

Diálogo¹

Rosas, Alejandro. *La moral y sus sombras: la racionalidad instrumental y la evolución de las normas de equidad.* En: *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía.* Vol 37, No. 110 (agosto de 2005): 79-104.

Desde *The Descent of Man* de Darwin, los esfuerzos por hacer una aproximación filosófico-científica que dé explicación del origen, naturaleza y evolución de la moral se han ido consolidando para convertirse actualmente en un área de investigación fructífera con enormes e importantes avances. Las explicaciones naturalistas y evolucionistas de la cognición gozan hoy en día de gran popularidad y atención (ya no exclusivamente en el mundo anglosajón), lo cual se justifica tanto por la seriedad y rigurosidad de muchas de ellas, como por el apoyo que toman de la investigación cotidiana hecha en diversas disciplinas. Esto resalta su pertinencia a la hora de dar una explicación más comprensiva de los asuntos humanos.

Alejandro Rosas, quien desde hace varios años se destaca en este tipo de propuestas naturalistas, nos presenta en esta ocasión un artículo con objetivos tanto críticos como propositivos. En primera instancia, denuncia una concepción equivocada de la moral que sostienen dos de las figuras más prominentes en filosofía de la biología, como son G.C. Williams y Richard Dawkins, principales expositores de la teoría del gen egoísta. Para estos autores, la moral humana, cuya base es el altruismo incondicionado, es un fenómeno contrario a la naturaleza "egoísta" de nuestros genes, lo que

hace imposible su explicación mediante el proceso de selección natural. Rosas, sin separarse de la teoría del gen egoísta, y acudiendo acertadamente a Robert Trivers y su noción de altruismo recíproco, propone una manera muy distinta de ver a la moral: como una adaptación, objeto directo de la selección natural, y no como fenómeno opuesto a ella. Según Rosas, la confusión de Williams y Dawkins (y también de McGinn y Singer) y en general de aquellas propuestas naturalistas de una moral de tipo hobbesiano (como la de Alexander), estriba en suponer que los genes "egoístas" (en sentido biológico) deben necesariamente producir fenotipos -conductas- egoístas y no altruistas (estos dos últimos términos tomados en sentido psicológico). Este error, según Rosas, descansa en la crasa equivocación de identificar un altruismo incondicionado (AI) con un altruismo recíproco (AR) y en proponer, como en el caso de Alexander, un altruismo falso (AP) cuyas motivaciones reales son meros cálculos prudenciales. Pero es precisamente la noción de AR y no las de AI ni AP, la que mejor captura nuestras intuiciones cotidianas acerca de la moral. Este hecho, sumado a importantes investigaciones empíricas que comprueban la existencia de motivaciones altruistas genuinas, hace del AR un modelo de mayor plausibilidad a la hora de dar cuenta de los fundamentos de la moral, según el autor.

En la segunda parte del artículo, y atendiendo a la distinción entre un fenotipo como adaptación y un fenotipo adaptativo, Rosas emprende

¹ Esta sección se abre para comentar artículos publicados en revistas de filosofía de habla hispana, con el propósito de inducir un diálogo entre los investigadores.

la tarea de analizar evidencias evolutivas experimentales que reafirman la tesis de la moral como producto evolutivo y no como adquisición cultural (pues el AR no excluye *a priori* una posibilidad de origen cultural). Con este objetivo, el autor examina los importantes trabajos de Frans de Waal, autoridad de referencia obligada en conducta de primates. El acudir a este tipo de estudios debe permitir rastrear los orígenes y desarrollos tempranos de la moral, pues es factible que, si la moral es un producto evolutivo, el ancestro común entre nosotros y nuestros parientes filogenéticos más cercanos, los chimpancés, tuvieran rasgos protomorales que fueron heredados por las dos especies. Es así como de Waal intenta probar la posesión de motivos y conductas de tipo moral en los chimpancés (simpatía, reciprocidad, representación de reglas de conducta y resolución de conflictos) las cuales son piezas constitutivas de la moralidad y comprueban el vínculo (y no la oposición) entre moral y evolución. De hecho, para de Waal, los chimpancés no se encuentran en el estado natural hobbesiano, como sugiere Dennett, pues presentan conductas de autorregulación y de sacrificio por intereses ajenos a los propios. Es aquí donde Rosas se desmarca de de Waal, y concordando con otros críticos, distingue entre piezas constitutivas de la moral y comportamientos morales (las primeras son necesarias más no suficientes para hacer de un individuo un agente moral). El proyecto de de Waal, demasiado optimista, según Rosas, descansa erróneamente en ver a dichas piezas constitutivas como conductas morales. Rosas propone entonces interpretaciones alternativas, más económicas y adecuadas, de las conductas en chimpancés (reciprocidad e interés por la comunidad) que de Waal ve como morales. Estas descansan en una comprensión más ajustada y plausible de las capacidades

cognitivas reales de dicha especie. Y es que para Rosas, al igual que para otros críticos, la reciprocidad y el interés por el grupo requieren de capacidades cognitivas muy elaboradas y especializadas, las cuales es muy dudoso que posean los chimpancés: una teoría de las otras mentes, tener la memoria suficiente para memorizar múltiples interacciones con diferentes agentes, distinguir el tipo de reciprocidad correspondiente y tener la capacidad de hacer cálculos prudenciales. Ellas resultan exageradas para explicar la mayoría de los comportamientos en chimpancés, más aún cuando se pueden postular habilidades mentales menos complejas y más factibles que den cuenta de esos comportamientos, como hace el autor.

Como conclusión del artículo, Rosas propone como objeto de estudio el entender la evolución de la moral como un continuo que (muy ligado a la evolución cada vez más especializada de la cognición) *grosso modo* va desde agentes prehobbesianos (en donde podríamos ubicar a los chimpancés) hasta individuos equitativos o altruistas recíprocos con motivaciones morales genuinas, pasando por individuos hobbesianos de racionalidad instrumental, en una etapa intermedia. Estos últimos no serían aún estrictamente agentes morales, pues reúnen características necesarias mas no suficientes para la moralidad, tal y como se entiende usualmente.

A mi modo de ver, el autor alcanza exitosamente los objetivos que se propone. Por un lado, saca a la luz una concepción errónea de la moral sostenida por los principales autores del tema (aunque mantengo mis reservas con respecto a la lectura que se hace de Dawkins) y denuncia un optimismo mal fundado en la obra de de Waal. Por otro, rescata y pone en perspectiva (de manera muy justa) el trabajo de Trivers sobre el AR, lo cual le sirve al Rosas para proponer un modelo

de evolución de la moralidad teóricamente más plausible y más ajustado a la evidencia empírica.

MAXIMILIANO MARTÍNEZ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
naturalmax@hotmail.com

Ornelas, Jorge. *La disolución kantiana del idealismo.* En: *Dianoia* vol. L, 55, nov. 2005: 95-117.

El artículo de Ornelas se centra en el estudio de las dos secciones de la *Crítica de la razón pura* que tradicionalmente han sido identificadas como aquellas en las que Kant ofrece una respuesta al desafío escéptico: la Refutación al idealismo (RI) y el Cuarto paralogismo (CP). El autor intenta defender en su escrito varios puntos de no poca importancia en la interpretación de la obra de Kant. Por un lado, desea reivindicar la importancia del CP, pues la mayoría de los comentaristas de la obra de Kant han encontrado en la RI un argumento más sólido en contra del escéptico y por ello han relegado al CP a un segundo plano. Por otro lado, desea mostrar, en contra de muchas de las interpretaciones más comunes y reputadas de la primera *Crítica*, que la estrategia con la que Kant enfrenta al escéptico en la RI es distinta de la estrategia usada en el CP. Finalmente, ello le permite proponer que la RI y el CP son complementarios, en la medida en que el segundo disuelve el problema que queda abierto con el primero.

Para lograr sus propósitos, Ornelas comienza por hacer una exposición del problema del mundo externo, es decir, "el problema de justificar nuestro presunto conocimiento del mundo externo apelando a nuestra experiencia" (97). Se

dice que tenemos dos tipos de creencias, por un lado, las creencias que tienen como contenido estados mentales y, por el otro, creencias que tienen como contenido hechos del mundo objetivo (en oposición a los estados subjetivos de las primeras). Las creencias del primer grupo han sido consideradas como infalibles y auto-justificadas, mientras que siempre ha habido una petición de justificación de las segundas. Tradicionalmente, para justificar una creencia del segundo tipo, vg. "hay un gato sobre la alfombra", se acude a una creencia del primer tipo, vg. "veo un gato sobre la alfombra". La justificación de nuestro conocimiento del mundo exterior se da en forma de una inducción que va de las creencias del primer tipo a las creencias del segundo.

El problema aparece cuando el escéptico abre la posibilidad lógica de que las creencias del primer tipo no correspondan con los hechos de las creencias del segundo, cosa que comúnmente hace mediante el argumento del sueño, invalidando así la inducción.

Según Ornelas, hay varias estrategias para enfrentar este desafío: (1) *Refutaciones*: cuyo proceder consiste en mostrar que lo que el escéptico duda (el conocimiento del mundo externo) es verdadero, con lo cual no habría razón alguna para la duda. (2) *Disoluciones*: cuyo proceder no es responder al escéptico, sino impedir, desde el origen mismo de la duda, que ésta surja, es decir, mostrar que la duda escéptica es un sinsentido o un problema mal planteado. A la vez, las disoluciones pueden subdividirse en dos grupos: (2.1) *Disoluciones semánticas*: que afirman que el argumento presupone un marco teórico que distorsiona el significado de ciertos conceptos fundamentales, con lo cual la conclusión escéptica es un sinsentido. (2.2) *Disoluciones no semánticas*: que afirman que el desafío escéptico

“sólo es inteligible a la luz del tradicional proyecto moderno de colocar el conocimiento sobre sus legítimos fundamentos, proyecto que establece requisitos demasiado altos para que algo cuente como conocimiento, y que, al parecer, nunca podrían ser satisfechos: infalibilidad, indubitabilidad [...]” (100). Los defensores de las disoluciones no semánticas proponen abandonar este proyecto moderno como respuesta al desafío escéptico; si el conocimiento no requiere indubitabilidad y certeza absoluta, las dudas escépticas son inofensivas y terminan por desaparecer.

Sin embargo, Ornelas advierte que cada uno de los tipos de disolución tiene un aspecto vulnerable: en el caso de las semánticas, si se toma la palabra “sinsentido” en su acepción estrictamente semántica, es decir, como “carente de significado”, se presenta un conflicto con el hecho de que podemos entender el desafío del escéptico y hasta considerarlo razonable. En el caso de las no semánticas, la debilidad radica en el hecho de que hacen del escepticismo un problema asociado a ciertos supuestos teóricos pertenecientes específicamente a la teoría moderna del conocimiento, cuando parece ser que el escepticismo es más un problema intuitivo “al que cualquiera podría llegar sin presuponer marco teórico alguno” (100).

Ornelas cataloga la RI como un caso de *refutación* al desafío escéptico, y al CP como un caso de *disolución* del mismo. Sin embargo, alega que el CP no padece de las debilidades recién explicadas de las disoluciones, pues Kant muestra cómo la duda escéptica es, a la vez, un argumento semánticamente inteligible y un sinsentido epistemológico, mientras que reconoce su carácter intuitivo.

Es aquí donde radica gran parte de la importancia del artículo de Ornelas, pues, al mostrar que ambas propuestas son estrategias

diferentes, está poniendo en evidencia un error común en la exégesis kantiana: autores como Allison, Guyer, Ameriks, Bennett y Stroud parecen pasar por alto la distinción que hay entre la RI y el CP en cuanto a la diferencia de sus propósitos.

El que la RI sea una *refutación* no es algo difícil de mostrar; no sólo es un punto común entre los comentaristas de Kant, sino que es además evidente por la forma misma de la respuesta, que es presentada por Kant como un argumento trascendental. El idealista escéptico, a quien va dirigida la respuesta, defiende que: (a) lo único que se puede conocer de manera inmediata y con absoluta certeza es el Yo y sus contenidos mentales, y que por ello (b) la existencia del mundo externo es indemostrable y dudosa. La estrategia de Kant será mostrar que nuestra relación con el mundo externo no es inferencial, sino que, por el contrario, la conciencia de la propia existencia requiere de la conciencia inmediata de cosas externas. Como todo argumento trascendental, se trata de mostrar que lo que el escéptico niega es en realidad una condición de posibilidad de lo que afirma. Así, el escéptico acepta y afirma (a), pero Kant le mostrará que ello presupone ya una conciencia inmediata del mundo exterior. Al refutar la verdad de (a), cae por su propio peso (b), demoliendo así el argumento escéptico.

Ornelas considera que el argumento de Kant en la RI, pese a lo plausible y sólido que pueda parecer en sí mismo, enfrenta grandes problemas cuando se lo ha de articular dentro del idealismo trascendental. El argumento afirma, como ya se ha visto, que una condición de posibilidad de la conciencia de la propia existencia es la conciencia inmediata de cosas externas. Ahora bien, el idealismo trascendental kantiano presenta una distinción entre intuiciones y conceptos, y el

giro copernicano propone que los objetos se adecuan a la mente en vez de a la inversa. Si los objetos se han de adecuar a las capacidades conceptuales, debemos ser afectados en la experiencia por una realidad independiente que es susceptible de ser organizada en nuestros conceptos. ¿Por qué debemos ser afectados por una realidad independiente? Porque de lo contrario –afirma Ornelas– lo que entendemos como conocimiento “degeneraría en un mero juego autocontenido” (105). Así, si Kant desea evitar que el conocimiento sea un juego de conceptos vacíos, ha de afirmar que por medio de la intuición recibimos la materia que da contenido a nuestras creencias; debe haber, por lo tanto, una causa para esa materia, y esa causa es la afeción en nosotros de la cosa en sí. Pero esto es contradictorio con los límites de la experiencia que el mismo Kant establece, pues se estaría aplicando la categoría de causalidad por fuera de la esfera fenoménica, que es donde tiene su única cabida válida.

Esto dejaría a Kant frente a un dilema: o se asume que la cosa en sí es la causa de los fenómenos, pero entonces se ha de adoptar una posición escéptica frente al conocimiento, pues se conocerían los fenómenos pero no sus causas; o se rechaza que la causa de los fenómenos sea la cosa en sí, con lo cual se confina al conocimiento a la mera subjetividad, ya que se conocerían solamente representaciones: “o escepticismo o idealismo, pero en ningún caso podríamos decir que Kant ha demostrado que tenemos conocimiento del mundo externo como exige el escéptico” (106). La validez de la RI sólo se presentaría en el plano fenoménico o empírico, es decir, la RI demostraría que tenemos conocimiento de las cosas externas sólo si éstas son consideradas como representaciones. Pero no es esto lo que interesa al escéptico, pues su desafío va más allá de las representaciones.

Así, lo que haría la RI sería desplazar el escepticismo del plano empírico al plano trascendental.

Es precisamente ante esta limitación de la RI que adquiere fuerza la interpretación del CP como una *disolución* en vez de una *refutación*. Si bien Ornelas es consciente de que su visión del CP como una disolución, que más que una respuesta pretende hacer una suerte de terapia, puede parecer a algunos una interpretación forzada, él cree que es bastante claro que Kant la consideraba justamente así, y prueba de ello está en el lugar que ocupa el CP en la *Crítica*. El CP, junto con los demás paralogismos, está ubicado en la Dialéctica trascendental, sección de la *Crítica* destinada a “curar” a la razón de aquellas ilusiones trascendentales en las que inevitablemente incurre. Ornelas recuerda al lector que la Dialéctica trascendental “se distingue de las demás secciones de la CRP por el hecho de que Kant utiliza ahí un método paradigmáticamente terapéutico para detectar y disolver estas ilusiones” (109). El método consiste en poner de manifiesto que las ilusiones tienen su origen en una concepción incoherente del mundo, según la cual éste es un todo existente en sí mismo; esta concepción es el realismo trascendental. Una vez se rechaza este realismo, desaparecen los conflictos que aquejan a la razón. En el caso de los paralogismos, Kant procura mostrar que los conflictos de la razón son producto de silogismos falaces, donde la falla está en el uso ambiguo del término medio. La ambigüedad es una ambigüedad semántica, de ahí que Ornelas considere al CP como una disolución semántica.

El silogismo analizado por Kant en el CP es el siguiente (cf. KrV: A367):

*Aquello cuya existencia sólo puede ser inferida como causa de percepciones dadas posee una existencia meramente dudosa.

*Es así que todos los fenómenos externos son de tal índole, ya que su existencia no es percibida inmediatamente, sino que sólo pueden ser inferidos como causa de percepciones dadas.

*Por consiguiente, la existencia de todos los objetos de los sentidos externos es dudosa.

La ambigüedad está en la expresión “fuera de nosotros”, y en todos su derivados (fenómenos externos, objetos externos), pues: “por un lado se refiere a aquellas cosas que suponemos deben existir (cosas en sí), pero las cuales trascienden los límites de nuestra experiencia, y, por el otro, a aquellas cosas que representamos en el espacio fuera de nosotros y que sí forman parte de nuestra experiencia (fenómenos)” (111). Así, lo que hace el escéptico, al construir el silogismo, es hablar indistintamente de apariencias como fenómenos y como cosas en sí. Mientras la premisa mayor se confina al plano empírico, la menor está ubicada en el plano trascendental. Kant alega que la posición del realismo trascendental, desde la que el escéptico habla cuando se refiere a las cosas en sí, es insostenible: “si tomamos los objetos exteriores por cosas en sí, es absolutamente imposible comprender cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, ya que nos apoyamos únicamente en la representación que tenemos. En efecto, nada podemos sentir fuera de nosotros, sino sólo dentro de nosotros mismos” (KrV: A378).

Se completa así, según Ornelas, la totalidad de la argumentación en contra del escéptico, pues, por un lado, la RI demuestra ser infalible en el plano fenoménico, pero desplaza el escepticismo al plano trascendental, y, por el otro, el CP muestra que cualquier duda planteada desde el punto de vista del realismo trascendental es insostenible e inválida. Es ahora el escéptico quien

se encuentra frente a un dilema: o bien su duda se plantea desde un plano inválido (lo que muestra CP), o se plantea desde una base correcta, pero es refutada inmediatamente por la RI. Es así como, el ver a los dos argumentos como estrategias diferentes, permite lograr una complementación entre ellos que, en conjunto, logra una mayor solidez en contra del escéptico.

El texto de Ornelas tiene la virtud de poner de manifiesto, a diferencia de la mayoría de los intérpretes, la distinción entre la RI y el CP, lo que le permite mostrar cómo ambas, tomadas en conjunto, funcionan como partes complementarias de una argumentación anti-escéptica.

CARLOS G. PATARROYO G.
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
cgpatarr@cable.net.co