionales pueden actuar por la ley moral, sino la predicación específica de que Pedro, como noumeno, eligió estos actos. Y esa predicación específica requiere exactamente lo que la Crítica de la razón pura declaró inaccesible: acceso al noumeno de Pedro.

La razón práctica necesita predecir el carácter inteligible de Pedro para imputarle sus actos específicos. Pero el carácter inteligible de Pedro es noumenal — es Pedro-como-cosa-en-sí. Y la razón teórica ya declaró que la cosa-en-sí no es accesible.

¿Con qué autorización predica la razón práctica el carácter inteligible de Pedro cuando lo usa para imputarle actos específicos?

Esa es la pregunta que el sistema kantiano no cierra. No porque Kant no lo advirtiera — él era demasiado cuidadoso para no verlo. Sino porque la solución que propuso — el postulado práctico de la libertad — resuelve el problema al nivel del sujeto en general, pero deja abierto el problema al nivel del sujeto específico. El postulado dice que los seres racionales pueden ser libres. No dice que Pedro fue libre en el momento M de hacer lo que hizo. Para decir eso, necesitaría acceso al noumeno de Pedro en ese momento — y ese acceso no está disponible.⁹

XIV. La razón que ya había puesto el límite

El movimiento "Kant contra Kant" no es una refutación del sistema kantiano. Es la aplicación de los instrumentos de la Crítica de la razón pura al dominio en el que la Crítica de la razón práctica opera — con la consecuencia de que el límite que la primera estableció aparece dentro del territorio que la segunda pretende explorar.

La razón que ya había puesto el límite al conocimiento teórico es la misma razón que en la filosofía práctica necesita operar más allá de ese límite para producir la imputabilidad específica. Y lo que el sistema kantiano revela cuando se lo examina desde adentro — sin introducir premisas externas, solo usando la distinción entre razón teórica y razón práctica que el propio Kant estableció — es que hay una tensión entre los dos dominios que el sistema no resuelve en el nivel del sujeto específico.

Esa tensión es la crítica interna. No requiere ninguna premisa de _____ para producirse — requiere solo tomar en serio lo que la Crítica de la razón pura establece y aplicarlo al dominio que la Crítica de la razón práctica pretende gobernar.

La crítica autoral viene después, y conviene declararla explícitamente para no mezclarla con la interna. _____ no funda la dignidad en la racionalidad — la funda en el ser *qua ser*. Esa divergencia de fundamento tiene consecuencias que difieren de las kantianas: la dignidad no depende de la racionalidad y por tanto no puede retirarse cuando la racionalidad falla o está ausente. La imputabilidad no requiere acceso al nóumeno del sujeto — requiere la estructura de la doble mediación que *Caos* construyó, que opera en el nivel del fenómeno sin necesitar el nóumeno. Esas son divergencias autorales, y se presentan como tales: son consecuencias de premisas propias, no tensiones dentro del sistema kantiano.

La crítica interna muestra que Kant tiene un problema que su propio sistema no resuelve al nivel del sujeto específico. La crítica autoral muestra que _____ resuelve ese problema de otra manera — no recuperando el nóumeno, sino disolviendo la dependencia del nóumeno. _____

XV. ¿Puede el límite epistemológico producir una restricción antes de la moral?

Esta es la pregunta más delicada del capítulo, y la que conecta lo que el Capítulo VIII construyó con lo que los capítulos siguientes necesitarán.

La pregunta: si el límite kantiano del conocimiento restringe lo que puede conocerse del sujeto, ¿puede ese límite epistemológico producir por sí solo una restricción sobre las predicaciones que el juicio moral y jurídico hace sobre el sujeto — antes de que cualquier principio moral entre en juego?

La respuesta del sum es sí — y eso no es una restricción moral sino una restricción epistémica que la moral y el derecho necesitan tomar en cuenta para ser honestos sobre lo que hacen.

El argumento: cualquier predicación que pretenda decir algo sobre el ser *qua* ser de un sujeto específico — sobre «lo que es en el fondo», sobre «el tipo de ser que es en definitiva» — está pretendiendo operar en el nivel de la cosa-en-sí de ese sujeto. El límite kantiano dice que ese nivel no es accesible. Luego esa pretensión carece de respaldo epistémico — independientemente de si el principio moral que la respalda es o no correcto.

El límite epistemológico opera antes de la moral porque opera sobre la condición de posibilidad de cualquier predicación: la existencia del objeto que la predicación pretende tomar. Si la predicación pretende un objeto que no está disponible como objeto de conocimiento, la predicación no tiene sobre qué recaer — independientemente de los principios morales que la motiven.

Eso no dice que la moral sea irrelevante. Dice que la moral opera sobre fenómenos — sobre actos, sobre consecuencias, sobre trayectorias, sobre lo que puede conocerse dentro de las condiciones de la experiencia. Cuando la moral pretende operar sobre la cosa-en-sí del sujeto — cuando pretende decir algo sobre el «ser real» de Pedro más allá de lo que Pedro hizo y de cómo Pedro estuvo siendo —, la moral está cruzando un límite epistémico antes de cruzar ningún límite moral. Y ese cruce epistémico es el que el

argumento de este libro puede establecer con independencia de cualquier posición moral particular.

El límite epistemológico produce una restricción que es anterior a la moral: quien predica del ser *qua ser* de Pedro sin exhibir los instrumentos que operarían a ese nivel no está solo siendo moralmente cuestionable — está siendo epistémicamente deshonesto. Y la deshonestidad epistémica no requiere una posición moral para ser identificada: requiere solo la pregunta que este libro ha formulado desde el Capítulo V.

¿Hasta dónde llega la conclusión?

Si la conclusión dice algo sobre el ser *qua ser* del sujeto, el límite kantiano — aliado con el sum — responde: más allá del punto donde el conocimiento puede operar con integridad.

Lo que puede decirse — y puede decirse con toda la severidad que la evidencia, el procedimiento y los criterios permitan — es lo que los capítulos siguientes examinarán: el acto, el sujeto que actúa, la trayectoria, la responsabilidad, la imputación. Ninguna de esas operaciones requiere predicar del ser *qua ser* del agente. Y ninguna de ellas se atenúa por no hacerlo.

¹ Hume, David, *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740), Libro I, Parte III, Sección XIV: «De la idea de conexión necesaria». La causalidad como conjunción constante observada más el hábito mental que infiere la conexión necesaria. Para la consecuencia sobre la imputabilidad, véase *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), Sección VIII: «De la libertad y la necesidad». Hume argumenta que la libertad compatible con el determinismo — la libertad como ausencia de coerción externa, no como ausencia de determinación causal — es la única libertad que importa para la responsabilidad moral.

² Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura* (1781/1787), Prefacio a la segunda edición, Bxvi: el giro copernicano. En lugar de que el conocimiento se ajuste a los objetos, los objetos se ajustan a las condiciones del

conocimiento. La «revolución en la manera de pensar» que Kant compara con la revolución que Copérnico produjo al poner al Sol en el centro del sistema solar en lugar de la Tierra.

³ Kant, *Crítica de la razón pura*, A235-260/B294-315: «Del fundamento de la distinción de todos los objetos en fenómenos y nouómenos». El nouómeno en sentido negativo como concepto límite: el objeto en la medida en que no es objeto de la intuición sensible. El nouómeno en sentido positivo como objeto de una intuición intelectual no sensible: un tipo de conocimiento que los seres humanos no tienen. Allison, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism* (1983), cap. 14, ofrece la interpretación más cuidadosa de la distinción.

⁴ Gödel, Kurt, «Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I» (1931). El primer teorema de incompletitud: cualquier sistema formal suficientemente expresivo contiene proposiciones verdaderas que no pueden demostrarse dentro del sistema. El segundo teorema: ningún sistema de esa clase puede demostrar su propia consistencia. La analogía con el límite kantiano no es formal — Gödel habla de sistemas formales, Kant de la experiencia posible — pero la estructura es análoga: el sistema no puede cerrarse sobre sí mismo desde adentro.

⁵ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica* (1788), Libro I, Cap. III: «De los motores de la razón pura práctica». La distinción entre el sujeto fenoménico (determinado causalmente) y el sujeto noumenal (libre, capaz de actuar por la ley moral). También *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Sección III: «Tránsito de la metafísica de las costumbres a la Crítica de la razón pura práctica». La libertad trascendental como condición de posibilidad de la imputabilidad moral.

⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, A341-405/B399-432: «La dialéctica de los paralogismos de la razón pura». La razón teórica no puede conocer el alma como cosa-en-sí — solo puede conocer los fenómenos de la experiencia interna. El «yo pienso» que acompaña a todas las representaciones no es el conocimiento de una sustancia pensante sino la conciencia formal de la unidad del aperccepción.

⁷ Kant, *Crítica de la razón práctica*, Libro II, Cap. II, §V: «La existencia de Dios como postulado de la razón pura práctica». La libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios como postulados de la razón pura práctica — no como conocimientos teóricos sino como presuposiciones necesarias para que el imperativo moral tenga sentido. Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion* (1970), cap. 1, para la distinción entre postulados y conocimientos.

⁸ Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres* (1797), Primera parte: «Principios metafísicos de la doctrina del derecho», Introducción. También *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Primera parte: el concepto de carácter inteligible como la disposición moral fundamental del sujeto — la elección originaria que el noumeno del sujeto hizo antes de cualquier acto fenoménico específico. Allison, Henry E., *Kant's Theory of Freedom* (1990), caps. 6-7.

⁹ La tensión entre la imputabilidad específica y la inaccesibilidad del noumeno es el problema que la tradición kantiana llama el «factum de la razón» — el hecho de que la razón práctica se imponga a sí misma como legisladora, que es la única evidencia disponible de la libertad trascendental. Para el debate contemporáneo, véase Korsgaard, Christine, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (2009), especialmente cap. 3, y Herman, Barbara, *The Practice of Moral Judgment* (1993), cap. 7.



Capítulo 9

El acto soy yo

Sujeto, actualización y trayectoria

«Somos los coautores de nuestras propias narrativas, pero nunca sus autores únicos.» — Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*

«En el acto el hombre se revela, pero no se agota.» — Hannah Arendt, *La condición humana*

I. El humano no funda la dignidad

Las cuatro partes anteriores construyeron el suelo desde el Caos hasta el límite del conocimiento. Ahora comparece el ser humano — no como fundamento de lo que se construyó, sino como el caso más exigente al que ese suelo debe aplicarse.

La frase del título de esta sección no es un descuido retórico. Es la afirmación más precisa que el libro puede hacer sobre la relación entre el ser humano y la dignidad que los capítulos anteriores establecieron: el humano no funda la dignidad. La dignidad ya estaba — en el ser, antes que en el humano, antes que en la conciencia, antes que en la racionalidad, antes que en cualquier propiedad que el humano tenga y que otras cosas no tengan.

¿Por qué entonces el libro llega al humano ahora, en la Parte V, y no antes?

Porque el libro no comienza por el humano para no reducir el ser a la medida del humano. Las partes anteriores construyeron la ontología, la dignidad, la gramática de la predicación y el límite del conocimiento con independencia del caso humano, de modo que cuando el caso humano

llegue, llegue como aplicación de un aparato construido antes que él — no como el punto de partida que habría distorsionado todo.

La consecuencia: lo que se diga sobre el ser humano en los capítulos que siguen no tiene la forma de «los humanos son especiales y por eso merecen esto». Tiene la forma de «los humanos son un caso del ser, y las propiedades que los distinguen como humanos son propiedades de su modo de ser específico, no propiedades del ser en tanto ser». Esa distinción cambia todo lo que viene.

II. El humano como caso particular del ser

El ser humano es. Está — determinado de maneras específicas que lo hacen ser lo que es y no otra cosa. Tiene trayectoria — ha sido, es, será, podría ser, no será. No agota el ser ni es la escala privilegiada desde la cual el ser debe medirse.

Lo que distingue al ser humano de la roca, del árbol, de Don Quijote, de Zeus no es que el humano tenga más ser. Es que el humano tiene un modo de ser diferente — un modo que incluye propiedades que los otros modos no tienen: conciencia, agencia, reflexividad sobre el propio operar, capacidad de actuar por razones, capacidad de hacerse cargo de las consecuencias de los propios actos, capacidad de reconocer a otros como seres con quienes se comparte el campo del ser.

Esas propiedades son reales y producen diferencias enormes. Producen la posibilidad de la responsabilidad — que no tiene sentido predicar del tornado ni de la roca. Producen la posibilidad del juicio moral — que presupone un ser que puede actuar de otro modo, que puede evaluar sus propias acciones, que puede comprometerse con principios que trascienden el impulso inmediato. Producen la posibilidad del derecho — que presupone destinatarios que pueden comprender normas y ajustar su conducta a ellas.

Pero esas propiedades son propiedades del modo de ser humano. No son propiedades del ser *qua ser*. Y la dignidad que los capítulos anteriores establecieron no deriva de esas propiedades — es anterior a ellas. El humano



con deterioro cognitivo severo tiene dignidad. El humano que duerme y no ejerce ninguna de las capacidades que lo definen tiene dignidad. El humano recién nacido, que todavía no puede actuar por razones ni reconocer a otros como iguales, tiene dignidad. No porque tenga esas capacidades en potencia — eso sería un argumento aristotélico que el sum no necesita — sino porque es, y lo que es es digno de ser lo que es.

La humanidad no funda la dignidad. La dignidad funda las condiciones dentro de las cuales la humanidad puede desplegarse.

III. Actuar es determinarse

El humano actúa. Esa es la propiedad que el capítulo de la responsabilidad necesitará y que este capítulo tiene que preparar: el humano no solo es y está — produce actos que colapsan en el mundo con consecuencias reales, irreversibles, que pueden imputarse.

El acto no es un evento que le ocurre al sujeto desde fuera. Es una determinación que el sujeto produce al estar siendo. Actuar es determinarse: es pasar de la apertura de posibilidades que el ser tiene ante sí a la actualización de una de ellas, con todo el peso que la irreversibilidad del colapso tiene en este libro.

Esta caracterización del acto como determinación tiene antecedentes. Aristóteles distinguió entre lo que es en potencia y lo que es en acto — y el acto es la actualización de la potencia, el paso de lo que puede ser a lo que es.¹ Pero la caracterización de *Caos* que este libro hereda va más lejos que la aristotélica: el acto no solo actualiza una potencia preexistente — produce una determinación que no existía antes del colapso y que no puede deshacerse una vez producida. No es el árbol actualizado desde la semilla — es el evento irreversible que el árbol no puede ser ya lo que era antes de ese acto.

El acto colapsa. Y ese colapso no es neutral — tiene dirección, tiene intención, tiene el sello del sujeto que lo produjo. Cuando Pedro levanta su mano con la intención de golpear, lo que colapsa no es simplemente el

movimiento de la mano — es la primera mediación de Pedro: el momento donde la voluntad de Pedro se orienta y produce la determinación que viene.² Sin esa orientación, hay movimiento físico, hay evento — pero no hay acto en el sentido que la imputabilidad requiere.

Actuar es determinarse. Y determinarse es dejar huella.

IV. El acto como actualización efectiva

El acto no es un estado mental — no es la intención sin el efecto en el mundo. Y no es solo un evento en el mundo — no es el efecto sin la orientación que lo produjo. Es la intersección de ambos: la intención que se materializa en el mundo, la voluntad que produce una determinación en la realidad compartida.

Esa intersección es lo que hace al acto filosóficamente relevante para la pregunta de la responsabilidad. La intención sin efecto es, en muchos sistemas normativos, insuficiente para la imputabilidad penal — lo que se piensa no se pena, como principio mínimo del derecho liberal. El efecto sin intención puede ser causa sin imputabilidad — el accidente, la catástrofe natural, el daño no querido. Lo que produce imputabilidad es exactamente la intersección: que quien orientó su voluntad hacia el acto sea el mismo que produjo el efecto en el mundo.

Arendt vio algo importante aquí cuando distinguió entre la labor, el trabajo y la acción.³ La acción es la que revela al quien — el que actúa no solo produce un resultado sino que se revela a sí mismo en el acto. El artesano que trabaja la madera produce una silla; el actor que habla en el ágora se revela a quienes lo escuchan. La acción tiene esa dimensión de revelación que el trabajo y la labor no tienen de la misma manera. En el acto comparece el sujeto — no solo sus manos, no solo sus intenciones, sino el quién que es mientras actúa.

Esa dimensión de revelación es lo que hace que la crítica del acto pueda alcanzar genuinamente al sujeto. Si el acto fuera puramente exterior al sujeto — si solo fuera un efecto en el mundo sin conexión con quien lo

produjo —, la crítica del acto no diría nada sobre el sujeto. Pero si el acto revela al sujeto — si en el acto comparece el quién de quien actúa —, entonces la crítica puede alcanzar verdaderamente al sujeto en cuanto estaba siendo en ese acto.

Lo que el libro tiene que proteger es la dirección de esa relación: el acto revela al sujeto sin agotarlo. La revelación es real. El agotamiento es el error.

V. Tiempo puesto en el acto

El acto no ocurre fuera del tiempo. Ocurre en un momento específico, desde una trayectoria específica, con las determinaciones que el sujeto tenía en ese momento y que el acto pone en juego.

Decir que el tiempo está puesto en el acto es decir que el acto no puede entenderse sin su contexto temporal — sin saber desde qué momento de la trayectoria del sujeto emerge, qué determinaciones anteriores lo hacen posible, qué determinaciones posteriores produce. El mismo movimiento físico tiene significados radicalmente diferentes según el momento de la trayectoria del sujeto desde el que emerge: el golpe del cirujano que abre para salvar y el golpe del asaltante que abre para robar comparten propiedades físicas que el análisis puramente físico no puede distinguir. Lo que los distingue es exactamente el tiempo puesto en el acto — la trayectoria del sujeto, sus intenciones, el contexto dentro del cual el acto tiene sentido.

Esto tiene consecuencias para la pregunta de la imputabilidad. La imputabilidad no recae sobre el movimiento físico: recae sobre el acto en su contexto temporal. Y ese contexto incluye lo que el sujeto era antes del acto, lo que el acto colapsa en el mundo, y — en un sentido que el capítulo siguiente desarrollará — lo que el acto produce en el sujeto mismo.

MacIntyre vio que los actos son inteligibles solo dentro de las narrativas en las que están inscritos.⁴ Un acto tomado aisladamente — sin la historia del agente, sin la práctica en la que se inscribe, sin el horizonte de intenciones que lo explica — no puede comprenderse. No porque sea misterioso, sino porque los actos son esencialmente narrativos: su sentido depende del

contexto temporal en que ocurren, que no es un fondo neutral sino la estructura que los hace ser los actos que son.

El tiempo puesto en el acto es también lo que hace que la crítica del acto pueda ser retrospectiva. Se puede criticar un acto desde el presente porque el acto ocurrió en un momento determinado de la trayectoria del sujeto, y esa determinación es permanente — el acto no puede deshacerse. La crítica retrospectiva no cambia lo que ocurrió. Reconstruye lo que ocurrió con los instrumentos del presente y produce una evaluación que tiene las condiciones de validez de los instrumentos usados.

VI. Causalidad, decisión y vida

El acto que este libro examina no es cualquier evento que produce un efecto en el mundo. Es el acto del sujeto humano — el que tiene la estructura de la doble mediación que *Caos* construyó: la primera mediación que orienta la voluntad y la segunda que integra el acto a la función del ego.

La primera mediación es el espacio entre el estímulo y la respuesta. No el espacio literal — no necesariamente una pausa temporal entre el estímulo y la respuesta —, sino el espacio estructural que hace que la respuesta no sea simplemente la reacción determinada por el estímulo sino la orientación de la voluntad hacia una respuesta entre las posibles. Viktor Frankl, que observó ese espacio en condiciones donde casi todo lo demás había sido quitado, lo formuló con una precisión que ninguna circunstancia podía refutar: entre el estímulo y la respuesta hay un espacio, y en ese espacio está la libertad del hombre.⁵

Ese espacio es lo que hace al acto humano un acto en sentido pleno — lo que distingue la acción de la reacción, la decisión del reflejo, la responsabilidad del accidente. No porque el espacio sea siempre grande ni siempre consciente: puede ser mínimo, puede ocurrir sin que el sujeto lo advierta reflexivamente, puede estar condicionado por la trayectoria anterior del sujeto de maneras que el sujeto no controla completamente. Pero su existencia — la posibilidad de que el sujeto haya podido orientar su voluntad de otro modo — es la condición que la imputabilidad requiere.

La causalidad del acto humano tiene esta estructura particular: el sujeto es causa de su acto no como el viento es causa del movimiento de las hojas — por determinación necesaria de factores previos — sino como condición *sine qua non*: como el elemento sin el cual el colapso específico no habría ocurrido. El viento habría movido las hojas con independencia de cualquier voluntad. El acto de Pedro no habría ocurrido si no hubiera sido Pedro — con su trayectoria, su orientación, su primera mediación — el que lo produjo.⁶

Eso no requiere libertad absoluta — no requiere que Pedro haya podido actuar desde un vacío causal sin condiciones. Requiere solo que Pedro haya sido la condición necesaria del acto, lo que hace que la imputación recaiga sobre Pedro y no sobre el contexto, la circunstancia o la cadena causal que lo precedió.

VII. El acto soy yo, pero yo no soy el acto

Esta es la tesis central del capítulo, y también la más expuesta a malentenderse en ambas direcciones simétricas.

La primera dirección del malentendido: «el acto soy yo» equivale a «el acto me define completamente». Si el acto es una actualización efectiva del sujeto, si en él comparece el quién de quien actúa, si es una determinación que el sujeto produjo con todo su peso causal, entonces el acto parece revelar al sujeto exhaustivamente. Y si lo revela exhaustivamente, entonces conocer el acto equivale a conocer al sujeto — y juzgar el acto equivale a juzgar al sujeto en su totalidad.

La segunda dirección del malentendido: «yo no soy el acto» equivale a «el acto no me concierne». Si el acto no me agota, si hay algo en mí que el acto no captura, entonces la crítica del acto no puede alcanzarme genuinamente — y la imputabilidad queda debilitada.

Ambos malentendidos son errores. El argumento correcto tiene la estructura de una asimetría que ninguna de las dos lecturas captura.

El acto soy yo: el acto es una actualización efectiva del sujeto, no un evento exterior que le ocurrió. En el acto está el sujeto — su orientación, su decisión, su vida puesta en ese momento. La crítica del acto puede alcanzar verdaderamente al sujeto en cuanto estaba siendo en ese acto. No hay distancia que proteja al sujeto de la crítica de sus actos: el acto es genuinamente del sujeto, y lo que el acto revela sobre el sujeto es información real sobre el sujeto.

Pero yo no soy el acto: el acto no agota al sujeto. El sujeto que produjo el acto es más que el acto — es la trayectoria que lo produjo, las posibilidades que el acto no actualizó, las determinaciones que el acto produjo en el sujeto mismo al ocurrir, la apertura que sigue existiendo después del acto. El acto captura al sujeto en el momento M — en cuanto estaba siendo en ese momento. No captura al sujeto en toda su trayectoria ni en todas sus posibilidades.

La asimetría: el acto pertenece al sujeto sin agotarlo. La crítica del acto puede alcanzar al sujeto sin agotar al sujeto. Y la sentencia ontológica — la que pretende decir «este acto revela lo que Pedro es en el fondo» — confunde la revelación parcial con la revelación exhaustiva.

VIII. El acto contiene al sujeto

La formulación «el acto contiene al sujeto» necesita precisarse para que la asimetría del argumento sea visible.

El acto contiene al sujeto en el sentido en que una fotografía contiene al fotografiado: dice algo genuino sobre el estado del sujeto en el momento en que la fotografía fue tomada, con la perspectiva del ángulo desde el que fue tomada, bajo las condiciones de luz del momento. La fotografía no miente — capta algo real. Pero capta algo del sujeto desde una perspectiva específica en un momento específico bajo condiciones específicas.

El acto contiene al sujeto de manera más rica que la fotografía: el acto no es una imagen estática del sujeto sino una actualización dinámica — el sujeto en movimiento, orientando su voluntad, produciendo una determinación

en el mundo. El acto tiene la temporalidad del sujeto en acción — no la instantaneidad de la imagen.

Pero el acto contiene al sujeto como la cita contiene al texto: dice algo genuino sobre el texto, puede ser devastadoramente representativa de lo que el texto dice, puede iluminar aspectos del texto que ninguna otra aproximación iluminaría. Y sin embargo no es el texto. El texto es más que cualquier cita que pueda extraerse de él. Y quien juzga el texto por una cita está realizando una operación que puede ser legítima dentro de sus propias condiciones — si declara que está usando una cita, si especifica de dónde viene, si reconoce que la cita no agota el texto — o puede ser una operación que pretende más de lo que puede producir si toma la cita por el texto completo.

El acto contiene al sujeto con la misma asimetría: puede ser devastadoramente representativo del sujeto en ese momento sin ser el sujeto completo. Y la crítica del acto que declara sus condiciones — que sabe que toma al sujeto en un momento de su trayectoria, desde una escala específica, con instrumentos que tienen jurisdicción específica — puede ser más severa y más honesta que la crítica que pretende haber visto «al fondo» del sujeto.

IX. El acto no contiene al sujeto en completitud

Si el acto contiene al sujeto pero no lo agota, la pregunta es qué queda fuera.

No queda ninguna esencia oculta — ningún ser sustancial que persista detrás de los actos y que los actos no puedan tocar. El sum rechaza esa imagen: el sujeto no es una sustancia detrás de sus determinaciones sino la trayectoria de sus determinaciones. No hay nada detrás del acto que el acto no capture porque no hay nada detrás.

Lo que queda fuera es todo lo que el acto no actualizó — las posibilidades que la trayectoria del sujeto tiene ante sí después del acto, los actos que el sujeto no hizo y podría haber hecho, la capacidad de responder al acto cometido con otros actos que lo integren a la trayectoria de otra manera. El sujeto no es solo lo que hizo — es también lo que puede hacer.

Parfit argumentó que la identidad personal a lo largo del tiempo es menos determinada de lo que ordinariamente suponemos.⁷ Si la persona que cometió el crimen hace veinte años no es exactamente la misma que la que hoy comparece ante el tribunal — si hay solo continuidad psicológica y no identidad metafísica —, entonces la responsabilidad por el crimen pasado tiene una base más débil de lo que el sistema legal asume. El sum responde a Parfit con una posición diferente: la continuidad del sujeto no requiere identidad metafísica pero tampoco se reduce a mera continuidad psicológica. El sujeto es la integral de sus colapsos — la función acumulativa que incluye todos los actos pasados como parte de lo que el sujeto es ahora. El adulto que cometió el crimen hace veinte años lo integró a su trayectoria — ese acto es parte permanente de lo que ese sujeto es. La imputabilidad no requiere que el sujeto de hoy sea idéntico al de entonces; requiere que sea el mismo sujeto en el sentido del sum: la misma trayectoria, el mismo ser que estuvo siendo.

Lo que el acto no contiene en completitud es exactamente lo que la trayectoria continúa siendo después del acto. El acto clausura ciertas posibilidades — irreversiblemente, como todos los colapsos. Pero no clausura al sujeto. El sujeto sigue siendo, con la determinación adicional que el acto produjo en su trayectoria.

X. La suma de los actos tampoco clausura necesariamente al sujeto

Si un acto no agota al sujeto, quizás la suma de todos sus actos sí lo hace. Esa es la intuición que el libro tiene que examinar antes de proceder, porque es la base de la pretensión de exhaustividad que la imputabilidad extrema produce.

La intuición dice: si el acto individual no agota al sujeto, tal vez podemos aproximarnos a la totalidad del sujeto acumulando suficientes actos. Si conocemos todos los actos de Pedro — cada decisión que tomó, cada efecto que produjo, cada orientación que reveló —, la suma de todos esos actos nos daría algo que se aproxima al ser *qua ser* de Pedro.

El argumento del sum responde: no. Y la razón es la misma que operaba para el acto individual, solo que más visible cuando se considera la suma.

La suma de los actos de Pedro es la trayectoria de Pedro observada desde afuera — los rastros que Pedro dejó en el mundo, reconstruidos desde los instrumentos que el observador tiene. Esa trayectoria es real, es rica, puede ser enormemente informativa. Pero no es Pedro desde adentro — no es la función acumulativa que produce los actos, sino los efectos que esa función dejó en el mundo. Y la diferencia entre la función y sus efectos es exactamente la diferencia entre el ser y sus rastros que el Capítulo VII estableció.

Además, la suma de los actos pasados no captura lo que el sujeto es ahora en su posibilidad de actuar de otro modo. El sujeto que ha cometido actos atroces durante décadas no es, por eso, un sujeto que no puede actuar de manera diferente en el futuro — aunque la probabilidad de que lo haga pueda ser baja, aunque la trayectoria apunte en una dirección específica. La trayectoria no es el destino. El sum establece que el sujeto tiene determinaciones que apuntan hacia ciertos colapsos futuros sin que ninguno de ellos esté predeterminado de manera que excluya la posibilidad de otro.

Eso tiene una consecuencia que el libro necesita decir con claridad: la atribución disposicional — «Pedro tiene la disposición de actuar de esta manera» — puede ser verdadera y útil como instrumento de predicción e intervención. No produce exhaustividad sobre el ser *qua ser* de Pedro. Y la predicción disposicional, por precisa que sea, no autoriza a tratar a Pedro como si ya hubiera cometido el acto futuro que la disposición predice.

XI. Disposición

La disposición es la tendencia inferida de los actos pasados de un sujeto hacia ciertos tipos de actos futuros. Es una predicación del ser humano desde la escala psicológica, conductual o criminológica — una predicación que opera a partir de rastros y trayectorias observadas y produce una probabilidad sobre lo que el sujeto hará.

La disposición es real. No es una proyección arbitraria sobre el sujeto — es una inferencia fundamentada en evidencia. El sujeto que ha actuado consistentemente de cierta manera a lo largo de muchos años tiene, con alta probabilidad, una disposición a seguir actuando de esa manera. Esa probabilidad puede cuantificarse, puede auditarse, puede revisarse cuando nuevos actos la contradicen.

Pero la disposición es una predicación localizada, con la jurisdicción de la escala desde la que opera. Tiene tres propiedades que la distinguen de una sentencia ontológica.

Primera: la disposición es probabilística. No dice que el sujeto actuará de cierta manera — dice que es probable que lo haga, bajo las condiciones que la predicación especifica. La probabilidad puede ser muy alta sin ser certeza, y esa diferencia importa para la imputabilidad: no se puede castigar por lo que el sujeto probablemente hará sino por lo que hizo.

Segunda: la disposición es revisable. Cuando el sujeto actúa de manera que contradice la disposición predicada, la predicación debe revisarse. Las disposiciones cambian — no fácilmente, no siempre, pero pueden cambiar — y la predicación disposicional honesta lo reconoce.

Tercera: la disposición no equivale al ser *qua ser* del sujeto. «Pedro tiene la disposición a actuar de manera violenta» no dice que Pedro sea, en su ser, violento — dice que su trayectoria observable muestra patrones que hacen probable ciertos tipos de actos futuros. La disposición está en el nivel de los rastros y las trayectorias; no está en el nivel del ser *qua ser*.

XII. Carácter

El carácter es la estructura relativamente estable de las disposiciones del sujeto — el patrón acumulativo de su integral, la forma en que la trayectoria de sus actos ha configurado quién es y cómo tiende a actuar.

Los griegos llamaron a esta estructura *ethos* — que es también la raíz de «ética». El carácter se forma por repetición de actos: quien actúa con valentía repetidamente desarrolla el hábito de la valentía, que no es solo la

tendencia a repetir el acto sino la disposición incorporada que hace que la valentía comparezca con naturalidad ante las situaciones que la requieren. Aristóteles lo formuló con una precisión que la psicología contemporánea ha confirmado en gran medida: el carácter no es innato sino formado, y se forma a través del ejercicio de las virtudes — a través de la repetición de actos que gradualmente configuran quién es el sujeto.⁸

El carácter es la forma más rica que toma la disposición cuando se la examina a lo largo de la trayectoria completa del sujeto. No es un predicado simple sino una descripción del patrón acumulativo de la integral — de cómo el sujeto tiende a actuar no en este tipo de situación sino en el conjunto de situaciones que su vida ha presentado.

Pero el carácter conserva las tres propiedades de la disposición que lo hacen una predicación localizada y no una sentencia ontológica. El carácter es probabilístico: describe tendencias, no determinaciones. El carácter es revisable: puede cambiar, aunque el cambio requiera trabajo y tiempo. Y el carácter no equivale al ser *qua ser* del sujeto: es el patrón de la integral, no la integral misma — y la integral es la trayectoria del sujeto, no la cosa-en-sí del sujeto.

La sentencia ontológica que el libro combate ocurre cuando el carácter — la descripción del patrón de la integral — se toma como la cosa-en-sí del sujeto. «Pedro tiene el carácter de un criminal» puede ser verdadero como descripción del patrón de la integral de Pedro. «Pedro es, en su ser, un criminal» es el tránsito de la descripción del patrón a la sentencia sobre el ser *qua ser* — y ese tránsito no está autorizado por ningún instrumento del conocimiento disponible.

XIII. Trayectoria

La trayectoria es la estructura completa del ser en el tiempo — lo que el ser es, lo que fue, lo que podría ser, lo que no será. Para el ser humano, la trayectoria incluye los actos que el sujeto produjo, los efectos que esos actos tuvieron, las determinaciones que se produjeron en el sujeto mismo como

resultado de sus actos, y la apertura que sigue existiendo hacia los actos futuros.

La trayectoria no es la suma aritmética de los actos. Es la estructura que los conecta — la función que produce los actos como sus valores — y que hace que los actos sean actos de ese sujeto y no de otro. La trayectoria es el ser humano en su despliegue temporal, con toda la riqueza y la complejidad que ese despliegue produce.

Conocer la trayectoria de un sujeto es el tipo de conocimiento más rico que puede producirse sobre ese sujeto desde afuera. Los mejores trabajos de la historia, la biografía, la psicología clínica y la criminología son conocimientos de trayectorias — reconstrucciones de cómo el sujeto llegó a ser quien es, qué condiciones lo formaron, qué actos lo definieron, qué posibilidades tiene ante sí. Ese conocimiento puede ser enormemente informativo, puede guiar decisiones importantes sobre cómo responder a lo que el sujeto hizo y cómo prevenir lo que podría hacer.

Pero el conocimiento de la trayectoria sigue siendo conocimiento situado — conocimiento de rastros, efectos y patrones observados desde una posición que no es la posición del sujeto que vive la trayectoria desde adentro. Ricoeur distinguió entre la identidad-idem — la mismidad del sujeto a lo largo del tiempo, lo que permanece igual — y la identidad-ipse — la ipseidad del sujeto, su carácter como responsable de sus promesas y sus actos.⁹ La trayectoria que el observador externo puede reconstruir es principalmente la identidad-idem: los patrones que se repiten, las disposiciones que persisten, los rastros que el sujeto deja en el mundo. La identidad-ipse — el quién que el sujeto es desde adentro, el que dice «yo haré esto» y se compromete a ello — no está completamente disponible desde la trayectoria externa.

Eso no hace a la trayectoria inútil como instrumento de conocimiento. La hace un instrumento de jurisdicción específica: dice algo verdadero sobre el sujeto desde afuera sin decirlo todo.

XIV. Qué puede inferirse legítimamente desde un acto

El capítulo puede cerrarse ahora con la respuesta a la pregunta que lo organiza: ¿qué puede inferirse legítimamente desde un acto?

Desde un acto — o desde la trayectoria de actos de un sujeto — puede inferirse legítimamente lo siguiente, declarando en cada caso la escala desde la que se predica y la jurisdicción de la conclusión.

En la escala factual: qué ocurrió, quién intervino, qué efectos se produjeron, cuál fue la secuencia causal de los eventos. Estas inferencias tienen la jurisdicción de la reconstrucción factual — pueden auditarse contra la evidencia disponible, pueden revisarse cuando aparece nueva evidencia.

En la escala causal: si el sujeto fue condición necesaria del acto — si sin él el colapso específico no habría ocurrido. Esa inferencia es la base de la imputabilidad causal y tiene la jurisdicción de la escala causal.

En la escala disposicional: qué tendencias muestra la trayectoria del sujeto, qué tipos de actos son probables dado el patrón observado, qué disposiciones están suficientemente establecidas para fundar intervenciones preventivas. Estas inferencias son probabilísticas y revisables.

En la escala evaluativa: si el acto fue atroz, negligente, cruel, valiente, generoso — bajo los criterios morales, jurídicos o empáticos que se declaren. La evaluación puede ser severa y puede alcanzar genuinamente al sujeto en cuanto estaba siendo en ese acto.

En la escala narrativa: qué posición ocupa el acto en la trayectoria del sujeto, qué explica de la historia del sujeto, cómo se relaciona con los actos anteriores y los que siguieron.

Lo que no puede inferirse legítimamente desde un acto — ni desde la suma de todos los actos — es lo que el ser *qua ser* del sujeto es con independencia de las condiciones bajo las cuales comparece ante el observador. Esa inferencia requeriría acceso a la cosa-en-sí del sujeto, que el Capítulo VIII

declaró inaccesible. Y sin ese acceso, la inferencia no tiene el objeto que pretende tener.

El capítulo siguiente examina exactamente el punto donde las inferencias legítimas se convierten en sentencia ontológica — el momento en que «Pedro hizo esto» cruza sin puente hacia «Pedro es, en su ser, esto». Ese cruce es el que los instrumentos contruidos en los capítulos anteriores permiten identificar con precisión. Y esa precisión no debilita la crítica: la hace más honesta y, por eso mismo, más difícil de ignorar.

¹ Aristóteles, *Metafísica*, IX (Θ), especialmente 1045b27-1051b2. La distinción entre potencia (δύναμις) y acto (ἐνέργεια/ἐντελέχεια). El acto es la realización de la potencia — lo que puede ser en tanto es. Para la relación entre acto y determinación en el sentido del sum: el acto aristotélico actualiza una potencia preexistente; el acto del sum colapsa una posibilidad en una determinación irreversible. La diferencia es la teleología: Aristóteles necesita que la potencia tienda hacia el acto; el sum no necesita esa dirección.

² La primera mediación como el espacio entre estímulo y respuesta es la terminología de *Caos: El abismo del ego y la doble mediación* (2026). La primera mediación es la condición de posibilidad de la imputabilidad: el momento donde la voluntad se orienta y el ego dice, implícitamente, «este acto es mío». Sin primera mediación, hay reacción o accidente — determinación sin imputación. La segunda mediación es el retorno del acto al ego que lo produjo, integrándolo a la función acumulativa del sujeto.

³ Arendt, Hannah, *La condición humana* (1958), especialmente cap. V: «La acción». La distinción entre labor, trabajo y acción. La acción es la única actividad que ocurre directamente entre seres humanos sin la mediación de objetos o materia — y en ella el agente se revela a quienes lo rodean. «Con palabras y acciones nos insertamos en el mundo humano.» La acción revela el quién — no el qué del agente.

⁴ MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud* (1981), cap. 15: «Las virtudes, la unidad de la vida humana y el concepto de tradición». Los actos son ininteligibles sin las narrativas en las que están inscritos: «somos los coautores de nuestras propias narrativas, pero nunca sus autores únicos». La unidad de la vida humana como narrativa: el concepto de identidad personal que puede sostenerse después de Hume y sin recurrir a la sustancia cartesiana.

⁵ Frankl, Viktor, *El hombre en busca de sentido* (1946). La observación de Frankl en los campos de concentración nazis: incluso cuando todo lo demás había sido quitado — libertad física, posesiones, relaciones —, quedaba la capacidad de elegir la propia actitud ante las circunstancias dadas. El espacio entre el estímulo y la respuesta como el espacio de la libertad humana. No una libertad absoluta — la situación de los prisioneros era de coerción extrema — sino la libertad mínima que hace de la respuesta algo más que una reacción determinada.

⁶ La condición sine qua non como base de la imputabilidad causal es la formulación que *Caos* (cap. VII) usa para responder a Hume: no se necesita demostrar que el universo tiene causas para fundar la responsabilidad. Se necesita demostrar que el sujeto fue la condición sin la cual el acto específico no habría ocurrido. Para el debate filosófico sobre la causalidad en la responsabilidad penal, véase Hart, H.L.A., y Honoré, Tony, *Causation in the Law* (1959/1985), especialmente cap. II.

⁷ Parfit, Derek, *Razones y personas* (1984), Parte III: «Identidad personal». La identidad personal como menos determinada de lo que ordinariamente suponemos: no hay un hecho preciso sobre si el yo de hoy es el mismo que el de ayer en ningún sentido que trascienda la continuidad psicológica. La consecuencia sobre la responsabilidad: si la identidad personal no es plena, la responsabilidad por actos pasados podría ser también menos plena. La respuesta del sum: la continuidad del ego no requiere identidad metafísica sino continuidad funcional de la integral — la trayectoria acumulativa que conecta los actos pasados con el sujeto presente.

⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Libro II, 1103a14-b25. La formación del carácter a través del hábito: «nos hacemos justos practicando actos justos, y

valientes practicando actos valientes». El carácter virtuoso no es innato sino adquirido mediante la repetición de actos hasta que las disposiciones se incorporen como parte del quién del sujeto. Para la confirmación psicológica contemporánea, véase Duhigg, Charles, *El poder de los hábitos* (2012) y Baumeister, Roy, y Tierney, John, *Willpower* (2011).

⁹ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro* (1990), Estudio V-VI. La distinción entre identidad-idem (mismidad: lo que permanece igual a través del cambio) e identidad-ipse (ipseidad: el quién del sujeto que se mantiene fiel a sus compromisos). La narrativa como la forma en que el sujeto integra las dos dimensiones de su identidad: «¿quién soy yo?» se responde contando la historia de mi vida. Para la relación con la imputabilidad, véanse los Estudios VII-VIII: el sujeto responsable es el que puede imputarse sus propios actos como parte de la historia que lo constituye.



Capítulo 10

Criticar sin sentenciar el ser

Bueno, malo, monstruo y exilio ontológico

«La banalidad del mal.» — Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*

«Monstruo no soy ni quiero serlo.» — Dostoievski, *Los hermanos Karamázov*, libro XI

I. Criticar

Criticar es predicar de un acto, de una trayectoria o de un sujeto desde una escala declarada, con criterios que pueden auditarse, produciendo una evaluación que tiene la jurisdicción de esa escala. La crítica puede ser severa. Puede decir que el acto fue atroz, que la trayectoria fue destructiva, que el sujeto eligió deliberadamente producir daño irreparable. Ninguna de esas predicaciones necesita ser suavizada para ser filosóficamente honesta — la filosofía no exige indulgencia como precio de la precisión.

Lo que sí exige es que la crítica sepa lo que hace: qué predica, desde qué escala, con qué instrumentos, hasta dónde llega legítimamente la conclusión. Un sistema de crítica que declara sus condiciones es más exigente que uno que no las declara — porque el primero puede ser auditado, impugnado, revisado. El segundo solo puede ser aceptado o rechazado en bloque, porque no tiene las costuras visibles que permiten distinguir lo que funciona de lo que falla.

Este capítulo examina el punto donde la crítica cruza sin puente hacia la sentencia ontológica. No para prohibir la crítica — la crítica severa es necesaria, legítima e irremplazable —, sino para mostrar exactamente

dónde el cruce ocurre y qué lo produce. Ese punto es el que todos los capítulos anteriores prepararon para hacer visible. Es también el punto donde convergen la dignidad, la predicación, el conocimiento y el acto en el problema del juicio de la persona.

II. Juzgar

Juzgar es más que criticar. La crítica puede ser parcial — puede examinar un aspecto del acto o de la trayectoria sin pretender haber dicho todo. El juicio pretende una determinación: establece que algo es de cierto modo, que alguien es responsable, que una evaluación es la correcta.

En el derecho, el juicio tiene forma institucional: el proceso, las garantías, la deliberación, la sentencia. El proceso judicial no pretende acceder al ser *qua ser* del acusado — pretende determinar, con la evidencia disponible y bajo los criterios del sistema, si los hechos que se imputan ocurrieron y si el acusado es el responsable de ellos. Esa determinación es localizada: tiene la jurisdicción del sistema jurídico que la produce, puede ser apelada, puede ser revisada, puede prescribir.

En la vida cotidiana, el juicio carece de esa forma institucional pero conserva la pretensión de determinación. Cuando alguien dice «Pedro es una mala persona», no está realizando una evaluación parcial y revisable de un acto de Pedro: está pretendiendo haber determinado algo sobre Pedro como totalidad. Esa pretensión es la que el argumento examina.

El juicio moral tiene una historia larga y honorable — la filosofía moral desde Aristóteles hasta Rawls ha intentado precisar cuándo un juicio es válido, desde qué principios, bajo qué condiciones. Lo que ese capítulo añade no es una posición dentro de ese debate — no dice qué principios morales son correctos — sino una restricción epistémica que opera antes del debate moral: el juicio que pretende decir algo sobre el ser *qua ser* del juzgado requiere acceso a lo que el Capítulo VIII declaró inaccesible. Y sin ese acceso, el juicio excede su propia jurisdicción independientemente de cuáles sean los principios morales que lo motivan.

III. Acto conocido_q ser del agente conocido

El tránsito que este capítulo combate tiene la apariencia de necesidad que el Capítulo VI describió: parece que de conocer el acto se sigue conocer al ser del agente. Y esa apariencia es tan natural, tan instalada en el pensamiento ordinario, que señalarla como un tránsito que requiere un puente no declarado produce inicialmente incredulidad.

La incredulidad tiene una razón filosófica. El Capítulo IX estableció que el acto contiene al sujeto — que en el acto comparece el quién de quien actúa, que el acto es una actualización efectiva del sujeto y no un evento exterior a él. Si eso es verdad, ¿cómo puede ser que conocer el acto no equivalga a conocer al agente?

La respuesta requiere la distinción entre contener y agotar que el capítulo anterior construyó. El acto contiene al sujeto en el sentido en que una muestra contiene información sobre el organismo: dice algo genuino sobre él, puede ser enormemente informativa, puede revelar propiedades que ninguna otra aproximación revelaría. Pero la muestra no es el organismo — y el diagnóstico que se hace desde la muestra tiene la jurisdicción de lo que la muestra puede revelar, no la jurisdicción de un conocimiento exhaustivo del organismo.

«Pedro golpeó a Juan con intención de herirlo.» Eso es el acto conocido. ¿Qué se sigue de ahí sobre el ser de Pedro?

Se sigue que Pedro, en ese momento de su trayectoria, estuvo siendo alguien que orientó su voluntad hacia dañar a otro. Se sigue que la orientación de Pedro en ese momento fue esa y no otra. Se sigue que Pedro fue la condición necesaria del daño a Juan. Todo eso es real, es severo, puede imputarse.

Lo que no se sigue es qué Pedro es en la totalidad de su ser. Lo que no se sigue es si Pedro siempre ha sido así o solo en ese momento. Lo que no se sigue es si Pedro podría actuar de otro modo en el futuro. Lo que no se sigue, sobre todo, es que el ser *qua ser* de Pedro sea el tipo de ser que golpea para dañar — como si esa determinación del momento M agotara la trayectoria completa y el ser completo de Pedro.

El tránsito de «acto conocido» a «ser del agente conocido» tiene la apariencia de necesidad porque confunde la revelación parcial con la revelación exhaustiva. El acto revela al agente en cuanto estaba siendo en ese momento. No revela al agente en cuanto es en la totalidad de su ser.

IV. Dónde aparece el salto

El salto del acto conocido al ser del agente conocido no ocurre siempre en el mismo lugar ni siempre con la misma visibilidad. Puede producirse en el momento de la evaluación del acto, en el momento de la clasificación del agente, en el momento de la prescripción de consecuencias, o en la retórica que rodea al juicio sin ser parte formal de él.

La forma más visible del salto: «hizo algo monstruoso, luego es un monstruo». La evaluación del acto («monstruoso») produce directamente una sentencia sobre el ser del agente («es un monstruo») sin que nadie declare el puente que autoriza el tránsito. El predicado del acto migra al predicado del ser — y esa migración no es solo retórica. Tiene consecuencias sobre cómo el agente es tratado, qué régimen de normas se le aplica, qué tipo de intervenciones se consideran apropiadas.

La forma menos visible del salto: «dado el tipo de persona que es, no puede sino haber actuado así». Aquí el movimiento es inverso — no del acto al ser sino del ser supuesto al acto explicado — pero el error de categoría es el mismo. La caracterización del agente («el tipo de persona que es») pretende operar en el nivel del ser *qua ser* del agente, sin exhibir los instrumentos que operarían a ese nivel. Y esa caracterización sin respaldo epistémico se usa para explicar el acto con una profundidad que la evidencia no sostiene.

La forma institucional del salto: en algunos sistemas penales, la determinación de la pena no depende solo del acto cometido sino del tipo de delincuente que el acusado es — de su peligrosidad, de su carácter, de su probabilidad de reincidencia. Esas determinaciones pueden ser útiles y pueden ser justas si se las declara como predicaciones disposicionales con la jurisdicción que les corresponde. Se convierten en salto ontológico cuando se las presenta como conocimiento del ser *qua ser* del acusado — cuando

«es un delincuente peligroso» pretende decir algo sobre lo que ese ser es en el fondo y no solo sobre lo que su trayectoria hace probable.

V. Valoración del acto y valor del ser

El segundo salto — de la valoración del acto al valor del ser del agente — es estructuralmente análogo al primero pero opera en una escala diferente.

La valoración del acto dice: «lo que Pedro hizo fue malo». Esa es una evaluación moral, legítima dentro de sus propios criterios, que puede ser auditada, discutida, revisada. La evaluación opera en la escala moral — dice algo sobre el acto bajo los criterios morales que se declaran.

El valor del ser pretende decir: «Pedro es, en su ser, malo». Esa es una pretensión de predicación ontológica — pretende decir algo sobre el ser *qua ser* de Pedro, no sobre lo que Pedro hizo en el momento M bajo los criterios morales que se aplican.

El tránsito de una a otra parece pequeño y en cierto sentido inevitable. Si lo que Pedro hizo fue suficientemente malo — si fue sistemático, deliberado, irreparable —, ¿cómo no concluir que Pedro es, en su ser, malo? ¿No sería esa negativa una forma de complicidad con el mal que Pedro produjo?

La respuesta del sum no niega la intuición. La sitúa. La intuición que empuja hacia la sentencia ontológica es comprensible — es la reacción de quien tomó en serio la gravedad de lo que ocurrió y quiere que esa gravedad quede asentada de manera permanente. Pero el instrumento que usa para asentarla — la sentencia sobre el ser *qua ser* del agente — no tiene el respaldo epistémico que pretende tener, y produce consecuencias que la misma intuición no aceptaría si se las formulara con precisión.

Porque si Pedro es, en su ser, malo — si su ser *qua ser* es el de un ser malo — entonces la imputación de sus actos específicos ya no necesita el trabajo de reconstrucción causal, de determinación de intenciones, de evaluación de circunstancias. La maldad del ser de Pedro ya explica cualquier acto que Pedro cometa, porque ese es el tipo de ser que es. Y esa conclusión — que el ser del agente explica sus actos sin necesidad de examinar los actos — es

exactamente la forma en que la sentencia ontológica destruye la imputabilidad que pretendía reforzar.

VI. Bueno y malo como problemas predicativos

«Bueno» y «malo» son los predicados evaluativos más poderosos del lenguaje moral. Son también los que más frecuentemente migran sin declaración desde la escala evaluativa — donde tienen jurisdicción — hacia la escala ontológica — donde no la tienen.

El problema no está en usar esos predicados. La evaluación moral necesita predicados que expresen la diferencia entre los actos que la moral aprueba y los que reprueba. Sin esos predicados, la evaluación moral pierde su fuerza expresiva y su capacidad de orientar la conducta. El problema está en el alcance que se les atribuye cuando se los predica del ser del agente y no del acto.

«Lo que Pedro hizo fue malo» opera en la escala evaluativa. Dice que el acto no se ajusta a los criterios morales que se aplican — que produjo daño que la moral no puede aprobar, que la orientación de la voluntad de Pedro en ese momento fue hacia algo que la moral condena. Esa predicación tiene la jurisdicción de la escala moral en que opera.

«Pedro es malo» opera de manera diferente según lo que se quiera decir con ello. Si significa «la trayectoria de Pedro muestra un patrón de actos que la moral condena», la predicación es disposicional y tiene la jurisdicción de la predicación disposicional — es probabilística, revisable, referida a la trayectoria observable. Si significa «Pedro es, en su ser, el tipo de ser que produce actos que la moral condena», la predicación pretende operar en el nivel del ser *qua ser* — y ese nivel no está disponible para ninguna predicación localizada.

La confusión entre esos dos usos de «Pedro es malo» es la fuente de la mayoría de los errores que el libro examina. El uso disposicional es legítimo y útil. El uso ontológico es una pretensión sin respaldo epistémico. Y la confusión entre los dos hace que el uso disposicional adquiera la fuerza y la

irrevocabilidad del uso ontológico — que «Pedro tiene la disposición de actuar de manera que la moral condena» se lea como «Pedro es, en su ser, de ese tipo», con todas las consecuencias que esa lectura produce.

VII. Crítica severa sin esencialización

La esencialización es la operación que convierte una predicación localizada en una predicación del ser *qua ser* — que toma el patrón de la trayectoria o el acto extremo y lo convierte en la esencia del ser del agente. «Pedro es, en el fondo, un violento» — donde «en el fondo» pretende referirse al nivel de la cosa-en-sí, al nivel que el Capítulo VIII declaró inaccesible.

La crítica severa sin esencialización es posible y es filosóficamente más exigente que la crítica que esencializa. Es más exigente porque tiene que hacer el trabajo de declarar la escala, los criterios, la evidencia y la jurisdicción — en lugar de permitirse el atajo de la sentencia sobre el ser que lo justifica todo sin necesidad de ese trabajo.

La crítica severa sin esencialización puede decir: «Pedro cometió estos actos específicos, con estas consecuencias específicas, en estas circunstancias específicas, orientando deliberadamente su voluntad hacia el daño de personas específicas. Eso es suficientemente grave para producir las consecuencias que el sistema establece». No necesita añadir «y además Pedro es, en su ser, el tipo de ser que hace esto» — porque esa adición no añade nada a la imputabilidad y sí produce una pretensión que no puede sostenerse.

Lo que la crítica severa sin esencialización evita no es la severidad. Es la pretensión de un conocimiento que no tiene. Y esa pretensión, cuando falla — cuando la sentencia sobre el ser del agente resulta equivocada —, no puede revisarse con la misma facilidad que puede revisarse una evaluación localizada. La sentencia sobre el ser pretende ser permanente, irreversible, definitiva sobre lo que el agente es. Eso produce un tipo de error que no tiene el mismo mecanismo de corrección que el error de una predicación localizada.

VIII. Arendt

Hannah Arendt fue a Jerusalén en 1961 para cubrir el juicio de Adolf Eichmann para la revista *The New Yorker*. Lo que esperaba encontrar era el monstruo — el demonio, el ser cuya maldad excepcional explicara los crímenes excepcionales. Lo que encontró fue otra cosa.

Eichmann era un hombre mediocre. No inteligente, no profundo, no poseído por una ideología maligna de la que fuera consciente. Era un burócrata que había ascendido en la jerarquía del Tercer Reich haciendo su trabajo con eficiencia — organizando el transporte de judíos hacia los campos de exterminio con la misma mentalidad con la que habría organizado cualquier otra logística. Lo que Arendt observó en él no fue la banalidad de una persona inofensiva, sino la banalidad de alguien que había cometido crímenes masivos sin pensar — sin el pensamiento que habría puesto en contacto sus actos con las consecuencias reales que producían en personas reales.¹

La formulación «la banalidad del mal» fue mal entendida casi inmediatamente. Se la leyó como exculpación — como si Arendt estuviera diciendo que Eichmann no era responsable porque sus crímenes eran banales. Es exactamente lo contrario. La banalidad del mal dice que los crímenes más extremos no requieren un ser excepcional para cometerlos — que la ausencia de pensamiento, la incapacidad de ponerse en el lugar de las víctimas, la reducción del otro a un problema logístico, son suficientes para producir el horror a escala industrial.²

Lo que Arendt mostró con esa observación es filosóficamente decisivo para el argumento de este libro. Si los crímenes de Eichmann no requirieron un monstruo para cometerse — si los produjo un hombre mediocre con pensamiento superficial y voluntad de carrera —, entonces la categoría «monstruo» no describe al agente que los cometió. Describe el horror de lo que ocurrió, no la naturaleza del ser que lo produjo.

lleva esa observación un paso más lejos que Arendt. Arendt mostró que el criminal extremo puede seguir siendo humano — que

la humanidad no se pierde con el crimen, por extremo que sea. El argumento de este libro añade: no solo el criminal extremo sigue siendo humano. El crimen extremo fue un acto profundamente humano. No humanitario. No bueno. No frecuente. Sino humano en el único sentido que importa para la imputabilidad: producido por un humano, con la primera mediación de un humano, desde la trayectoria de un humano.

IX. El criminal sigue siendo humano

La afirmación de que el criminal extremo sigue siendo humano produce dos tipos de resistencia que conviene distinguir.

La primera resistencia es emocional y comprensible: parece que afirmar la humanidad del criminal es ofender a las víctimas, relativizar el horror, o negarle al crimen la gravedad que tiene. Esa resistencia confunde el reconocimiento ontológico con la exculpación moral. Decir que el criminal sigue siendo humano no dice que lo que hizo sea aceptable, ni que la víctima deba perdonarlo, ni que la sanción deba reducirse, ni que el dolor producido sea menos real. Dice que la operación de declararlo no-humano no añade rigor a la imputación — lo debilita.

La segunda resistencia es filosófica: ¿no hay actos tan extremos que transforman al agente en un tipo de ser diferente del que era antes de cometerlos? ¿No hay un umbral de horror más allá del cual el ser del agente queda irrevocablemente alterado?

El sum responde: el acto altera la trayectoria del agente — eso lo establece el capítulo anterior. El crimen extremo es un colapso que el agente integrará a su función, que modificará su disposición, que formará parte permanente de lo que ese ser es. Pero ese cambio de trayectoria no es un cambio de modo de ser — no convierte al humano en un ser de otro tipo. Convierte a ese humano en el humano que cometió ese crimen y lo integró a su trayectoria. Eso es enormemente grave. No es una mutación ontológica.

Primo Levi, que sobrevivió a Auschwitz y pasó el resto de su vida examinando lo que había visto, describió la «zona gris» — el espacio entre

víctimas y verdugos donde el horror producía seres que no podían describirse en los términos simples del bien y el mal.³ Los *Sonderkommando* que ayudaban a los nazis a gestionar las cámaras de gas para sobrevivir unos meses más. Los kapos que ejercían violencia sobre otros prisioneros para mantener un privilegio mínimo dentro del sistema. Levi se negó a juzgarlos — no porque no fueran responsables, sino porque su situación era tan extrema que cualquier juicio formulado desde afuera tenía que reconocer primero que no habría podido formularse desde adentro.

La zona gris de Levi es el caso que muestra con más claridad que «humano» y «monstruo» no son categorías que se excluyen. Los seres de la zona gris eran humanos — con todas las determinaciones que el sum atribuye al ser humano. Y estaban haciendo cosas que la moral condena. Esas dos afirmaciones son compatibles. Su compatibilidad es exactamente lo que el libro ha construido durante nueve capítulos para hacer visible.

X. Radicalización: el acto profundamente humano

El paso que Arendt dio — el criminal extremo sigue siendo humano — requiere un paso adicional que la misma lógica impone y que el libro no puede evitar.

Si el criminal extremo sigue siendo humano, entonces el crimen extremo fue un acto humano. No humanitario — la distinción entre «humano» y «humanitario» es exactamente la que el mapa doctrinal estableció como la lectura errónea que el libro tiene que evitar. No frecuente — la estadística de la crueldad no determina si la crueldad es humana. No representativo de ninguna humanidad abstracta — esa entidad no existe como objeto separado.

Sino humano en el sentido que la fórmula fija:

$$\text{Humano}(x) \wedge \text{Realizó}(x, A)_q \rightarrow \text{ActoHumano}(A)$$

Lo que un humano produce es un acto humano. Eso no es una bendición sobre A. Es la preservación del dominio dentro del cual A puede ser juzgado,

imputado, respondido. Y es la consecuencia filosóficamente más incómoda del argumento — la que la mayoría de los lectores rechazará, al menos inicialmente, porque suena a relativización de lo que no puede relativizarse.

La respuesta al rechazo: lo que no puede relativizarse es la evaluación del acto — su atrocidad, su daño, su incompatibilidad con cualquier sistema moral que tome en serio el sufrimiento humano. Eso sí puede decirse con toda la fuerza que el lenguaje permite. Lo que el argumento relativiza — o más precisamente, lo que el argumento reubica — es la procedencia del acto: no puede declararse inhumano sin destruir el dominio dentro del cual la imputabilidad opera.

La humanidad no se salva de sus peores actos declarándolos inhumanos. Se enfrenta a ellos reconociéndolos como propios. Esa es la consecuencia dura — y filosóficamente honesta — de la tesis de la univocidad del acto humano.

XI. «Monstruo» como metáfora

«Monstruo» tiene una historia filosófica, literaria y moral que precede en mucho a los problemas que este libro examina. En la Antigüedad, el monstruo era el ser que exhibía una naturaleza que contrariaba las expectativas del orden natural — el ser de dos cabezas, el ser mitad humano mitad animal, el prodigio que anunciaba una ruptura en el orden del mundo. El monstruo era un signo — portento de algo más grande que él mismo.⁴

En el uso moral contemporáneo, «monstruo» funciona de maneras muy diferentes. Puede funcionar como intensificación retórica: «lo que hizo fue monstruoso» — donde «monstruoso» amplifica la evaluación del acto sin pretender decir algo sobre el modo de ser del agente. En ese uso, «monstruoso» opera como un adverbio intensificador que expresa el grado extremo de la reprobación moral. La afirmación es «Monstruoso(A)» — el acto A tiene propiedades que la moral evalúa como extremadamente condenables. Nada en ese uso implica que el agente sea un monstruo.

Puede funcionar como metáfora literaria: en la ficción, el monstruo nombra al ser que excede los límites de lo reconocible, que desafía las categorías ordinarias, que produce un horror que va más allá de la evaluación moral ordinaria. Frankenstein, Drácula, el monstruo de Frankenstein — todos ellos son figuras que la literatura usa para explorar los límites de lo humano, que no son figuras históricas y que no pueden ser juzgadas por los mismos criterios que se aplican a los agentes históricos.

Puede funcionar como calificación dentro del dominio humano: «Pedro es un monstruo» — donde el hablante está usando «monstruo» como calificativo severo de Pedro dentro del dominio de los seres humanos, sin pretender que Pedro haya abandonado ese dominio. En ese uso, la estructura es Monstruoso(Pedro) $\wedge$ Humano(Pedro) — y mientras esa conjunción sea coherente, la predicación opera dentro de sus propios límites.

Ninguno de esos usos es el problema. El problema aparece cuando «monstruo» empieza a hacer un trabajo diferente.

XII. «Monstruo» como operador

«Monstruo» se convierte en operador de exilio ontológico cuando su función en el discurso produce la exclusión del agente del dominio humano — cuando la estructura cambia de Monstruoso(Pedro) $\wedge$ Humano(Pedro) a Monstruo(Pedro)_q $\neg$ Humano(Pedro).

Esa transformación puede ser explícita: «Pedro ya no merece ser llamado humano». Esa es la forma más visible del operador de exilio, y también la más fácil de auditar: la implicación está declarada, puede preguntarse por el puente que la autoriza.

Más frecuentemente, la transformación es implícita y se produce por el uso sostenido del predicado en un contexto que hace que la exclusión sea la consecuencia pragmática de la predicación, aunque no se la declare formalmente. «Es un monstruo» repetido suficientes veces en el contexto de una discusión sobre qué consecuencias deben seguirse del crimen de Pedro produce la expectativa de que las consecuencias aplicables son las que

corresponden a un ser que ya no pertenece al régimen que se aplica a los humanos — sin que nadie haya declarado explícitamente que Pedro ha dejado de ser humano.

Esa producción implícita del exilio es la más difícil de auditar porque no tiene la forma de un argumento con premisas y conclusión. Tiene la forma de una atmósfera retórica — un conjunto de predicaciones que acumulan el peso de la exclusión sin que ninguna de ellas pueda ser señalada como la que cruzó el límite. Y es exactamente por eso que el argumento de este libro necesita las herramientas que construyó en los capítulos anteriores: para hacer visible la estructura de la operación incluso cuando esa estructura no es explícita.

La auditoría que el libro propone para «monstruo» es la misma que para cualquier predicado de alta carga evaluativa:

¿La afirmación que contiene «monstruo» sigue siendo coherente si se añade «y sin embargo humano»? Si la respuesta es sí, el predicado opera dentro del dominio humano. Si la respuesta es no — si «es un monstruo y sin embargo humano» suena a contradicción en el contexto en que se usa —, el predicado está funcionando como operador de exilio.

XIII. Exilio ontológico

El exilio ontológico es la operación que el capítulo IV describió como embargo de dignidad — pero ahora, habiendo recorrido los capítulos sobre predicación, conocimiento y acto, puede describirse con más precisión.

El exilio ontológico ocurre cuando una predicación — por verdadera que sea en su propia escala — pretende producir la exclusión del agente del dominio ontológico relevante: el dominio dentro del cual el agente tenía un modo de ser que hacía inteligibles ciertas imputaciones, ciertas normas, ciertas relaciones. El exilio pretende que ese agente ya no pertenece a ese dominio — que ha dejado de ser el tipo de ser al que le corresponde ese régimen.

El exilio ontológico no produce el efecto que pretende. El agente sigue siendo. El ser que pretendía expulsar del dominio humano sigue teniendo las determinaciones que lo hacen humano — sigue teniendo trayectoria, sigue produciendo actos, sigue siendo la condición necesaria de lo que hace. El exilio no cambia eso. Lo que cambia es el discurso sobre el agente — y ese cambio discursivo puede tener consecuencias devastadoras sobre cómo el agente es tratado, sin que el ser del agente haya cambiado en absoluto.

El juicio de Nuremberg enfrentó exactamente este problema. Los crímenes que se juzgaban eran de una magnitud que el derecho penal existente no había anticipado — crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra, conspiración para cometer actos que ningún sistema previo había tipificado con esa escala. La tentación de declarar a los acusados fuera del dominio humano — de tratarlos como seres de un tipo diferente — era enorme, y en parte explicaría la retórica que rodeó al juicio en algunos círculos.⁵

Los jueces de Nuremberg, con la notable excepción de algunos momentos retóricos, eligieron el camino contrario: juzgar a los acusados dentro del derecho — aplicarles un régimen jurídico que los trataba como seres humanos con responsabilidad penal, capaces de haber elegido de otro modo, imputables por sus actos específicos. Esa elección no fue indulgencia — produjo condenas y ejecuciones. Fue la única manera de producir una imputación que no se autodestruyera: declarar a los acusados fuera del dominio humano habría retirado el suelo sobre el cual la imputación estaba fundada.

XIV. El problema no es que la palabra ofenda

Cuando el argumento llega hasta aquí, hay una objeción que reaparece con frecuencia y que hay que responder directamente para que el capítulo no sea malentendido.

La objeción dice: «todo esto suena a que el problema con llamar monstruo al criminal extremo es que la palabra ofende al criminal». Esa lectura tiene que deshacerse, porque si ese fuera el argumento del libro, el libro estaría equivocado.

El problema con «monstruo» como operador de exilio ontológico no es que ofenda al criminal. El criminal puede estar perfectamente indiferente a la categorización — puede incluso abrazarla. El problema no es emocional ni es de cortesía. Es filosófico, y tiene dos dimensiones.

La primera dimensión es epistémica: la operación pretende saber algo que no puede saberse. Pretende que se ha accedido al ser *qua ser* del criminal y que ese ser *qua ser* es de un tipo diferente del humano ordinario. Ese acceso no está disponible para ningún observador que también sea, como el Capítulo VIII estableció. La operación es epistémicamente deshonesta — pretende un conocimiento que no tiene.

La segunda dimensión es pragmática y tiene consecuencias institucionales: cuando el criminal es declarado fuera del dominio humano, el régimen de imputabilidad que se le aplicaba — el que se construyó para los seres humanos que pueden orientar su voluntad, que pueden responder por sus actos, que participan del sistema normativo — pierde su fundamento. Si el criminal ya no es humano, ¿con qué autorización el sistema penal, que fue construido para los humanos, lo procesa? Si el criminal ya no es el tipo de ser al que el sistema se dirige, ¿qué conserva el sistema su jurisdicción sobre él?

El problema no es que la palabra ofenda. El problema es que la operación destruye su propio fundamento.

XV. ¿Qué puente permite expulsar al agente del dominio humano?

La pregunta que el argumento impone no es retórica. Es una pregunta filosófica genuina que merece una respuesta genuina: ¿hay algún puente que podría autorizar legítimamente la exclusión del agente del dominio humano?

Para responderla, hay que recordar lo que el Capítulo V estableció sobre el dominio. El dominio de un predicado es el conjunto de seres a los que ese predicado puede aplicarse con sentido. El dominio de «humano» es el conjunto de seres que satisfacen las condiciones que hacen de ellos humanos — no el conjunto de seres que actúan de manera que la moral aprueba, sino

el conjunto de seres que tienen el modo de ser humano: con conciencia, con capacidad de actuar por razones, con primera mediación, con trayectoria histórico-biográfica.

Para que un agente sea excluido legítimamente del dominio humano, tendría que haber dejado de satisfacer las condiciones que hacen de él un ser humano. No las condiciones morales — la moralidad de los actos no determina el dominio. Las condiciones ontológicas: tendría que haber dejado de tener el modo de ser humano.

¿Puede un crimen, por extremo que sea, producir ese cambio de modo de ser? La respuesta del sum es no. Los crímenes de Eichmann no modificaron su modo de ser — siguió siendo un ser con conciencia, con capacidad de actuar por razones, con primera mediación. Los crímenes de los perpetradores del genocidio, de la tortura sistemática, de la crueldad extrema no modificaron su modo de ser humano — modificaron su trayectoria de maneras enormemente graves, integraron a su función actos que la moral condena de manera absoluta, produjeron un patrón disposicional que la sociedad tiene razones para tomar muy en serio. Pero no cambiaron su modo de ser.

El puente que permitiría la expulsión legítima del dominio humano no existe. Lo que sí existe — y es todo lo que se necesita — es la imputabilidad. El agente humano que cometió actos atroces puede ser sancionado, intervenido, confinado, sometido a consecuencias proporcionales a lo que hizo. Ninguna de esas consecuencias requiere que haya dejado de ser humano. Todas ellas son más sólidas — tienen un fundamento más honesto — si se producen dentro del dominio que él todavía ocupa.

XVI. Embargo de dignidad

El capítulo puede cerrarse ahora con la convergencia que el índice anuncia: dignidad, predicación, conocimiento y acto confluyen en el problema del juicio de la persona.

La dignidad que los Capítulos III y IV establecieron dice: lo que es es digno de ser lo que es. Aquello que es no puede ser deficitario respecto de ser lo que

es sin que la noción de deficiencia pierda su objeto. La dignidad no protege al agente de la crítica — protege al agente de la confusión entre predicación y alteración ontológica.

La predicación que los Capítulos V y VI construyeron dice: toda predicación tiene escala, dominio y jurisdicción. El tránsito entre escalas requiere un puente que debe declararse. Sin puente, la conclusión no se sigue.

El conocimiento que los Capítulos VII y VIII establecieron dice: conocemos siendo. El límite kantiano del conocimiento impide predicar del ser *qua ser* del agente sin los instrumentos que operarían a ese nivel. Esos instrumentos no están disponibles para ningún observador que también sea.

El acto que el Capítulo IX analizó dice: el acto soy yo, pero yo no soy el acto. La crítica del acto puede alcanzar genuinamente al sujeto sin agotarlo. La suma de los actos tampoco lo agota.

El embargo de dignidad — la operación que trata al agente como si su dignidad pudiera retirarse — no produce el efecto que pretende. El ser que pretendía expulsar sigue siendo. Lo que el embargo produce no es un cambio ontológico en el agente: es un cambio en el discurso sobre el agente que tiene consecuencias reales sobre cómo es tratado. Y esas consecuencias no están autorizadas por los actos del agente — están autorizadas, o no, por el sistema normativo que las produce, dentro de los límites de ese sistema.

El embargo de dignidad es, en última instancia, la operación que pretende producir a través del discurso lo que ningún acto puede producir ontológicamente: el descolapso del ser. Y el descolapso no ocurre. El ser sigue siendo. Lo que el próximo capítulo examina es qué puede hacerse con ese ser que sigue siendo — qué significa la responsabilidad cuando la sentencia ontológica ya no es el instrumento que la funda.

¹ Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén: Un informe sobre la banalidad del mal* (1963). El relato del juicio de Adolf Eichmann en Jerusalén y la formulación de «la banalidad del mal» — no como descripción de crímenes banales sino como descripción de un modo de participar en

crímenes extraordinarios sin el pensamiento que pondría en contacto los actos con sus consecuencias reales. Para la controversia que la formulación generó, véase Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World* (1982), cap. 10.

² La distinción entre la banalidad del agente y la gravedad del crimen es central para entender a Arendt. Ella no dice que Eichmann no fuera responsable — dice que la responsabilidad no requiere la profundidad maligna que la imagen del monstruo presupone. Para la lectura más cuidadosa del argumento de Arendt, véase Benhabib, Seyla, «Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought», *Political Theory* 16 (1988): 29-51.

³ Levi, Primo, *Los hundidos y los salvados* (1986), cap. II: «La zona gris». La descripción de los *Sonderkommando* — los prisioneros que asistían a los nazis en la gestión de las cámaras de gas — y la negativa de Levi a juzgarlos desde afuera: «no me siento capaz de juzgar, y me abstengo de juzgar». La zona gris como el espacio donde las categorías morales ordinarias se vuelven insuficientes sin dejar de ser necesarias.

⁴ Para la historia del monstruo como figura cultural y filosófica, véase Daston, Lorraine, y Park, Katharine, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750* (1998), especialmente caps. 5-6. El monstruo como portento (augurio de desastre), como error de la naturaleza (fracaso de la forma), como maravilla (signo de la plenitud del poder divino). La secularización del concepto y su migración hacia el lenguaje moral moderno.

⁵ Para el juicio de Nuremberg como problema filosófico y jurídico, véase Jaspers, Karl, *El problema de la culpa* (1946) — escrito en 1945, antes de que el juicio terminara. La distinción de Jaspers entre culpa criminal (determinable jurídicamente), culpa política (colectiva, por participación en el sistema), culpa moral (individual, por no haber resistido) y culpa metafísica (por no haber hecho todo lo posible para impedir el crimen). También Shklar, Judith, *Legalism: Law, Morals, and Political Trials* (1964), especialmente cap. 5.

Capítulo II

La ley no manda al tornado

Causalidad, norma y jurisdicción

«El derecho no es más que una técnica de organización social.» — Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho*

«Donde no hay posibilidad de obedecer, no hay obligación de obedecer.» — H.L.A. Hart, *El concepto de derecho*

I. Causar no es ser responsable

El capítulo anterior cerró con una pregunta: ¿qué significa la responsabilidad cuando la sentencia ontológica ya no es el instrumento que la funda? La respuesta empieza por deshacer una confusión que el lenguaje ordinario instala sin que nadie lo advierta: la confusión entre causar y ser responsable.

Causar es una relación entre eventos: el evento A produce el evento B, en el sentido de que sin A el B específico no habría ocurrido de esa manera en ese momento. La causalidad es la estructura que conecta antecedente y consecuente en la cadena que el mundo exhibe al desplegarse. No requiere intención. No requiere conciencia. No requiere que el causante sea un ser que pueda comprender normas, orientar su voluntad o responder por lo que produce.

El volcán que destruye la ciudad causa la destrucción. El virus que mata al huésped causa la muerte. El acantilado que erosionó el mar causa el derrumbe. La crisis financiera que diseñó un banco causa la ruina de los depositantes. En todos esos casos hay causalidad real — una cadena que conecta antecedente y consecuente de maneras reconstruibles, verificables,

relevantes para entender lo que ocurrió. Y en ninguno de esos casos la causalidad es suficiente por sí sola para producir responsabilidad en el sentido normativo.

Ser responsable es algo diferente. La responsabilidad en sentido normativo — la que produce obligaciones de reparar, justifica sanciones, funda imputaciones jurídicas o morales — requiere condiciones adicionales que la causalidad sola no satisface. Requiere que el causante sea el tipo de ser al que el sistema normativo puede dirigirse; que haya habido, en algún momento de la cadena, una orientación de la voluntad que el sistema puede tomar como objeto; que la conexión entre el acto y el resultado sea de un tipo que haga razonable atribuir el resultado al causante y no solo a la cadena de la que el causante fue parte.

La distinción importa porque la confusión entre causar y ser responsable produce dos errores simétricos. El primero: extender la responsabilidad hasta todo lo que causa sin discriminar entre los tipos de causalidad — producir imputaciones que ignoran las condiciones adicionales que la responsabilidad requiere. El segundo: negar la responsabilidad cuando la causalidad es compleja, mediada, distribuida en una cadena larga — como si la dificultad de reconstruir la cadena equivaliera a la inexistencia de responsabilidad.

El argumento de este capítulo deshace esa confusión construyendo con precisión los tres registros que la confusión mezcla: causalidad, imputabilidad y jurisdicción normativa.

II. Responsabilidad no es culpabilidad ontológica

El Capítulo X estableció que la sentencia ontológica — la predicación del ser *qua ser* del agente como «malo», «monstruoso» o excluido del dominio humano — no es el instrumento que la responsabilidad necesita. Este capítulo añade la otra cara: eliminar la sentencia ontológica no elimina la responsabilidad.

La culpabilidad ontológica es la pretensión de que el agente es, en su ser, el tipo de ser que produce lo que produjo — que la imputación de sus actos

revela algo sobre el ser *qua ser* del agente que excede la descripción de lo que hizo. Esa pretensión es la que el libro ha desmontado durante diez capítulos. No porque la imputación sea incorrecta, sino porque la pretensión adicional sobre el ser *qua ser* no tiene respaldo epistémico y destruye el fundamento de la imputación que pretende reforzar.

La responsabilidad sin culpabilidad ontológica es más robusta — no más indulgente. Es más robusta porque opera sobre lo que puede describirse con precisión: los actos que el agente produjo, las consecuencias que esos actos tuvieron, la condición causal que el agente satisface, la posición del agente dentro del sistema normativo que establece las consecuencias. Esas descripciones pueden ser devastadoramente severas sin pretender decir algo sobre el ser *qua ser* del agente.

No hay concesión aquí. El libro no dice que los criminales merezcan consideración especial. Dice que la imputación que no necesita la sentencia ontológica para ser severa es una imputación más honesta — y que la imputación más honesta es también la más difícil de refutar, porque no tiene la fisura que produce la pretensión epistemológica sin respaldo.

III. Ley constitutiva

La primera distinción que el capítulo necesita es la que el Capítulo VI anticipó entre ley constitutiva y norma prescriptiva, pero que ahora requiere desarrollo completo porque funda todo lo que sigue.

Una ley constitutiva describe las condiciones bajo las cuales algo puede seguir siendo predicado como aquello que es. No ordena, no prohíbe, no sanciona. Describe la estructura del fenómeno. El «incumplimiento» de una ley constitutiva no produce reproche: produce la pérdida del objeto que la ley describe, o el cambio del fenómeno a otro estado.

La ley constitutiva del agua es que H₂O en estado líquido bajo cierto rango de presión y temperatura es agua. Si la temperatura baja del umbral, el agua no «incumple» la ley del agua — se convierte en hielo. No hay sanción porque no hay destinatario que pueda recibir una sanción. Hay

transformación: el fenómeno cambia a otro estado según las condiciones que la ley constitutiva describe.

El sum es una ley constitutiva: describe las condiciones bajo las cuales algo puede seguir siendo predicado como ser en tanto está. La dignidad es una ley constitutiva: describe lo que comparece con el ser cuando el ser es. La frontera parmenídea es una ley constitutiva: describe la condición bajo la cual la predicación tiene objeto. Ninguna de esas leyes puede violarse — no porque haya una sanción que prevenga la violación, sino porque violarlas equivale a disolver el fenómeno que describen. El ser que «viola» la dignidad no pierde su dignidad: pierde la descripción, que ya no tiene el objeto que pretendía tener.

Hart distinguió entre las reglas que establecen obligaciones (reglas primarias) y las reglas que confieren poderes para crear, modificar o extinguir las reglas primarias (reglas secundarias).¹ La distinción hartiana opera dentro del dominio normativo — dentro del sistema de reglas que el derecho instituye. Lo que la distinción entre ley constitutiva y norma prescriptiva añade es un nivel más anterior: antes de que haya reglas primarias o secundarias, hay condiciones constitutivas que determinan si un fenómeno puede ser el tipo de cosa que las reglas toman como objeto. El ser humano con primera mediación satisface esas condiciones constitutivas y puede ser destinatario de normas. El tornado no las satisface.

IV. Norma prescriptiva

Una norma prescriptiva es una regla que ordena, prohíbe, permite o sanciona la conducta de los seres que pueden ser sus destinatarios. Es exógena al ser al que se aplica: no describe la estructura del ser sino que le impone una orientación que el ser no tiene por sí mismo. Puede cumplirse o incumplirse. Puede sancionarse cuando se incumple. Puede modificarse, derogarse, revocarse.

Kelsen formalizó la norma prescriptiva como un juicio de deber-ser: la norma no dice que algo es sino que algo debe ser.² La norma penal no dice que el homicidio ocurre — describe el homicidio y establece que debe

seguirse cierta consecuencia (sanción) cuando ocurre. Esa consecuencia no es el resultado causal del homicidio: es la consecuencia que el sistema normativo instituye, que existía antes del homicidio específico en cuestión y que se aplica al homicidio específico mediante un proceso de subsunción.

La norma prescriptiva puede coincidir con lo que los agentes hacen o dejan de hacer — puede ser satisfecha o insatisfecha, cumplida o incumplida — porque hay agentes que pueden comprenderla y ajustar su conducta a ella. Un ser que no puede comprender una norma tampoco puede cumplirla ni incumplirla en el sentido que la norma requiere. Puede satisfacer o no satisfacer los predicados que la norma describe — puede causar el daño que la norma tipifica — sin ser el destinatario de la norma en el sentido que la imputabilidad requiere.

Von Wright distinguió entre normas técnicas y normas prescriptivas.³ Las normas técnicas dicen cómo obtener un resultado: «si quieres X, haz Y». Las normas prescriptivas dicen qué debe hacerse: «debes Y» o «no debes Z». Las normas técnicas no tienen destinatarios en el sentido normativo — son instrucciones que pueden seguirse o ignorarse con arreglo a los propios fines. Las normas prescriptivas sí tienen destinatarios: son las que el sistema normativo dirige a seres que pueden comprender el mandato y ajustar su conducta a él.

La distinción importa para el argumento porque el tornado no es destinatario de ninguna norma prescriptiva. No porque las normas no lo alcancen causalmente — el tornado sí puede ser causalmente afectado por barreras, canales, sistemas de alerta. Sino porque el tornado no puede comprender un mandato ni ajustar su conducta a él en el sentido que la norma prescriptiva requiere.

V. El ser no produce por sí solo la norma

La confusión más persistente en el pensamiento sobre la responsabilidad es la que Hume señaló en el dominio moral y que el Capítulo VI formuló como el problema del puente oculto: el salto del is al ought sin mediación declarada. En el dominio de la responsabilidad, ese salto tiene una versión

específica: la idea de que el ser del agente — lo que el agente es — produce por sí solo las normas que le son aplicables.

La versión más cruda: «porque Pedro es un ser humano racional, le corresponden derechos y obligaciones». La versión más sofisticada: «porque Pedro tiene la capacidad de actuar por razones, el sistema normativo puede dirigirse a él como destinatario». En ambos casos, hay un tránsito del ser a la norma que parece producirse directamente.

El sum acepta que hay una relación entre el tipo de ser que Pedro es y las normas que pueden aplicársele — no cualquier norma puede dirigirse a cualquier ser. Pero la relación no es directa ni necesaria. Requiere un puente.

El puente es el sistema normativo — el conjunto de reglas, instituciones y procedimientos que una comunidad ha instituido para regular las relaciones entre los seres que participan en ella. Ese sistema normativo no se sigue necesariamente del ser del agente: se instituye a través de actos humanos, con justificaciones que pueden declararse y discutirse. Y la justificación de por qué el sistema se dirige a Pedro y no al tornado no está en la ontología del ser — está en las condiciones que el sistema normativo declara como condiciones de pertenencia al dominio de sus destinatarios.

Hume tiene razón en que el ser no produce por sí solo la norma. El sistema normativo necesita ser instituido, y esa institución requiere el puente que el Capítulo VI describió. Lo que el sum añade a Hume es la descripción de qué tipo de seres pueden ser destinatarios de ese puente — qué condiciones constitutivas tiene que satisfacer un ser para que el sistema normativo pueda dirigirse a él como destinatario. Esas condiciones no son morales: son constitutivas del modo de ser que hace al ser un agente en el sentido relevante para la imputabilidad.

VI. Hume reaparece

El Capítulo II introdujo a Hume como la presión sobre el sum: si no hay sustancia permanente detrás del flujo de percepciones, ¿en qué sentido hay un sujeto que pueda ser responsable? El Capítulo VI usó a Hume para

establecer que el *is* no produce el *ought* sin puente declarado. El Capítulo VII lo ubicó en el mapa del conocimiento situado: lo que Hume encontró son rastros del *yo*, no el fracaso del *yo*.

Aquí Hume reaparece en su función más específica para el argumento de la responsabilidad: la crítica a la causalidad como conexión necesaria.

Hume observó que nunca observamos la conexión necesaria entre causa y efecto — solo observamos la conjunción constante de ciertos tipos de eventos.⁴ De esa conjunción constante, la mente produce por hábito la expectativa de que la conexión se mantendrá. Pero la conexión necesaria — la fuerza o poder que une causa y efecto de manera que el efecto no pueda dejar de seguirse — no es nunca directamente observable.

La consecuencia que Hume extrajo para la responsabilidad moral: si no hay conexión necesaria entre el acto de Pedro y sus consecuencias, sino solo conjunción constante, entonces la imputación de esas consecuencias a Pedro no está fundada en una necesidad observada sino en un hábito de inferencia que el sistema normativo institucionaliza.

Caos (cap. VII) respondió a Hume con la condición *sine qua non*: no se necesita demostrar la conexión necesaria universal para fundar la responsabilidad. Se necesita demostrar que Pedro fue la condición sin la cual el daño específico no se habría producido de esa manera en ese momento. Esa demostración no requiere acceso a la «conexión necesaria» que Hume buscó en vano — requiere la reconstrucción contrafáctica de la cadena causal específica.

Pero la crítica de Hume tiene una consecuencia adicional que el argumento de este capítulo necesita: si la causalidad no produce por sí sola la responsabilidad, entonces la responsabilidad requiere un sistema normativo que institucionalice el tránsito de la causalidad a la imputación. Y ese sistema normativo es exactamente lo que este capítulo examina.

VII. El tornado

El tornado es el caso paradigmático del agente causal sin responsabilidad normativa. Su utilidad filosófica no está en su obviedad — nadie sostiene seriamente que los tornados deban ser juzgados — sino en la estructura que hace visible exactamente por qué el tornado no puede ser destinatario de normas. Esa estructura, una vez identificada, permite auditar los casos menos obvios con la misma precisión.

El tornado es un ser determinado. Tiene trayectoria, tiene causas, tiene efectos, puede ser modelado, puede ser clasificado. Comparece ante el conocimiento con toda la riqueza que el Capítulo VII describió: puede observarse, medirse, predecirse dentro de ciertos rangos de incertidumbre. La meteorología ha construido sistemas de conocimiento sobre el tornado que son genuinamente informativos y que tienen consecuencias prácticas importantes.

El tornado no tiene primera mediación. No hay, en su operación, un espacio entre el estímulo y la respuesta donde una voluntad se oriente hacia ciertos efectos en lugar de otros. El tornado no delibera. No puede comprometerse con una norma ni orientar su conducta en función de lo que la norma establece. No puede comprender el mandato «no destruyas casas» ni ajustar su trayectoria para satisfacerlo.

VIII. El tornado causa

El tornado causa daño. Eso es una afirmación causal verdadera: sin el tornado, las casas que destruyó seguirían en pie, las personas que mató seguirían vivas, los campos que arrasó seguirían produciendo. El tornado fue la condición sine qua non de esos daños específicos.

La causalidad del tornado es real, verificable, reconstruible. La cadena que conecta al tornado con sus efectos puede describirse con precisión: la presión diferencial que produce la rotación, el camino que siguió el sistema, los objetos que interactuó, las consecuencias que cada interacción produjo. Nada

de esa descripción es incierto en principio — puede ser más o menos preciso según los instrumentos disponibles, pero no hay nada en la estructura del fenómeno que haga la cadena no-reconstruible.

La causalidad del tornado es también análoga, en su estructura formal, a la causalidad de los actos humanos que el sistema normativo toma como objeto de imputación. El tornado fue condición *sine qua non* de los daños que produjo, exactamente como Pedro fue condición *sine qua non* del daño que produjo. La estructura causal es la misma.

Lo que no es lo mismo es lo que acompaña a esa causalidad.

IX. El tornado daña

El tornado daña. Eso también es verdadero: las consecuencias que el tornado produce en las personas y las cosas que encuentra en su camino son perjudiciales — producen pérdidas, sufrimiento, destrucción. El daño del tornado es real, tiene consecuencias que pueden medirse, puede ser objeto de reparación y de prevención.

Pero el daño del tornado no es el mismo tipo de cosa que el daño que Pedro produce. No porque sea más o menos grave — el daño del tornado puede ser enormemente más grave que el de cualquier acto humano individual. Sino porque el daño del tornado y el daño de Pedro tienen estructuras diferentes en lo que respecta a la imputabilidad.

El daño de Pedro emerge de una primera mediación: Pedro orientó su voluntad hacia producir ese daño, o al menos hacia realizar el acto que produjo ese daño como consecuencia. En el daño de Pedro hay una intención que puede reconstruirse, una decisión que puede evaluarse, una orientación de la voluntad que hace al daño de Pedro el tipo de daño que el sistema normativo toma como objeto de imputación.

El daño del tornado no emerge de ninguna primera mediación. El tornado no orientó su voluntad hacia destruir las casas — el tornado no tiene voluntad que orientar. El daño del tornado es el resultado de la intersección entre la estructura del tornado y la estructura del mundo que ese tornado

encontró en su camino. No hay nada en esa intersección que el sistema normativo pueda tomar como objeto de imputación en el mismo sentido en que toma el daño de Pedro.

Eso no significa que el daño del tornado sea irrelevante para el sistema normativo. Significa que la relevancia es diferente: el sistema normativo puede regular cómo los humanos se preparan para el tornado, cómo se construye en zonas de riesgo, cómo se responde cuando el tornado ha ocurrido. Pero esas regulaciones son sobre los humanos — sobre lo que los humanos deben hacer antes, durante y después del tornado — no sobre el tornado mismo.

X. El tornado no es destinatario de la norma

La ley no manda al tornado. No porque el legislador haya olvidado incluirlo en el código, ni porque sea difícil redactar una norma que lo alcance gramaticalmente. Sino porque el tornado no satisface las condiciones constitutivas que hacen de un ser un destinatario normativo posible.

¿Cuáles son esas condiciones constitutivas? Que el ser pueda comprender el mandato que la norma emite, que pueda orientar su conducta en función de lo que la norma establece, que la norma pueda hacer una diferencia en lo que el ser hace. Esas condiciones no son morales — no requieren que el ser sea bueno ni que merezca respeto. Son condiciones funcionales: describen el tipo de ser que puede recibir un mandato de una manera que la norma presupone que funciona.

Un ser que no puede comprender el mandato puede ser causalmente afectado por las consecuencias que el sistema normativo instituye — puede ser destruido, modificado, intervenido. Pero eso no lo convierte en destinatario normativo: lo convierte en objeto de intervenciones que los humanos realizan y que el sistema normativo regula porque son intervenciones humanas. El tornado que es intervenido por un sistema de barreras no está cumpliendo la norma que establece las barreras — los ingenieros y las instituciones que construyen las barreras están cumpliendo las normas que el sistema estableció para ellos.

Hart formuló el principio con una precisión que ningún sistema normativo moderno puede ignorar: donde no hay posibilidad de obedecer, no hay obligación de obedecer.⁵ El tornado no puede obedecer ni desobedecer — no porque le falte la voluntad de hacerlo, sino porque obedecer y desobedecer son conceptos que presuponen exactamente el tipo de orientación de la voluntad que el tornado no tiene. Aplicar esos conceptos al tornado no es extender el sistema normativo — es vaciar los conceptos de su contenido.

XI. Jurisdicción

La jurisdicción es la extensión legítima de un sistema normativo — el conjunto de seres y actos sobre los cuales el sistema puede ejercer sus consecuencias con fundamento.

La jurisdicción no es la extensión fáctica del sistema — el alcance de lo que el sistema puede hacer por la fuerza. Es la extensión legítima: lo que el sistema puede hacer con fundamento en los títulos que lo autorizan. Un Estado puede destruir físicamente un tornado mediante una intervención técnica suficientemente poderosa. No puede hacerlo con jurisdicción normativa sobre el tornado — porque la jurisdicción normativa presupone un destinatario que puede ser obligado, no solo un objeto que puede ser modificado.

La distinción entre extensión fáctica y jurisdicción legítima es la que hace que el Estado no tenga jurisdicción sobre el tornado incluso cuando tiene el poder fáctico de intervenir en los sistemas meteorológicos. Y es la misma distinción que hace que el Estado sí tenga jurisdicción sobre Pedro cuando Pedro ha cometido un acto que el sistema tipifica — porque Pedro satisface las condiciones constitutivas que hacen de él un destinatario normativo posible.

Pero la jurisdicción tiene también límites en el caso de Pedro. La jurisdicción del sistema normativo sobre Pedro alcanza a los actos de Pedro — a lo que Pedro hizo, a las consecuencias que sus actos produjeron, a la posición de Pedro dentro del sistema que el Estado administra. No alcanza

al ser *qua ser* de Pedro, porque ese nivel no es el nivel en que el sistema normativo opera. El sistema opera sobre fenómenos — sobre lo que Pedro hizo, no sobre lo que Pedro es en la totalidad de su ser. Y esa restricción no es una limitación del poder del Estado: es la descripción honesta de lo que el sistema normativo puede hacer con coherencia.

XII. Imputabilidad

La imputabilidad es la condición que hace de un ser el tipo de ser al que el sistema normativo puede atribuir responsabilidad por los actos que produce. No equivale a causalidad — el tornado causa sin ser imputable. No equivale a culpabilidad ontológica — el sistema normativo no necesita predicar del ser *qua ser* del agente para imputarle sus actos. Es la condición funcional que conecta al agente con sus actos de una manera que el sistema normativo puede tomar como objeto.

En la tradición jurídica continental, la imputabilidad ha sido asociada principalmente con la capacidad de comprender el significado de los propios actos y de actuar de conformidad con esa comprensión.⁶ Un agente es imputable cuando puede comprender que lo que hace está tipificado por el sistema normativo, puede orientar su conducta en función de esa comprensión, y puede ser considerado responsable de la divergencia entre su conducta y lo que el sistema establece.

Esa definición jurídica es razonable dentro de su propia escala. Lo que el sum añade es la descripción de qué condición constitutiva subyace a esa capacidad: la primera mediación. El agente que tiene primera mediación — que tiene el espacio entre el estímulo y la respuesta donde la voluntad se orienta — es el tipo de ser que puede comprender un mandato y ajustar su conducta a él. El agente que carece de primera mediación — el tornado, el reflejo, el automatismo puro — no puede ser imputable en ese sentido, independientemente de cuánto daño produzca.

La imputabilidad, entonces, no es una propiedad moral — no depende de que el agente sea bueno o malo, humano o inhumano en ningún sentido evaluativo. Es una propiedad funcional: el agente satisface las condiciones

constitutivas que hacen de él un posible destinatario de las normas que el sistema establece y un posible sujeto de las consecuencias que el sistema instituye para quien no las cumple.

XIII. Destinatario normativo

El destinatario normativo es el ser al que la norma puede dirigirse con el tipo de expectativa que la norma presupone que funciona: que el destinatario puede comprender el mandato, puede ajustar su conducta a él, y puede ser considerado responsable de la divergencia.

El destinatario normativo no es el mismo que el ser afectado por la norma. La norma de construcción que establece requisitos sísmicos afecta a los edificios — los edificios tienen que tener ciertas características. Pero los destinatarios de esa norma son los constructores, los arquitectos, los funcionarios que autorizan las construcciones — los humanos que pueden comprender el requisito y ajustar su conducta a él.

El destinatario normativo no es el mismo que el ser sobre el que la norma ejerce consecuencias físicas. La pena de prisión afecta físicamente al condenado — lo confina, restringe su movimiento, modifica su trayectoria. El condenado es el sujeto de esa consecuencia física. Pero la pena de prisión está dirigida al condenado como destinatario normativo — como ser que puede comprender que esa es la consecuencia de los actos que el sistema tipifica, y que en principio podría haber orientado su conducta de otro modo.

La distinción importa porque hay seres que pueden ser sujetos de consecuencias físicas del sistema normativo sin ser destinatarios normativos en el sentido relevante. Los bienes confiscados son sujetos de consecuencias del sistema penal — son quitados, destruidos, redistribuidos. Pero los bienes no son destinatarios normativos: no pueden comprender el mandato ni ajustar su conducta a él. Las consecuencias sobre los bienes son medidas, no sanciones en el sentido técnico que el sistema normativo usa para sus destinatarios.

Lo que el argumento de este libro establece es que el ser humano que ha cometido actos atroces sigue siendo un destinatario normativo — no solo un sujeto de consecuencias físicas — porque las condiciones constitutivas que lo hacen destinatario normativo no cambian con la gravedad de los actos que cometió. Y esa permanencia en el dominio de los destinatarios normativos es lo que hace que las consecuencias que el sistema le aplica sean sanciones y no simplemente intervenciones físicas sobre un objeto.

XIV. Causalidad, imputabilidad y jurisdicción como registros distintos

Los tres conceptos que este capítulo ha desarrollado por separado pueden ahora articularse en su relación precisa.

La causalidad describe la estructura del mundo — las conexiones entre eventos que hacen que unos produzcan otros, reconstruibles mediante la inferencia contrafáctica y la observación sistemática. La causalidad es un registro descriptivo: dice lo que ocurrió, no lo que debe ocurrir.

La imputabilidad es la condición funcional que hace de un ser el tipo de ser al que el sistema normativo puede atribuir responsabilidad. Es un registro que opera en la intersección entre la descripción del ser y las condiciones del sistema normativo: describe qué tipo de ser satisface las condiciones que el sistema presupone en sus destinatarios. No es puramente descriptivo — presupone un sistema normativo — ni puramente normativo — presupone la descripción de las condiciones constitutivas del agente.

La jurisdicción es el alcance legítimo del sistema normativo — el dominio dentro del cual el sistema puede ejercer sus consecuencias con fundamento en los títulos que lo autorizan. Es un registro normativo: no describe el mundo sino el alcance de lo que el sistema puede hacer con coherencia respecto de sus propios fundamentos.

Los tres registros son distintos y no se siguen directamente el uno del otro. La causalidad no produce automáticamente imputabilidad: el tornado causa sin ser imputable. La imputabilidad no produce automáticamente jurisdicción: un agente imputable puede no estar dentro de la jurisdicción

del sistema normativo específico que pretende procesarlo. La jurisdicción no produce automáticamente responsabilidad en el sentido pleno: el sistema puede tener jurisdicción sobre Pedro y, sin embargo, las condiciones específicas de la imputación pueden no satisfacerse en el caso concreto.

El error que esta distinción deshace es el de tratar los tres registros como si fueran el mismo o como si uno implicara directamente al otro. El tornado causa (causalidad), pero no es imputable (falta la primera mediación), y el sistema normativo no tiene jurisdicción sobre él como destinatario (falta la condición de destinatario normativo). Pedro causa (causalidad), es imputable (tiene primera mediación), y el sistema tiene jurisdicción sobre él (satisface las condiciones de destinatario normativo). Y la responsabilidad de Pedro — con todas sus consecuencias — se sigue de la articulación de los tres registros, no de uno solo de ellos.

XV. Qué puede sancionarse y por qué

La pregunta que cierra el capítulo no es retórica: ¿qué puede sancionarse, y por qué eso que puede sancionarse puede sancionarse?

La respuesta que el argumento produce tiene cuatro componentes que deben articularse con precisión.

La reconstrucción causal. Puede determinarse, con la precisión que la evidencia disponible permite, que el agente fue la condición sine qua non del daño específico que se le imputa. Esa determinación es revisable, puede auditarse, puede fallar — pero cuando se sostiene, establece la conexión entre el agente y el daño que la imputación requiere. Sin reconstrucción causal, no hay fundamento para imputar el daño específico al agente específico.

La imputabilidad del agente. Puede determinarse que el agente satisface las condiciones constitutivas que lo hacen destinatario normativo posible — que tiene primera mediación, que puede comprender mandatos, que puede orientar su conducta en función de lo que el sistema establece. Esa determinación puede excluirse en casos específicos — el agente en estado de

inconsciencia, el agente con incapacidad severa — pero en los casos en que se sostiene, establece que el daño puede ser atribuido al agente como un daño que el agente pudo haber evitado orientando su voluntad de otro modo.

La jurisdicción del sistema. Puede determinarse que el agente está dentro del dominio de destinatarios del sistema normativo que pretende procesarlo — que las condiciones de pertenencia al dominio se satisfacen. Sin jurisdicción, la sanción no tiene el fundamento que la distingue de una intervención arbitraria sobre un objeto.

La proporcionalidad de la consecuencia. La sanción que el sistema establece puede determinarse como proporcional a la gravedad del acto, a la condición del agente, a las finalidades que el sistema normativo declara como fundamento de las consecuencias que instituye. La proporcionalidad no requiere que la sanción corresponda al valor del ser del agente — requiere que corresponda a los parámetros que el sistema establece para los actos del tipo que se imputa.

Nada de esa articulación requiere $M(x)$ = malo como predicado ontológico. No requiere declarar al agente monstruo. No requiere expulsarlo del dominio humano. No requiere predicar de su ser *qua ser* nada que no esté disponible para ningún observador que también sea.

Lo que requiere es precisión: saber qué se imputa, a quién, con qué fundamento, bajo qué condiciones, con qué consecuencias y con qué justificación para esas consecuencias. Esa precisión es más exigente que la sentencia ontológica — no más indulgente. Y produce una imputación que puede defenderse sin las fisuras que la pretensión epistemológica sin respaldo produce.

El capítulo siguiente examina el territorio donde toda esa articulación se pone a prueba de manera más exigente: la estructura del Estado, el contrato fiscal, y la pregunta de qué ocurre con el título de coerción cuando el exilio ontológico pretende modificar el dominio sobre el que ese título se fundó.

¹ Hart, H.L.A., *El concepto de derecho* (1961), especialmente cap. V: «El derecho como la unión de reglas primarias y secundarias». Las reglas primarias imponen obligaciones directamente a los sujetos; las reglas secundarias confieren potestades para crear, modificar y extinguir las reglas primarias, o para adjudicar sobre su aplicación. La regla de reconocimiento es la regla secundaria última que identifica las fuentes de derecho válido dentro del sistema.

² Kelsen, Hans, *Teoría pura del derecho* (1934/1960), especialmente §§4-6. La norma como juicio de deber-ser (Sollen): a diferencia de las leyes causales (es), las normas establecen que algo debe ser. La sanción como el elemento que distingue al derecho de otros sistemas normativos: la norma jurídica dice que si ocurre el acto antijurídico, debe aplicarse la sanción. Para la relación entre Kelsen y el problema de la imputación, véase la introducción de Ruiz Manero, Juan, a la edición castellana de la *Teoría pura del derecho* (UNAM, 1979).

³ Von Wright, Georg Henrik, *Norma y acción: Una investigación lógica* (1963), especialmente cap. V: «Las normas técnicas y los imperativos anankásticos». La distinción entre normas técnicas («si quieres X, haz Y») y normas prescriptivas («debes/no debes Y»). También *Deontic Logic* (1951): la lógica de los operadores normativos (obligatorio, permitido, prohibido) y sus condiciones de aplicabilidad.

⁴ Hume, David, *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740), Libro I, Parte III, Sección XIV: «De la idea de conexión necesaria». El argumento completo: la conjunción constante observada produce por hábito la expectativa de la conexión, pero esa expectativa no es observación de ninguna conexión necesaria. Para la respuesta del sistema de *Caos* a este argumento, véase *Caos: El abismo del ego y la doble mediación* (2026), cap. VII: «El ego como condición mínima causal».

⁵ Hart, *El concepto de derecho*, cap. IX: «Derecho y moral». El principio de que la obligación de obedecer presupone la posibilidad de obedecer es uno de los principios mínimos de justicia natural que cualquier sistema jurídico tiene que satisfacer para ser un sistema genuino. Para la discusión sobre



capacidad y responsabilidad penal, véase cap. VII: «El formalismo y el escepticismo ante las reglas».

⁶ La imputabilidad como capacidad de comprender y querer es la definición estándar en el derecho penal continental. Código Penal español, art. 20; Código Penal mexicano, art. 15; Código Penal alemán (StGB), §20. Para la fundamentación filosófica, véase Jakobs, Günther, *Derecho penal: Parte general. Fundamentos y teoría de la imputación* (1991/1995), especialmente §§17-18.

Capítulo 12

Responsabilidad sin juicio ontológico

Caelus, coerción y dignidad no embargable

«La pasión me determinó. Asumí esa determinación como propia, y en esa asunción soy. La libertad me determinó. La cedí al colectivo. Y en esa cesión, el Estado es.» — Miguel Hilario Olvera Aguilar, *Afrodita Areia: Caelus*

«Yo me creía en posesión de todos los bienes posibles, incapaz de toda miseria, libre para practicar lo mejor. ¡Qué orgullo! Ahora sé que la vida de los paganos era ya demasiado amplia para el infierno.» — Arthur Rimbaud, *Una temporada en el infierno*

I. La responsabilidad basta

El argumento del libro ha llegado al punto donde puede formularse la tesis central de la Parte VI con toda la precisión que los once capítulos anteriores construyeron:

La responsabilidad basta.

No «la responsabilidad es suficiente si la complementamos con la sentencia ontológica». No «la responsabilidad funciona para los casos simples, pero los casos extremos requieren la declaración de no-humanidad». La responsabilidad basta — para todos los casos, incluidos los más extremos — sin necesitar que la imputación se convierta en sentencia sobre el ser del agente.

Esa tesis no es indulgencia. Es la consecuencia de haber construido desde el Capítulo I un andamiaje que muestra con precisión qué puede predicarse legítimamente del ser humano que actúa, desde qué escala, con qué jurisdicción, y hasta dónde llega la conclusión. El andamiaje no atenúa la responsabilidad: la hace más sólida porque la funda en operaciones que pueden declararse, auditarse y defenderse sin la fisura que la pretensión epistemológica sin respaldo produce.

Las operaciones que la responsabilidad requiere son suficientemente poderosas. Este capítulo las despliega primero — sin *Caelus*, sin el contrato fiscal, sin la pregunta de la jurisdicción del Estado — para mostrar que ya son suficientes antes de que el argumento llegue al caso institucional más complejo. Y luego examina qué ocurre cuando el exilio ontológico pretende operar dentro de ese caso institucional: qué pierde el Estado cuando declara al condenado fuera del dominio que fundaba su título de coerción.

II. Reconstrucción causal

La primera operación de la responsabilidad es la reconstrucción causal: determinar si el agente fue la condición *sine qua non* del daño específico que se le imputa.

La reconstrucción causal no dice que el agente sea malo. No dice que el ser del agente sea de un tipo que produce daño. No predica del ser *qua ser* del agente nada que no esté disponible para un observador que también sea. Dice: sin este agente específico, en este momento específico, el daño específico que se le imputa no habría ocurrido de esta manera.

Esa afirmación puede ser verdadera o falsa — puede verificarse contra la evidencia disponible, puede revisarse cuando aparece nueva evidencia, puede auditarse por observadores con acceso a la misma cadena de hechos. Tiene la estructura de una inferencia contrafáctica: ¿qué habría ocurrido si el agente no hubiera actuado como actuó? La respuesta puede ser incierta — la cadena causal puede tener múltiples ramificaciones, los contrafácticos no son siempre determinados — pero esa incertidumbre es explícita, declarable, no es la incertidumbre encubierta de la sentencia ontológica.

La reconstrucción causal es el primer instrumento porque es el más básico: sin ella, la imputación no tiene objeto. No puede imputarse a Pedro un daño que Pedro no causó, por malo que sea Pedro en términos de carácter o disposición. Y con ella — cuando la cadena puede reconstruirse con la especificidad que la imputación requiere —, la base de la responsabilidad está establecida sin necesitar ningún predicado sobre el ser de Pedro.

III. Nodo necesario

El nodo necesario es la precisión que la reconstrucción causal requiere cuando la cadena no tiene un solo actor sino muchos.

Areópago construyó el criterio con rigor: el nodo necesario es el elemento de la cadena causal sin el cual el daño específico no se habría producido de esa manera específica en ese momento específico. Tres propiedades lo definen: la especificidad del daño (no «un daño similar» sino «este daño específico»), la reconstruibilidad de la cadena (la inferencia contrafáctica debe poder auditarse) y la sustituibilidad del nodo (un nodo sustituible tiene menor peso causal que un nodo insustituible).

El nodo necesario no requiere $M(x)$ = malo. El banco que diseñó el sistema que hizo posible el fraude es un nodo necesario del fraude con independencia de si sus directivos son personas malas en términos del ser *qua ser*. El diseñador del campo que determinó las condiciones dentro de las cuales otros actores produjeron el daño es el nodo de mayor peso causal con independencia de su carácter moral. La imputación sigue a la estructura causal — no al valor del ser del agente.

Esta consecuencia es filosóficamente importante porque invierte la dirección habitual del juicio moral. El pensamiento ordinario tiende a comenzar por la valoración del agente — ¿es bueno o malo? — y a distribuir la responsabilidad en función de esa valoración. El nodo necesario invierte el orden: primero se reconstruye la cadena causal, luego se identifica el nodo de mayor peso, y solo entonces se determina la responsabilidad que corresponde a ese nodo. La valoración del agente puede añadirse después — en las escalas moral y jurídica — pero no funda la imputación.

IV. Imputación

La imputación es la operación que atribuye formalmente el daño al agente: declara que el agente fue el nodo necesario, que satisface las condiciones de imputabilidad, y que el sistema normativo que tiene jurisdicción sobre él puede producir las consecuencias que establece.

La imputación opera sobre fenómenos — sobre lo que el agente hizo, no sobre lo que el agente es en su ser *qua ser*. «Pedro es imputable por el daño D en el sistema jurídico S» es una afirmación que puede ser verdadera o falsa, que tiene la jurisdicción del sistema S, y que no dice nada sobre el ser *qua ser* de Pedro. Dice que Pedro satisface las condiciones que S establece para que la imputación proceda — que causó el daño, que tenía primera mediación en el momento del acto, que está dentro del dominio de destinatarios de S.

La imputación no es una sentencia ontológica aunque use el lenguaje del ser. «Pedro es culpable» — en el registro jurídico — es la determinación de que Pedro satisface los elementos del tipo penal que el sistema tipifica, que el proceso establecido produjo esa determinación, que la determinación puede apelar y revisarse. No es la determinación de que Pedro es, en su ser, culpable — que su ser *qua ser* tiene la propiedad de la culpabilidad con independencia de cualquier proceso y cualquier revisión.

La diferencia entre «Pedro es culpable» en el registro jurídico y «Pedro es, en su ser, culpable» en el registro ontológico es exactamente la diferencia entre una predicación localizada con jurisdicción específica y una pretensión de exhaustividad que excede lo que sus instrumentos pueden producir. El libro ha construido toda su gramática para hacer visible esa diferencia.

V. Sanción

La sanción es la consecuencia que el sistema normativo instituye para los agentes que satisfacen las condiciones de la imputación. No es el sufrimiento

del agente como fin en sí mismo — eso sería la venganza, que tiene su propia fenomenología pero que los sistemas normativos modernos han intentado distinguir de la sanción institucional. Es la consecuencia que el sistema establece con alguna justificación que puede declararse: la retribución, la disuasión, la incapacitación, la rehabilitación, la reparación simbólica.

La sanción opera sobre el agente como destinatario normativo — no como objeto de una intervención física arbitraria. La diferencia es constitutiva: la sanción presupone que el agente puede comprender que es la consecuencia de sus actos, que el sistema tiene jurisdicción sobre él, que la consecuencia está fundada en un proceso que el sistema establece. Un agente que no puede comprender ninguna de esas cosas puede ser sujeto de intervenciones físicas del sistema — puede ser confinado, puede ser sometido a tratamiento — pero esas intervenciones no son sanciones en el sentido normativo: son medidas de seguridad o de protección, con una justificación diferente.

Lo que la sanción no puede ser — sin destruir su propia coherencia — es la expresión del valor del ser del agente. La sanción que pretende corresponder al valor del ser del agente presupone que ese valor puede determinarse — lo que el Capítulo VIII declaró inaccesible. Y si la sanción pretende estar fundada en algo inaccesible, su fundamento no puede declararse. La sanción que sí puede declararse es la que corresponde a parámetros establecidos por el sistema: la gravedad del acto, la posición del agente en la cadena causal, las finalidades que el sistema declara como justificación de las consecuencias que instituye.

VI. Reparación

La reparación es la operación que intenta restituir, en la medida de lo posible, la situación anterior al daño — o que, cuando la restitución no es posible, establece una equivalencia que el sistema reconoce como satisfactoria dentro de sus propias condiciones.

La reparación requiere que haya un agente responsable del daño — que haya imputación previa. No requiere que ese agente sea malo en términos de su

ser *qua ser*. El conductor que causa un accidente por distracción repara el daño que produjo con independencia de si es una buena o una mala persona en términos del ser. La institución que diseñó un proceso que produjo daño repara ese daño con independencia del carácter de sus directivos. La reparación sigue al daño y a la imputación — no al valor del ser del agente.

La reparación tiene una dimensión que la sanción no tiene: es fundamentalmente relacional. La sanción es la consecuencia que el sistema impone al agente; la reparación es la consecuencia que restablece (o intenta restablecer) la relación entre el agente y quien sufrió el daño. Esa dimensión relacional hace que la reparación sea más sensible a lo que la víctima necesita que la sanción — y es la razón por la que los sistemas de justicia restaurativa, que ponen el foco en la reparación, pueden ser más efectivos que los puramente punitivos en ciertos tipos de daño.

Nada en esa dimensión relacional requiere la sentencia ontológica sobre el agente. La reparación puede ser más efectiva cuando el agente reconoce el daño que produjo — cuando la imputación es aceptada, no solo impuesta — y ese reconocimiento no requiere que el agente se declare malo en su ser: requiere que el agente reconozca que el daño ocurrió, que fue su condición necesaria, y que la reparación le corresponde.

VII. Protección

La protección es la operación que el sistema normativo realiza para prevenir que el agente produzca nuevos daños mientras la amenaza persiste. La protección puede tomar la forma de confinamiento, de vigilancia, de medidas de alejamiento, de tratamiento obligatorio — según el tipo de amenaza y la naturaleza del sistema que la administra.

La protección no requiere la sentencia ontológica sobre el agente. El agente que ha demostrado un patrón de actos que producen daño puede ser sujeto de medidas de protección con fundamento en la predicación disposicional — en la inferencia probabilística de que el patrón continuará — sin necesitar que esa inferencia se convierta en sentencia sobre su ser *qua ser*.

La protección fundada en la predicación disposicional es revisable: si el patrón cambia, si la amenaza disminuye, si las condiciones que producían el riesgo se modifican, la medida puede levantarse. La protección fundada en la sentencia ontológica — en la declaración de que el agente es, en su ser, el tipo de ser que produce daño — no tiene mecanismo de revisión coherente: si el ser del agente es de ese tipo, la amenaza es permanente con independencia de lo que el agente haga después. Esa permanencia no tiene respaldo epistémico — es una pretensión sobre el ser *qua ser* que ningún observador puede sostener — y produce consecuencias que el sistema normativo difícilmente puede justificar.

VIII. Prevención

La prevención es la operación que el sistema normativo realiza antes de que el daño ocurra — los mecanismos que reducen la probabilidad de que ciertos tipos de daño se produzcan, ya sea modificando las condiciones del campo, educando a los potenciales agentes, estableciendo incentivos que orienten la conducta en direcciones menos dañinas.

La prevención es, en muchos sentidos, la operación más sofisticada del sistema normativo porque opera sobre el campo — sobre las condiciones que hacen más o menos probable ciertos tipos de actos — más que sobre agentes específicos. Y por eso mismo es también la operación que menos necesita la sentencia ontológica: la prevención no necesita saber qué tipo de ser es el potencial agente — necesita saber qué condiciones producen qué tipos de actos y cómo pueden modificarse esas condiciones.

La consecuencia es que los sistemas más efectivos de prevención son aquellos que no dependen de la identificación y estigmatización de los seres que podrían cometer ciertos actos — eso es la vigilancia totalitaria —, sino de la modificación de las condiciones que producen esos actos con independencia de quiénes los cometan. La prevención del fraude financiero no requiere identificar a los seres fraudulentos — requiere diseñar sistemas que produzcan incentivos para la honestidad y consecuencias para la deshonestidad independientemente de la naturaleza de los actores.

IX. Nada de ello necesita $M(x)$ = malo

El inventario de operaciones que la responsabilidad requiere — reconstrucción causal, nodo necesario, imputación, sanción, reparación, protección, prevención — puede completarse sin que ninguna de ellas requiera el predicado $M(x)$ = malo como predicado ontológico.

$M(x)$ = malo, como predicado ontológico, dice que el ser de x tiene la propiedad de la maldad con independencia de cualquier escala, cualquier criterio, cualquier sistema normativo. Esa predicación pretende operar en el nivel del ser *qua ser* del agente — el nivel que el Capítulo VIII declaró inaccesible para ningún observador que también sea. No tiene los instrumentos que necesitaría para producir lo que pretende producir.

Lo que sí puede predicarse — con precisión, con jurisdicción específica, con criterios declarables — es $M(A)$ = malo como predicado evaluativo del acto: el acto A , evaluado desde los criterios morales o jurídicos que se declaran, es condenable. Y desde ahí puede seguirse la imputación de A a x , la sanción correspondiente, la reparación debida, las medidas de protección justificadas. Todo eso sin cruzar la frontera que el argumento protege.

no debe convertir la renuncia a la ontologización en indulgencia. La responsabilidad sin juicio ontológico es más exigente que la responsabilidad con juicio ontológico — no más indulgente. Porque la responsabilidad con juicio ontológico puede siempre apelar a «pero ese ser es malo» cuando los argumentos fallan. La responsabilidad sin juicio ontológico no tiene ese recurso: tiene que sostener cada operación con sus propios instrumentos declarados.

X. *Caelus*

Caelus — el quinto volumen de *Afrodita Areia* — llega aquí tarde y como aplicación del aparato previo. Eso es exactamente donde debe entrar: no como fundamento del argumento de _____, que está

construido desde el Capítulo I, sino como el caso más exigente al que ese aparato puede aplicarse.

Caelus construyó la teoría del Estado como ego colectivo — el ego que emerge cuando los egos soberanos colapsan en alteridad y producen, en ese colapso, una entidad nueva con su propia identidad, su propia primera mediación y su propia capacidad de autodeterminarse. Ese ego colectivo es el Estado. Y el contrato fiscal es la estructura que describe qué cede el ego soberano para que el Estado emerja, qué recibe a cambio, y qué consecuencias tiene el incumplimiento de esa estructura para ambas partes.

Lo que añade a *Caelus* — la pregunta que *Caelus* no se hizo porque no era su objeto — es esta: ¿qué ocurre con el título de coerción del Estado cuando el exilio ontológico pretende modificar el dominio sobre el que ese título se fundó? ¿Puede el Estado declarar a un sujeto fuera del dominio humano y conservar al mismo tiempo la jurisdicción que se construyó para los seres de ese dominio?

Esa pregunta no es la pregunta de *Caelus*. Es la pregunta nueva que el aparato de produce cuando se aplica al territorio de *Caelus*. Y la respuesta que ese aparato genera confirma lo que *Caelus* estableció por otro camino: el Estado que embarga la dignidad del condenado se priva de los instrumentos que necesitaría para mantener su jurisdicción sobre él.

XI. Libertad cedible

El ego soberano tiene libertad. En el sentido técnico que *Caos* y *Caelus* construyeron: la segunda mediación operando bajo el propio marco — la capacidad de asumir los actos como propios desde el eje del propio ego, de orientar la voluntad hacia ciertos colapsos en lugar de otros, de constituirse como el sujeto de las determinaciones que produce.

Esa libertad es cedible. No porque el ego pueda desprenderse de su segunda mediación en sentido absoluto — eso equivaldría al descolapso, a la pérdida de las condiciones que hacen al ego ser lo que es. Sino porque el ego puede

cambiar el marco desde el que opera su segunda mediación: puede orientar su autodeterminación dentro de las condiciones que el colectivo establece, en lugar de dentro del solo marco del ego individual. Esa reorientación del marco es la cesión de libertad que el contrato fiscal describe.

La libertad cedida no desaparece. Se deposita — en el sentido que la etimología de *fiscus* evoca — en la institución que emerge de la cesión. El ego soberano que cedió su libertad conserva su voluntad, su identidad, su capacidad de actuar desde su propio eje. Lo que cambió es el marco: el ego opera su segunda mediación dentro de las condiciones que el colectivo instituye, a cambio de las condiciones que el colectivo genera para que la segunda mediación del ego pueda desplegarse de maneras que el ego individual no podría producir solo.

La libertad cedida es también la base del título de coerción. El Estado puede coercionar al ciudadano — puede imponerle consecuencias que el ciudadano no eligió — precisamente porque el ciudadano cedió una parte de su libertad al Estado. Esa cesión es lo que convierte la coerción del Estado en algo distinto de la violencia privada: no es la imposición de la fuerza del más poderoso sobre el más débil, sino la aplicación del capital que el ciudadano depositó en la institución común. El Estado cobra, por así decirlo, el tributo de libertad que el ciudadano no usó de la manera que el contrato establece.

XII. Estado y colapso colectivo

El Estado emerge como ego colectivo cuando los egos soberanos colapsan en alteridad. Eso no es una metáfora: es la descripción ontológica del proceso mediante el cual una entidad nueva — con su propia identidad, su propia primera mediación, su propia trayectoria — emerge del colapso colectivo de los egos que la constituyen.

La diferencia con Rousseau es precisa. En Rousseau, el individuo cede su voluntad particular a la voluntad general, que es algo distinto de la suma de las voluntades individuales — es el interés común que trasciende el interés privado. Para que esa cesión funcione, la voluntad general tiene que existir

antes de recibirla, lo que produce el problema del Estado que precede a los individuos que lo constituyen.

En *Caelus*, el ego soberano no cede su voluntad — cede su libertad. La voluntad permanece en el ego. Lo que cambia es el marco desde el que el ego opera su segunda mediación. Y el Estado que emerge de esa cesión no preexiste: emerge en el mismo acto de cesión, constituido por el capital de libertades que los egos soberanos depositan. El Estado no recibe libertades que llenan un recipiente que ya existía: se constituye con ellas.

Esa diferencia tiene una consecuencia directa para el problema de la jurisdicción. Si el Estado es el ego que emergió del colapso colectivo de los egos soberanos, entonces la jurisdicción del Estado sobre sus ciudadanos está fundada en el contrato que constituyó al Estado — en el capital que los egos soberanos depositaron. No en la fuerza, no en la moral, no en la voluntad general abstracta. En el capital cedido.

XIII. Capital coercitivo

El capital coercitivo es el conjunto de libertades que los egos soberanos cedieron al Estado y que constituyen el fundamento del título de coerción del Estado sobre ellos.

El Estado puede coercionar al ciudadano porque el ciudadano cedió la parte de su libertad que corresponde a las normas que el colectivo instituye. Cedió la libertad de no pagar impuestos — esa parte de su segunda mediación que habría permitido orientar todos sus recursos hacia los propios fines — a cambio del marco que el Estado construye con esos recursos. Cedió la libertad de actuar sin consideración de los demás — esa parte de su segunda mediación que habría permitido producir cualquier colapso sin restricción — a cambio de las condiciones que hacen posible la vida colectiva.

El capital coercitivo no es la fuerza bruta que el Estado puede desplegar. Es el título que convierte esa fuerza en ejercicio legítimo de la coerción. La fuerza sin título es violencia; la fuerza con título es sanción. Y el título es

exactamente la cesión previa del ciudadano — el capital que el ciudadano depositó en la institución que ahora lo coerciona.

El capital coercitivo tiene una estructura contable: el Estado cobra al ciudadano la parte de su libertad que el contrato establece que corresponde, y el ciudadano tiene derecho a la contraprestación que el contrato establece que le corresponde. Cuando el Estado cobra sin entregar la contraprestación, está en *default* — en incumplimiento de la deuda que contrajo con el capital que recibió. Cuando el ciudadano no entrega la parte de su libertad que el contrato establece, el Estado puede cobrar coercitivamente — usando el capital que el ciudadano cedió como fundamento del título.

XIV. El contrato fiscal

El contrato fiscal es la estructura que describe esa relación entre el ego soberano y el Estado — no como un documento ni como un momento inaugural, sino como un proceso continuo de reconocimiento mutuo que se produce cada vez que el ego soberano asume las reglas del colectivo como propias.

La palabra «fiscal» no remite a los impuestos en dinero, aunque los impuestos sean una de sus consecuencias. Remite al tributo más fundamental: la libertad. El ego soberano deposita en el Estado — en el recipiente común — su libertad soberana, a cambio de las condiciones que el Estado genera para que esa libertad pueda desplegarse de maneras que el ego individual no podría producir solo.

El contrato fiscal no es una teoría de la justicia — no dice cómo debe organizarse la sociedad justa. Es una descripción ontológica de lo que ocurre cuando los egos soberanos colapsan en colectivo: qué cede cada parte, qué recibe a cambio, qué consecuencias tiene el incumplimiento. Esa descripción es ontológica porque no depende de que el Estado acepte ningún principio moral: depende de la estructura del colapso que constituyó al Estado.

Lo que el contrato fiscal hace posible es un fundamento del título de coerción más robusto que el fundamento moral. Un Estado que funda su coerción en la moral puede ser cuestionado por quien rechaza esa moral. Un Estado que funda su coerción en el capital que recibió no puede ser cuestionado con el mismo argumento: el capital está, la deuda existe, el título emerge de esa deuda con independencia de si el deudor acepta o no la moral del acreedor.

XV. Ciudadano como acreedor

La consecuencia más importante del contrato fiscal para el argumento de este capítulo es que el ciudadano es acreedor del Estado — no súbdito, no beneficiario de la benevolencia del Estado, sino acreedor de la contraprestación que el Estado contrajo cuando recibió el capital de la libertad cedida.

El ciudadano que pagó sus impuestos, que orientó su segunda mediación dentro del marco que el Estado establece, que asumió las restricciones que el colectivo instituyó — ese ciudadano tiene un crédito frente al Estado. Ese crédito es la contraprestación que el Estado debe: las condiciones materiales de posibilidad para que la segunda mediación del ciudadano pueda desplegarse — el marco jurídico, la seguridad, la infraestructura, los servicios — lo que el capital cedido debería producir.

Y el ciudadano que cometió actos que el sistema normativo tipifica — el ciudadano que fue condenado — sigue siendo acreedor del Estado. El crimen no cancela el crédito: modifica la cuenta, pero no la elimina. El condenado cedió su libertad al Estado exactamente como los demás ciudadanos. El Estado puede cobrar coercitivamente la parte de esa libertad que el contrato establecía como consecuencia del acto cometido — puede aplicar la sanción que el sistema establece. Pero no puede pretender que el condenado dejó de ser acreedor del régimen que el contrato garantiza.

Eso tiene consecuencias directas sobre cómo el condenado debe ser tratado dentro del sistema penal: con las garantías que el contrato fiscal establece

para todos los egos soberanos que lo constituyeron. No por benevolencia. Por deuda.

XVI. Humanidad, ciudadanía y pertenencia contractual

El contrato fiscal introduce distinciones que el pensamiento ordinario tiende a colapsar en una sola categoría: la distinción entre humanidad, ciudadanía y pertenencia contractual.

La humanidad es el modo de ser del ser humano — lo que los Capítulos IX y X establecieron: la primera mediación, la capacidad de actuar por razones, la trayectoria histórico-biográfica. La humanidad no depende del contrato fiscal: es anterior a él, lo precede ontológicamente. Un ser humano que nunca ha participado en ningún contrato fiscal sigue siendo humano.

La ciudadanía es la posición dentro de un sistema jurídico-político específico — el estatus que ese sistema confiere a los que satisfacen las condiciones que establece. La ciudadanía puede perderse, puede suspenderse, puede no obtenerse — y su pérdida no equivale a la pérdida de la humanidad. Un apátrida sin ciudadanía en ningún sistema sigue siendo humano.

La pertenencia contractual es la posición dentro del contrato fiscal específico — el haber cedido libertad al Estado en el sentido que el contrato describe. La pertenencia contractual y la ciudadanía tienden a superponerse pero no son idénticas: hay ciudadanos que no participan plenamente en el contrato (menores de edad, incapacitados), y puede haber seres que participan del contrato sin tener ciudadanía formal (residentes permanentes en algunos sistemas).

Las tres categorías son distintas. Y ninguna de las tres equivale a la otra. El criminal condenado sigue siendo humano (humanidad). Puede haber perdido o tenido suspendida su ciudadanía plena (ciudadanía). Pero sigue siendo parte del contrato fiscal — sigue siendo acreedor del régimen que ese contrato establece (pertenencia contractual) — precisamente porque cedió la libertad que el contrato describe.

El error que el embargo ontológico produce es colapsar esas tres categorías: declarar al condenado fuera del dominio humano como si la pérdida de la humanidad se siguiera de la sanción penal, o como si la suspensión de la ciudadanía equivaliera a la pérdida de la pertenencia contractual. Ninguna de esas inferencias está autorizada — son cambios de escala sin puente declarado, exactamente el tipo de tránsito que la gramática del Capítulo V prohíbe.

XVII. Rimbaud: el infierno y los paganos

Hay una imagen en *Una temporada en el infierno* de Rimbaud que hace visible la estructura del problema de jurisdicción con una economía que ninguna formulación directa iguala.

Rimbaud escribe: «¡Qué orgullo! Ahora sé que la vida de los paganos era ya demasiado amplia para el infierno.»^I

El infierno cristiano es un sistema punitivo — un régimen de consecuencias establecido por una economía moral específica: el pecado, la gracia, la redención, la condena eterna. Ese régimen tiene sus propios destinatarios: los que han participado de la economía moral que el infierno administra — los que conocieron el bien y eligieron el mal, los que recibieron la gracia y la rechazaron, los que estuvieron dentro del sistema que el infierno cierra.

Los paganos — los que vivieron antes del anuncio de esa economía moral o fuera de su alcance — no son destinatarios del infierno. No porque sus vidas fueran moralmente superiores a las de quienes condenó el infierno, sino porque el infierno se construyó para administrar las consecuencias de una economía moral en la que los paganos no participaron. La vida de los paganos era «demasiado amplia para el infierno» — no cabía en el sistema, no porque fuera demasiado buena sino porque era de un tipo que el sistema no tenía instrumentos para procesar.

La imagen hace visible lo que le ocurre al sistema punitivo cuando el exilio ontológico ha retirado al condenado del dominio que ese sistema fue construido para administrar. Si el condenado ya no es humano — si el exilio

ha tenido «éxito» —, entonces el sistema penal construido para los egos humanos soberanos que participaron del contrato fiscal ya no tiene instrumentos para procesarlo. El condenado es ahora un pagano respecto del infierno del sistema: su vida —su ser— es de un tipo que el sistema declaró que no le corresponde, y por tanto el sistema ha perdido los instrumentos que justificaban su intervención.

El infierno no manda a los paganos. Y el sistema punitivo que declaró al condenado fuera del dominio humano no tiene jurisdicción sobre ese condenado en el sentido que la jurisdicción requiere — no el poder fáctico, que puede conservar, sino el título que convierte ese poder en ejercicio legítimo de la coerción.

XVIII. Si expulsas al sujeto, ¿qué conserva tu jurisdicción?

La pregunta que el norte editorial fija como la que debe responder y que *Caelus* no se formuló:

Si has retirado la condición mediante la cual fundabas el título de tu coerción, ¿qué conserva ahora ese título?

La pregunta no es retórica. Tiene una estructura que el argumento puede desarrollar con precisión.

El título de coerción del Estado sobre el ciudadano se funda, en el sistema del contrato fiscal, en el capital que el ciudadano cedió. El ciudadano es parte del contrato — cedió su libertad soberana — y el Estado puede cobrar coercitivamente la parte que el contrato establece como consecuencia del incumplimiento de las normas que el colectivo instituyó.

Si el ciudadano es declarado fuera del dominio humano — si el exilio ontológico pretende que ese sujeto ya no es el tipo de ser al que le corresponde el régimen que el contrato establece —, entonces la coerción que el Estado ejerce sobre él ya no puede fundarse en el contrato. El condenado ya no es, en la declaración del exilio, el tipo de ser que cedió libertad al Estado. Luego el Estado no tiene el capital que fundaba su título.

Luego la coerción que ejerce no tiene el título que la convertiría en ejercicio legítimo de la coerción.

Lo que queda, si el exilio ontológico tiene «éxito», es coerción sin título. Fuerza sin fundamento contractual. Violencia disfrazada de sanción.

Esa es la consecuencia que el exilio ontológico produce cuando se examina desde adentro del sistema que pretende justificarlo. No destruye la pretensión de poder — el Estado puede seguir teniendo la fuerza para coaccionar al condenado con independencia de si tiene el título. Lo que destruye es la justificación que convierte esa fuerza en sanción: el argumento de que la coerción está fundada en el capital cedido, de que el condenado es un deudor al que el Estado cobra, de que la sanción es el ejercicio legítimo del título que el contrato confiere.

El Estado que expulsa ontológicamente al condenado se prohíbe a sí mismo justificar la coerción en los términos que el contrato fiscal establece. Lo que conserva es la fuerza. Lo que pierde es el argumento.

XIX. Coerción sin embargo de dignidad

La consecuencia que el argumento produce es esta: la coerción puede ejercerse sin embargar la dignidad del coaccionado. Y la coerción que se ejerce sin embargar la dignidad es más sólida — no más indulgente — que la coerción que pretende fundar su título en el embargo.

La coerción sin embargo de dignidad dice: el condenado cometió los actos que se le imputan, fue la condición necesaria del daño, satisface las condiciones de imputabilidad, está dentro de la jurisdicción del sistema que lo procesa, y el sistema establece las consecuencias que corresponden a los actos del tipo que se imputan. Esas consecuencias se aplican al condenado como destinatario normativo — como ser que puede comprenderlas y que el contrato fiscal establece como sujeto de ellas. Nada en esa cadena requiere que el ser *qua ser* del condenado sea de un tipo diferente del de los demás ciudadanos.

La coerción con embargo de dignidad dice adicionalmente: el condenado es el tipo de ser que comete actos de ese tipo, su ser *qua ser* es el de un ser deficitario respecto del dominio humano, y por tanto el régimen que se le aplica es diferente del que se aplicaría a quien pertenece plenamente a ese dominio. Esa pretensión adicional no tiene respaldo epistémico, produce el problema de jurisdicción que la imagen de Rimbaud hace visible, y destruye el fundamento que hacía a la coerción sólida.

La dignidad no embargable no protege al condenado de la coerción. Lo que no permite es que la coerción pierda su propio fundamento al pretender embargar lo que no puede embargar.

XX. Responsabilidad como cierre suficiente

El libro llega a su último capítulo antes del epílogo. Lo que ha construido puede formularse en pocas líneas — aunque cada una de esas líneas costó el trabajo de los doce capítulos anteriores.

El ser es. Lo que es es digno de ser lo que es. Esa dignidad no depende de la conciencia, de la racionalidad, de la moralidad de los actos, ni de ninguna propiedad que solo algunos seres tengan. Depende del ser — de que haya ser, cualquiera que sea el modo en que ese ser esté siendo.

La predicación puede ser severa. Puede decir que el acto fue atroz, que la trayectoria fue destructiva, que la disposición es peligrosa. Puede imputar, sancionar, reparar, proteger, prevenir. Ninguna de esas operaciones requiere cruzar la frontera entre la predicación localizada y la sentencia ontológica — entre decir lo que el agente hizo y pretender decir lo que el agente es en su ser *qua ser*.

El conocimiento tiene límites. El límite kantiano del conocimiento impide predicar del ser *qua ser* del agente sin los instrumentos que operarían a ese nivel — instrumentos que no están disponibles para ningún observador que también sea. Ese límite no destruye el conocimiento: lo demarca. Y la predicación que sabe dónde termina su jurisdicción es más honesta — y más

difícil de refutar — que la que pretende más de lo que sus instrumentos pueden producir.

La responsabilidad basta. El sistema normativo puede ejercer su coerción con toda la fuerza que el contrato fiscal le confiere — fundada en el capital que el ciudadano cedió, dirigida al destinatario normativo que el ciudadano sigue siendo — sin necesitar la sentencia ontológica que embarga la dignidad del condenado. Y la coerción que no embarga la dignidad conserva el título que la distingue de la violencia: la coerción que el contrato fiscal autoriza, que el condenado puede comprender y que el sistema puede justificar sin las fisuras que la pretensión imposible produce.

Lo que puede predicarse del ser humano que actúa y es juzgado puede decirse con toda la severidad que la evidencia, el procedimiento y los criterios permiten. Lo que no puede predicarse — lo que excede lo que los instrumentos disponibles pueden producir — es exactamente lo que la sentencia ontológica pretende.

Y lo que no puede predicarse no necesita predicarse. La responsabilidad es suficiente. La dignidad permanece.

¹ Rimbaud, Arthur, *Une Saison en Enfer* (1873), «Adieu»: «Jadis, si je me souviens bien, ma vie était un festin où s'ouvraient tous les cœurs, où tous les vins coulaient. Un soir, j'ai assis la Beauté sur mes genoux. — Et je l'ai trouvée amère. — Et je l'ai injuriée. Je me suis armé contre la justice. Je me suis enfui. Ô sorcières, ô misère, ô haine, c'est à vous que mon trésor a été confié! [...] Moi! moi qui me suis dit mage ou ange, dispensé de toute morale, je suis rendu au sol, avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre! Paysan!» Y en particular «Mauvais Sang»: «Les païens, je le sais, n'ont pas de chrétienté pour aller en enfer.» — «Los paganos, lo sé, no tienen la cristiandad para ir al infierno.» La imagen funciona como estructura de jurisdicción: el infierno es un sistema punitivo construido para administrar las consecuencias de una economía moral específica; quien está fuera de esa economía moral no es destinatario del sistema que la



administra, no porque su vida sea mejor sino porque es de un tipo que el sistema no tiene instrumentos para procesar.

Νικόμαχος

El límite de la predicación

Ser, dignidad y responsabilidad después del nóúmeno

Epílogo

El límite de la predicación

I.

Hay una escena que la filosofía repite sin siempre advertirlo.

El Prólogo la describió. Un ser humano comete un acto que otros juzgan. El veredicto migra del acto al ser del agente sin que nadie anuncie el momento exacto en que ese tránsito ocurre. «Hizo algo monstruoso» se convierte en «es un monstruo». La predicación del acto se convierte en sentencia sobre el ser. Y esa sentencia opera con la fluidez de lo que no necesita justificarse porque parece evidente.

El recorrido de este libro es el intento de hacer visible lo que esa fluidez oculta. No para prohibir el veredicto — el veredicto puede ser devastadoramente severo y tiene todo el derecho de serlo —, sino para preguntarse qué instrumentos usa, desde qué escala opera, hasta dónde llega legítimamente su jurisdicción. Y para mostrar que quien predica también es: que no hay exterioridad disponible desde la cual el ser del otro pudiera desplegarse como objeto terminado ante una mirada sin perspectiva.

Doce capítulos y un aparato construido desde el Caos. El argumento puede formularse ahora desde el otro lado — no como promesa de lo que el libro hará, sino como descripción de lo que hizo.

II.

Antes de que hubiera ser humano, hubo ser. Antes de que hubiera ser determinado, hubo el Caos — el infinito anterior a toda forma, la apertura desde la cual el colapso produce algo. El colapso es irreversible: lo que se determina no puede simplemente deshacerse, y esa irreversibilidad es lo que hace que lo que ocurre importe, que la trayectoria sea real, que lo que se hizo pueda imputarse.

El ser determinado es en tanto está. Ser y estar son los dos ejes del mismo fenómeno — ninguno puede sustraerse del otro sin que lo que quede sea ya otra cosa. El ser tiene trayectoria: lo que fue, lo que es, lo que podría ser, lo que no será, forman parte de lo que el ser es. Y los modos del ser no agotan al ser: la parcialidad no es exterioridad, y ninguna predicación, por verdadera que sea en su propia escala, obtiene exhaustividad sobre el ser *qua ser*.

De eso se sigue la dignidad. No como norma — no como prescripción de cómo deben tratarse los seres —, sino como la explicitación de la frontera parmenídea aplicada al ser en tanto ser: lo que es es digno de ser lo que es. Aquello que es no puede ser deficitario respecto de ser lo que es sin que la noción de deficiencia pierda su objeto, porque el déficit exigiría un patrón externo, y ese patrón tendría que ser otro ser, y ese otro ser no tiene más ser que el que se pretende medir.

La dignidad no protege al ser de la predicación severa. La predicación puede ser todo lo severa que sus propias operaciones permitan. Lo que la dignidad describe es el terreno que la predicación no puede modificar a través de sus operaciones: el ser sigue siendo, y lo que sigue siendo sigue siendo digno de ser lo que es, independientemente de lo que la predicación diga sobre sus actos, sus disposiciones, su trayectoria.

III.

La predicación tiene gramática. Tiene escala — el conjunto de instrumentos y criterios desde los cuales se predica —, tiene dominio — el conjunto de

seres a los que el predicado puede aplicarse con sentido —, y tiene jurisdicción — el alcance dentro del cual las conclusiones que produce operan legítimamente. Ninguna predicación opera sin esas condiciones, aunque frecuentemente opere sin declararlas.

El tránsito entre escalas requiere un puente. No porque los puentes sean vicios — al contrario: los argumentos que exhiben sus puentes son los más honestos y los más difíciles de refutar. Sino porque sin puente declarado, la conclusión pretende más de lo que las premisas autorizan. Y la pretensión de más es exactamente lo que este libro examinó: la predicación localizada que aspira a decir algo sobre el ser *qua ser* de su objeto.

Las condiciones constitutivas de una operación no pueden violarse sin que la operación pierda su objeto. La predicación que pretende operar en el nivel del ser *qua ser* sin los instrumentos que ese nivel requiere no falla en su intento — pierde el objeto que pretendía tomar. El ser *qua ser* no está disponible para ninguna predicación localizada. No porque esté protegido por una norma. Porque las condiciones de la predicación no alcanzan ese nivel.

IV.

Conocemos siendo. No desde afuera del ser — esa exterioridad no existe para ningún observador que también sea —, sino desde adentro, con los instrumentos que el estar dentro nos da. El conocimiento situado no es un conocimiento disminuido: es el único tipo de conocimiento disponible, y ha resultado suficiente para construir todo lo que el pensamiento humano ha construido.

Lo que el conocimiento situado no puede hacer — lo que Kant trazó con una claridad que este libro usa sin absolutizar — es acceder al ser *qua ser* del otro. Las condiciones de comparecencia del fenómeno no son las condiciones de existencia de la cosa-en-sí. Lo que comparece ante nosotros, comparece bajo condiciones — bajo las formas de la intuición sensible, bajo las categorías del entendimiento, bajo los instrumentos de la escala desde la

que observamos. Y lo que comparece bajo condiciones no es la totalidad del ser que comparece.

Eso produce una restricción que es anterior a la moral: quien predica del ser *qua ser* del otro sin exhibir los instrumentos que operarían a ese nivel no está siendo moralmente cuestionable antes de ser epistémicamente deshonesto. La deshonestidad epistémica puede identificarse con la pregunta que el libro formuló desde el Capítulo V: *¿hasta dónde llega la conclusión?* Si la conclusión dice algo sobre el ser *qua ser* del sujeto, la respuesta es: más allá del punto donde el conocimiento puede operar con integridad.

V.

El ser humano actúa. El acto es una actualización efectiva del sujeto — en él comparece el quién de quien actúa, hay tiempo puesto en el acto, hay orientación de la voluntad, hay la irreversibilidad del colapso que hace que lo que ocurre no pueda simplemente deshacerse. El acto soy yo — es genuinamente del sujeto, la crítica del acto puede alcanzar verdaderamente al sujeto en cuanto estaba siendo en ese acto.

Pero yo no soy el acto. El acto no agota al sujeto — lo revela sin agotarlo. La suma de los actos tampoco clausura necesariamente al sujeto, porque el sujeto es la integral de sus colapsos, no la colección de sus resultados. Y de esa asimetría entre acto y sujeto se sigue el límite entre la crítica legítima y la sentencia ontológica: la crítica puede ser severa, puede alcanzar genuinamente al sujeto en cuanto estaba siendo en ese acto, puede decir cosas devastadoras sobre la trayectoria y la disposición del agente. Lo que no puede hacer —sin cruzar un límite que sus propios instrumentos no autorizan— es convertir esa revelación parcial en exhaustividad sobre el ser *qua ser* del agente.

El criminal sigue siendo humano. El crimen fue un acto profundamente humano — no humanitario, no frecuente, no representativo de ningún patrón abstracto —, sino humano en el sentido que no admite matización: lo hizo un humano, y eso no puede borrarse sin destruir la inteligibilidad de la responsabilidad que de ello se sigue. La humanidad no se salva de sus

peores actos declarándolos inhumanos. Se enfrenta a ellos reconociéndolos como propios.

VI.

La responsabilidad basta.

No necesita la sentencia ontológica para ser severa. No necesita embargar la dignidad del agente para imputarle sus actos. No necesita declararlo fuera del dominio humano para aplicarle las consecuencias que el sistema normativo establece.

Lo que necesita es precisión: la reconstrucción causal que identifica al agente como condición necesaria del daño, la imputabilidad que hace del agente un destinatario normativo posible, la jurisdicción que funda el título de coerción en el capital que el agente cedió, la proporcionalidad que hace de la sanción algo diferente de la violencia. Esas operaciones son suficientemente poderosas. Son también más honestas que la operación que pretende más — porque pueden declararse, auditarse, defenderse y revisarse.

Y el Estado que embarca la dignidad del condenado no refuerza su título de coerción: lo destruye. Porque si el condenado ya no pertenece al dominio de quienes cedieron la libertad que fundó ese título, el Estado ya no puede invocar el capital cedido como fundamento de su coerción. Lo que queda es la fuerza sin el argumento. El infierno que no puede atormentar a los paganos porque los paganos no participaron de la economía moral que el infierno administra.

VII.

¿Qué puede predicarse legítimamente del ser cuando quien predica también es?

Puede medirse lo que es determinado — porque solo puede medirse lo que está, y lo que está puede medirse dentro de la escala que tiene instrumentos para tomarlo como objeto. Puede clasificarse bajo los sistemas de categorías

que el observador declara. Puede criticarse desde los criterios morales, jurídicos, históricos, psicológicos que se especifiquen. Puede imputarse cuando la cadena causal puede reconstruirse y el agente satisface las condiciones de imputabilidad. Puede sancionarse cuando el sistema tiene jurisdicción y el proceso establece la determinación. Puede reconstruirse causalmente para entender qué ocurrió y qué puede evitarse.

Lo que no puede hacerse — lo que excede lo que los instrumentos disponibles pueden producir — es convertir una determinación localizada, por verdadera que sea, en jurisdicción exhaustiva sobre el ser *qua ser*.

No porque haya una norma que lo prohíba.

Porque el terreno no tiene la forma que esa operación supone. El ser *qua ser* no es un territorio al que ninguna predicación localizada puede llegar con los instrumentos que tiene disponibles. Y pretender llegar ahí no produce conocimiento más profundo: produce la apariencia de necesidad donde hay una pretensión sin respaldo, la apariencia de exhaustividad donde hay una escala con límites no declarados, la apariencia de fundamento donde hay un puente oculto.

VIII.

El libro comenzó antes del ser humano porque el suelo ontológico tiene que ser más antiguo que cualquier argumento sobre el caso humano. Terminó en el caso humano porque ese era el caso más exigente — el que hace más visible el costo de no haber construido el suelo primero.

La dignidad que los capítulos construyeron no empezó en el humano y no termina en él. Empieza en el ser. En la frontera que el ser traza al ser — la frontera del barranco que no prescribe sino que describe el terreno. Lo que es es digno de ser lo que es: no como mérito, no como norma, sino como la explicitación de que aquello que es, es completamente lo que es, sin déficit respecto de su propio ser, sin deuda con ningún patrón externo que le diga cuánto debería ser.

Esa dignidad permanece cuando el agente actúa. Permanece cuando el acto es atroz. Permanece cuando la imputación recae. Permanece cuando la sanción se aplica. No porque nadie la proteja. Porque el ser sigue siendo — y lo que sigue siendo sigue siendo lo que es, con la plenitud que el ser no puede no tener cuando es.

El libro no defiende al agente. Examina qué le ocurre al argumento cuando la predicación pretende más de lo que sus operaciones permiten. Y lo que le ocurre es que el argumento se destruye a sí mismo — pierde el objeto que pretendía tomar, pierde el título que pretendía fundar, pierde la jurisdicción que pretendía ejercer.

IX.

La escena que el Prólogo describió termina así:

El veredicto migra del acto al ser del agente. La sentencia ontológica se produce. El ser del agente es declarado de un tipo diferente — fuera del dominio relevante, indigno de ser lo que es, expulsado hacia algún otro lado donde ya no rigen las condiciones que antes le correspondían.

Y el ser sigue siendo.

No como acto de resistencia. No como triunfo del individuo contra el sistema. El ser sigue siendo porque el ser no se modifica con las etiquetas que se le pegan. La operación que pretendía producir el exilio produjo otra cosa: cambió el discurso sobre el agente sin cambiar al agente. Cambió cómo el agente es tratado — y eso puede ser devastador, y con frecuencia lo es — sin cambiar lo que el agente es.

La predicación que sabía lo que hacía — que conocía su escala, declaraba su jurisdicción, exhibía sus puentes — podría haber dicho cosas igualmente severas sobre el agente sin necesitar esa operación. Podría haber imputado, sancionado, reconstruido causalmente, protegido, prevenido. Todo eso sin pretender más de lo que sus instrumentos podían producir.

La predicación que pretendió más no añadió rigor. Añadió una fisura en el argumento que la predicación honesta no tiene.

X.

Ninguna determinación localizada del ser obtiene, por el solo hecho de ser verdadera, jurisdicción exhaustiva sobre el ser *qua ser*.

Esa proposición abre el libro. Cierra el libro. No porque el libro gire en círculo — sino porque la proposición que antes era una promesa es ahora una consecuencia. El recorrido fue necesario para que la diferencia entre las dos se hiciera visible.

Quien predica también es. Esa condición no es una limitación que el conocimiento deba superar — es la descripción precisa de la posición desde la que cualquier predicación parte. Desde adentro del ser, con los instrumentos que el estar dentro permite, hacia un ser que también es desde adentro, también determinado, también con trayectoria, también portador de una dignidad que no depende de ningún observador para ser lo que es.

La predicación puede ser muy precisa desde adentro. Puede decir cosas verdaderas, severas, necesarias, que no podrían decirse de ninguna otra manera. Lo que no puede hacer — lo que ninguna predicación desde adentro puede hacer — es pretender que ha visto al otro desde afuera. Porque ese afuera no existe. Y pretender habitarlo no produce conocimiento del ser *qua ser* del otro: produce la ilusión de una exterioridad que nunca estuvo disponible.

El límite de la predicación no es el fracaso del pensamiento. Es la condición honesta bajo la cual el pensamiento opera cuando sabe lo que hace.



AFRODITA AREIA

Nikomachos



Nikomachos pregunta qué autoriza pasar del juicio de un acto a una sentencia sobre el ser del agente. El volumen sostiene que la dignidad de lo que es no depende de comparaciones y examina los límites de la predicación: ningún juicio localizado agota el ser de quien actúa. Esta limitación no elimina la crítica, la responsabilidad ni la sanción; permite sostenerlas sin convertir el acto en una definición exhaustiva de la persona. El recorrido parte del caos y del colapso, atraviesa la relación entre acto y agente y culmina en una pregunta por el alcance de nuestros juicios.



AFRODITA AREIA · VI