

Prehistoria y peligros de la falacia decisionista.

ALBERTO MARIO DAMIANI

(UBA-UNR-CONICET)

Resumen

El objetivo del presente trabajo es examinar la falacia decisionista atendiendo, por un lado, a su presunta prehistoria en la filosofía moderna y, por el otro, a los peligros políticos, que se derivan de ella en la actualidad. El trabajo comienza con la pregunta referente a si el decisionismo puede encontrarse ya en las obras de Tomás Hobbes, René Descartes e Immanuel Kant. A continuación, se examina la comisión de la falacia decisionista en los escritos de pensadores liberales, tales como Max Weber, Karl Popper y H. Lübbe. Por último, son presentados los peligros políticos derivados de esa falacia, considerando su comisión por parte del teólogo protestante Søren Kierkegaard y del jurista nazi Carl Schmitt.

Palabras clave: Decisionismo, Liberalismo, Teología, Ricardo Maliandi

Abstract

The aim of this paper is to examine the decisionist fallacy considering, on the one hand, its alleged prehistory in modern philosophy and, on the other, the political dangers that derive from it today. The paper begins with the question of whether decisionism can already be found in the works of Thomas Hobbes, René Descartes, and Immanuel Kant. After that, the commission of this fallacy is examined in the writings of liberal thinkers, such as Max Weber, Karl Popper and H. Lübbe. Finally, the political dangers derived from this fallacy are presented, considering its commission by the Protestant theologian Søren Kierkegaard and the Nazi jurist Carl Schmitt.

Key words: Decisionism, Liberalism, Theology, Ricardo Maliandi

Ricardo Maliandi, se refiere a la falacia decisionista tanto en los tomos segundo y tercero de su *Ética convergente* como en otros textos anteriores, por ejemplo, en un capítulo de su libro *La ética cuestionada*, de 1998, titulado “La falacia decisionista” y ubicado en la cuarta parte, referida a “Actitudes no convergibles”. La contribución de Maliandi se inscribe en un diálogo filosófico que lo precede, entre cuyos interlocutores se encuentran Søren Kierkegaard, Carl Schmitt, Max Weber, Karl-Popper y Hermann Lübbe, del lado decisionista, y Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel y Dietrich Böhler del lado antidecisionista. En este diálogo participaron también otros discípulos de Maliandi, que me antecedieron en el tratamiento de esta cuestión.

Si no me equivoco, la expresión “falacia decisionista” fue utilizada por primera vez por Karl-Otto Apel, en su polémica con Karl-Heinz Ilting, quien, a su vez, le reprochaba a él la comisión de una “falacia intelectualista”. Sobre esa polémica, Maliandi advierte que en realidad no hay una antinomia entre la función del reconocimiento de las normas, destacada por Ilting, y la función de las condiciones normativas de la argumentación, destacada por Apel. Consecuente con el espíritu de su ética convergente, Maliandi señala que las posiciones de ambos filósofos resultan, en cierta medida, compatibles.¹

Maliandi acepta la definición de decisionismo, propuesta por Hermann Lübbe, como una doctrina que sostiene que la obligatoriedad de las normas no reside en su fundamentación racional, sino que está determinada por la decisión de alguien con autoridad. Lübbe fue un profesor liberal que en los años 60 reaccionó a un temprano trabajo de Jürgen Habermas, en el que presentaba al jurista nazi Carl Schmitt como un “legítimo discípulo” del decisionista liberal Max Weber. En una nota al pie de página Habermas propone como más adecuada una

1 Cf. APEL, K. O., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, pp. 221-280; ILTING, K.-H., *Grundfragen der praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, 1994, pp. 138-175; MALIANDI, R. *Anerkennung oder Argumentation? Zur Erörterung einer scheinbaren Antinomie in der gegenwärtigen Ethik*, en: APEL, K.-O.; POZZO, R. (Hrsg.): *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1990, pp. 283-303.

formulación distinta, aunque eso sí, dejándola en toda su ambivalencia: Carl Schmitt fue un “hijo natural” de Max Weber. Frente a esta filiación, Lübbe defiende la teoría de la decisión de Weber contra un adversario de izquierda, denominado “anárquico-totalitario”, rótulo con el que pretende englobar tanto a Habermas y Max Horkheimer como a Vladimir Ilich Lenin.²

En el presente trabajo me propongo examinar la mencionada falacia atendiendo, por un lado, a su presunta prehistoria en la filosofía moderna y, por el otro, a los peligros políticos, que se derivan de ella en la actualidad. A tal fin, trataré de determinar si, como sostiene Lübbe, el decisionismo puede encontrarse ya en las obras de Tomás Hobbes, René Descartes e Immanuel Kant (1). A continuación, me detendré a examinar la comisión de la falacia decisionista en los escritos de pensadores liberales, tales como Max Weber, Karl Popper y H. Lübbe (2). Por último, intentaré advertir los peligros políticos derivados de esa falacia, considerando su comisión por parte del teólogo protestante Søren Kierkegaard y del jurista nazi Carl Schmitt (3).

1. ¿Una prehistoria moderna del decisionismo?

Lübbe postula una “prehistoria del decisionismo”, identificada en una presunta tradición en la que uno podría ubicar a Tomás Hobbes, René Descartes e Immanuel Kant. Respecto de Hobbes, es un lugar común presentar la siguiente fórmula suya como una tesis central del decisionismo: *auctoritas non veritas facit legem*. Sobre esta fórmula, quisiera advertir que ella contiene, ante todo, un criterio para identificar la ley. Para determinar si una norma es una ley o no lo es, resulta irrelevante el contenido de la norma o, en términos de la fórmula, es irrelevante la *veritas*. Según este criterio, una norma es una ley sólo si ha sido ordenada por una autoridad. La validez del criterio de legalidad expresado en esta fórmula no parece depender de una posición filosófica particular. Los ciudadanos de un Estado no necesitan contar con formación filosófica para poder reconocer que una norma aprobada por el parlamento y promulgada por el poder ejecutivo es una ley.

2 Cf. MALIANDI, R., *La ética cuestionada*, Buenos Aires, Almagesto, 1998, pp. 289-296; LÜBBE, H., *Theorie und Entscheidung*, Freiburg, Rombach, 1971, pp. 7-31; HABERMAS, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Auflage, 2016. pp. 77-88.

Tampoco necesitan aceptar el contenido de la norma como moralmente correcto para aplicar este criterio. Incluso alguien que no comprenda del todo el significado de una norma, puede reconocer fácilmente que se trata de una ley si sabe que ha sido dictada por la autoridad correspondiente, por ejemplo, si sabe que esa norma aparece como ley en el Boletín Oficial.

Quisiera destacar aquí que este criterio de legalidad, Hobbes no lo aplica sólo a lo que denomina “leyes civiles”, es decir a las normas que forman parte del sistema jurídico positivo, dictadas por el poder legislativo y aplicadas por los tribunales. Nuestro autor lo aplica también para referirse a lo que denomina las “leyes de naturaleza”. Por un lado, respecto del contenido de estas leyes, Hobbes las identifica con normas morales al sostener que todas se resumen en la regla de oro evangélica “haz a otros lo que quieras que otros hagan para ti”.³ Por otro lado, respecto del criterio que permite identificar estas normas como leyes, dice lo siguiente:

Estos dictados de la razón, los seres humanos suelen denominarlos leyes; pero impropriamente, porque ellos son sólo conclusiones o teoremas relativos a los que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos, mientras que ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás. Si, además, consideramos los mismos teoremas como comunicados por la palabra de Dios, que por derecho comanda todas las cosas, entonces son propiamente llamadas leyes.⁴

En este pasaje encontramos mucha información que resulta relevante para evaluar la propuesta de incluir a Hobbes dentro de la prehistoria del decisionismo. En primer lugar, las normas morales son *racionalmente* demostrables o, expresado en el vocabulario geométrico de la filosofía del siglo XVII, son “teoremas”. Si las consideramos sólo de esta manera, es impropio denominarlas “leyes”, porque no cumplen con el criterio de legalidad *auctoritas non veritas facit legem*. Para que podamos denominar “ley” a una norma moral, entonces, tenemos que identificar la autoridad que la dictó, es decir aquél que tiene derecho de mando sobre quienes recae la *obligación* de cumplir esa norma. Tratándose de las leyes de naturaleza,

3 Cf. Mateo 7:12, Lucas 6:31; HOBBS, Th., *Leviathan*, New York, Penguin, 1980, ch.. XVII, p. 223; MALIANDI, R., *Ética convergente*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2013, tomo III, pp. 457-471.

4 HOBBS, Th., *Leviathan*, New York, Penguin, 1980, ch.. XV, p. 216-217.

según el pasaje citado, ese derecho lo tiene Dios sobre los hombres. Por lo tanto, las normas morales son leyes obligatorias para los seres humanos porque se identifican con la palabra de Dios. Aunque las normas morales puedan fundamentarse racionalmente como teoremas, su obligatoriedad legal no proviene de esa fundamentación sino de la autoridad que las ha dictado y esa autoridad sólo puede ser Dios.⁵

Según la fórmula hobbesiana, entonces, tanto las leyes jurídicas como las leyes morales son obligatorias porque han sido dictadas por una autoridad. Esta fórmula contiene un criterio que permite determinar la legalidad de las normas. Aceptado ese criterio, sin embargo, se presenta un problema ulterior que puede formularse mediante la siguiente pregunta: ¿cómo identificar a una autoridad? Este problema ya no puede solucionarse apelando a la fórmula *auctoritas non veritas...*, porque esta fórmula sólo sirve para identificar leyes, pero no permite identificar la autoridad de la que provienen las leyes. Si nos concentramos en las leyes civiles, Hobbes parece proponer dos soluciones a este problema. La primera se encuentra presentada en el siguiente pasaje, que Hobbes introduce luego de enumerar los doce derechos indivisibles del soberano: “Estos son los derechos que constituyen la esencia de la soberanía, y son los *signos por los cuales un hombre puede discernir* en qué hombre o asamblea de hombres está situado y reside el poder soberano.”⁶ En este pasaje, los mencionados derechos aparecen como un criterio que podría aplicarse para identificar a la autoridad en caso de duda. La segunda solución, mucho más expeditiva, aparece en otra tesis hobbesiana: “[...] siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro, cada hombre se supone que promete obediencia al que tiene el poder para protegerlo o aniquilarlo.”⁷ Según esta tesis, expresada en la fórmula *protego ergo obligo*, el criterio utilizable por el súbdito para identificar la autoridad a la que debe obediencia consiste simplemente en reconocer la espada que lo protege contra los peligros de la guerra natural de todos contra todos.

5 Encontramos en esta tesis hobbesiana una concepción sobre el origen de la moralidad que Maliandi denomina heteronomismo. Cf. MALIANDI, R., *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, 2004, p.108.

6 HOBBS, Th., *Leviathan*, New York, Penguin, 1980, ch.. XVIII, p. 236. El destacado es mío.

7 HOBBS, Th., *Leviathan*, New York, Penguin, 1980, ch.. XX, p. 254.

Para terminar con estas observaciones sobre Hobbes, quisiera destacar, entonces, que el autor distingue claramente entre el problema del criterio para identificar la legalidad de una norma y el problema del criterio para identificar la autoridad legislativa. Esta diferenciación es muy importante si uno considera la historia posterior de la tradición contractualista inaugurada por Hobbes. Para poner sólo un ejemplo, Jean Jaques Rousseau reconoce que el origen de la ley civil es la autoridad soberana, pero no reduce el criterio de identificación de esa autoridad a la protección de la vida del súbdito. “También se vive tranquilo en los calabozos; ¿es bastante para encontrarse bien en ellos?”⁸, se pregunta Rousseau y nos advierte: “si el pueblo promete simplemente obedecer, se disuelve mediante este acto, pierde su cualidad de pueblo; en el instante en el que hay un amo ya no hay soberano, y desde ese entonces el cuerpo político queda destruido”.⁹ A diferencia de Hobbes, el ciudadano de Ginebra piensa el segundo problema en el marco del principio de soberanía popular, que, dicho sea de paso, se encuentra consagrado en los artículos 33 y 37 de nuestra Constitución Nacional. El presunto decisionismo hobbesiano parece reducirse a la aceptación simultánea de dos elementos heterogéneos entre sí: la definición tautológica del término “ley” y una discutible doctrina sobre la heteronomía moral de la voluntad humana.

La segunda teoría filosófica que Lübbe atribuye a esta presunta tradición que conformaría la prehistoria del decisionismo es la moral provisional que René Descartes formula en la tercera parte de su *Discurso del método*. En la segunda parte, Descartes presenta las reglas ciertas y fáciles, cuya aplicación permite acrecentar gradualmente el conocimiento humano. Según nos cuenta, durante nueve años se concentró en ejercitarse en la aplicación de estas reglas para solucionar problemas científicos particulares, algebraicos, geométricos, musicales, ópticos, etc. Recién después de ese prolongado ejercicio se decidió a aplicarlo para examinar el problema de los fundamentos de la filosofía primera.

El comienzo del estudio de la metafísica es negativo porque se encuentra caracterizado por lo que se conoce como “la duda universal”. Antes de aventurarnos en esa empresa de la duda universal hay que restringir, en algún

8 ROUSSEAU, J. J., *Du contrat social*, Paris, LGF, 1992, I. iv, p. 49.

9 ROUSSEAU, J. J., *Du contrat social*, Paris, LGF, 1992, II. i, p. 62.

sentido, los efectos de la duda, por lo siguiente. La duda será universal porque se referirá a todas las opiniones teóricas del filósofo, a todo lo que creía verdadero y que ahora encuentra razones para poner en cuestión, o sea, se referirá al presunto conocimiento que creía tener, *pero no a la acción*. La acción humana y, por lo tanto, la vida humana del filósofo, mi vida – está diciendo Descartes– la tengo que poner a cubierto. La metáfora es: voy a destruir la casa en la que vivía, o sea el conjunto de opiniones que hasta este momento me hacían tener la sensación de que había un sentido, de que conocía mal o bien, de alguna manera, la realidad y me permitían orientarme en mi vida práctica. He emprendido la tarea extraordinaria de poner en cuestión *todas* esas opiniones, las opiniones *teóricas*. Voy a demoler mi casa y no me tengo que lastimar. No es suficiente destruir mi casa y proveer de materiales o incluso de un plano para construir la nueva casa. Este plano es el método que me permitirá construir un verdadero edificio sólido y no aquel que me han enseñado mis maestros. Ahora bien, mientras tanto, mientras destruyo mis opiniones y aplico el método para edificar, para mí al menos, un nuevo edificio de las ciencias ¿dónde vivo? Descartes nos dice “es necesaria otra casa para alojarse mientras trabaje” y a eso se dedica la tercera parte del *Discurso del método*:

[...] también hay que proveerse de alguna otra habitación, en donde pasar cómodamente el tiempo que dure el trabajo. Así, pues, con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligaba a serlo en mis juicios, y no dejar de vivir, desde luego, con la mejor ventura que pudiese, hube de arreglarme una moral provisional, que sólo consistía en tres o cuatro máximas, que con mucho gusto voy a comunicarles.¹⁰

Entonces, la función de la moral provisional cartesiana es preservar la acción humana de los efectos de la demolición de las opiniones teóricas. No se puede actuar sin ningún tipo de certeza, o de probabilidad. La adopción de un curso de acción posible, alternativo a otro, supone algún criterio. Si todos mis criterios los voy a poner en cuestión, si haré el ejercicio filosófico radical de poner en duda todas mis opiniones, debo encontrar una manera de poder seguir actuando, de poder seguir viviendo con los demás y de no correr peligro. Debo evitar que la investigación extraordinaria, filosófica, impida mi felicidad. Estas tres o cuatro

10 DESCARTES. R, *Discours de la méthode*, Œuvres A&T, Paris, Vrin, 1996, IV, p. 22.

reglas conforman una moral provisional, muy útil mientras hacemos esta investigación, con la esperanza de que después, como resultado último de la *mathesis universalis*, obtengamos algo mejor en moral, orientaciones de la acción que puedan ser consideradas efectivamente *científicas*. Pero, mientras tanto tenemos estas tres o cuatro reglas de la moral provisional. Entonces, mientras ponemos en duda todas nuestras opiniones para encontrar el fundamento filosófico de todo el conocimiento humano, tenemos que distinguir dos ámbitos. El ámbito del juicio y el ámbito de la acción.

En el ámbito del juicio vamos a dudar, vamos a poner entre paréntesis el juicio, vamos a abstenernos de juzgar, como hacen los escépticos, pero para encontrar algo seguro. Eso ocurriría exclusivamente en el ámbito teórico, en el de la investigación filosófica propiamente dicha. Ahora bien, ese ámbito tenemos que separarlo del ámbito de la acción y para este último no rigen las reglas del método que aparecen en la segunda parte del *Discurso del método*, sino estas reglas de la moral provisional.

La moral provisional me ofrece un criterio práctico y provisorio porque voy a poner, mediante la duda universal, en cuestión *todos* los criterios que tenía. De mis opiniones ya no voy a poder extraer ninguna pauta para actuar, pero para optar entre cursos de acción alternativos necesito una pauta que me permita preferir uno de esos cursos de acción. Entonces la pregunta es: ¿de dónde saco una pauta? Respuesta: la saco de afuera: de la religión y de las leyes..., todo criterio orientativo que pueda extraer de allí, lo sigo, las costumbres ¿cómo actúan mis vecinos? Evidentemente, todos estos criterios exteriores tienen sus huecos, hay lagunas legales, quizás la religión me ofrezca una orientación práctica en ciertos ámbitos, pero quizás en otros no. Además, quizás me encuentre en una situación en la que sin transgredir uno de los diez mandamientos, por ejemplo, sin embargo, cuente con cursos de acción alternativos y me pregunte ¿cómo debo actuar en esa situación? Respuesta: el criterio aristotélico del hombre prudente, el hombre sensato se me presenta como modelo, entonces me puedo preguntar “¿cómo actuaría él en esta situación en la que tengo que actuar yo?” Ahora bien, un detalle

que Descartes nos hace ver es que quizás hay que prestarle atención no a lo que el hombre prudente dice sino a lo que hace, porque no siempre coinciden los dos ámbitos, entonces prestarle atención a lo que hacen esos hombres más sensatos de la comunidad a la que pertenezco. “Este actuó así, en una situación parecida, y bueno, voy por ahí”. Si entre los criterios de los sabios encuentro todavía diferencias, debo elegir la opinión más moderada, el justo medio me garantiza que no me voy a extraviar, en un extremo, en un exceso.

Ahora bien, dice Descartes, hay un exceso, que no tengo que cometer de ninguna manera, que es el de comprometerme con esta regla como si fuera definitiva, o sea, esta es una moral provisional que me va a servir mientras no tenga nada mejor. Sería un exceso de mi parte tomar esta regla de seguir la religión, las leyes, la costumbre, las opiniones del hombre prudente, el justo medio, de seguir estos criterios externos, que tomo prestados, como algo definitivo. *Cometería un exceso* si me aferrara a ellos como si fuera una moral definitiva porque perdería mi libertad, porque *me encontraría sometido a una autoridad externa*. Entonces, debo tener consciencia de que esta moral provisional no es nada más que una condición de la libertad de investigación metafísica. Veremos adónde me conduce esa investigación, confío en que me conducirá hacia la matemática universal, hacia una ciencia unificada, una de cuyas partes o de sus ramas, tal como aparece en el Prefacio a los *Principios de la filosofía*, va a ser una moral, una moral *definitiva*. Pero, por ahora no sé, por ahora esta moral provisional me sirve como un instrumento para preservar mi acción y mi felicidad de los efectos de la destrucción de mis opiniones *teóricas*, ocasionada por la duda universal. Tengo que buscar un refugio para la investigación metafísica. Ese refugio es independiente de la respuesta a la pregunta por la validez de las leyes.

Gracias a la primera regla he descubierto un curso de acción preferible, atendiendo a las leyes, a la religión, al hombre prudente y al justo medio. Ahora aparece una segunda regla que remite a un componente subjetivo de la acción, o sea, una vez que tomé la decisión tengo que estar seguro de lo que hice, tengo que estar resuelto, no vacilar, no estar reflexionando acerca de si ese curso de

acción estaba realmente bien o no. Adopté uno y lo tengo que seguir. A veces cuando no tengo demasiado criterio y tengo varias posibilidades, después de ese filtro de la primera regla, dice Descartes, quizás tengo que elegir uno al azar, incluso, pero luego, lo que la segunda regla me ofrece es el mandato o el consejo de olvidarme que elegí al azar. Una vez que decidí debo considerar esa decisión como absolutamente segura y como la única conveniente. Porque si no, dice Descartes, me puede suceder lo que le ocurre a alguien que está perdido en el bosque, y se pregunta “¿hacia dónde debo ir para salir del bosque?” Si uno empieza a dar vueltas, a vacilar, camina diez metros para allá, después vuelve, después va para el otro lado y de esa manera no va a salir nunca más. Entonces, lo más seguro es elegir cualquier dirección y seguir caminando, en algún momento va a salir. Quizás se elige el camino más largo, pero es más seguro que estar dando vueltas infinitamente. Descartes utiliza esta imagen para ilustrar esta segunda regla de la resolución.

Las reglas de la moral provisional son herramientas para orientar la acción. La primera regla ofrece un contenido, mandatos que pueden ser leyes, normas no escritas, costumbres, mandatos religiosos, mandamientos. Ese contenido puede expresarse mediante el modelo del hombre prudente. En una situación particular, esta regla ofrece distintos contenidos y el modelo del hombre prudente sería el más concreto. Es decir, si uno conoce una persona que le parece que siempre actúa de manera sensata, la regla me propone que yo piense qué haría esa persona si tuviese que decidir en mi lugar. Ahora bien, una vez que decidí, que ya encontré un curso de acción, la segunda regla prescribe: “no vacile, no vuelva atrás, ya decidí”. Si no encontré ninguno, si hay un abanico de posibilidades que le ofrece la situación, o sea, un conjunto de cursos de acción que no trasgreden las leyes, ni la religión, ni las costumbres, hay que elegir al azar. La segunda regla prescribe la determinación, la resolución, la ausencia de vacilación. Porque la vacilación produce una perturbación mental que no es muy recomendable para alguien que debe tener su espíritu en calma para investigar. Si uno ayer hizo algo de lo que hoy se arrepiente, en vez de estar aplicando el método al problema filosófico que se sentó a estudiar en su escritorio, va a estar pensando “qué mal

que hice ayer, no tendría que haber hecho eso” y así se le va a ir pasando el tiempo, hora tras hora. Entonces, para no arrepentirse de las acciones pasadas, hay que seguir la segunda regla, una vez que se decidió, hay que estar seguro de que lo que hizo era lo mejor que podía hacer. Para evitar el arrepentimiento, el remordimiento, la vacilación, hay que elegir una acción, aún al azar y luego considerarla como la más segura, la más cierta, como el mejor curso de acción posible.

“Mi tercera máxima, dice Descartes, fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo”.¹¹ Entonces, solo mis deseos dependen de mí, solo mis pensamientos, todo lo demás, que está a mi alrededor y que está afuera de mi pensamiento, no depende, al menos, enteramente de mí. Entonces, si quiero cambiar algo, la tercera regla me recomienda que cambie mis pensamientos. Descartes dice *tratar de vencerme a mí mismo más que a la fortuna*. La fortuna es ese curso de situaciones que yo no controlo y si pongo mi interés en ese curso de situaciones seguramente seré infeliz. No podré tener la tranquilidad anímica suficiente para poder investigar. Descartes dice que esta tercera regla fue enseñada por algunos filósofos, los estoicos. No es fácil aplicar esta regla, pero estos filósofos la habían aplicado y la habían podido transformar en un modo de vida. Ellos lograron considerar esta diferencia radical: lo que depende de mí y lo que no depende de mí. Debo ocuparme *solamente* de lo que depende de mí, es decir, exclusivamente de mis pensamientos, de mis deseos.

La moral provisional se compone de tres o cuatro reglas. La cuarta regla no sabemos si es efectivamente una regla o más bien lo que da sentido a las tres anteriores y con la que Descartes concluye su moral provisional. Y esta regla, dice Descartes, me remite a elegir la mejor ocupación para mí. Esa elección fue “aplicar mi vida entera al cultivo de mi razón y a adelantar cuanto pudiera en el conocimiento de la verdad, según el método que me había prescrito”. Entonces, esta cuarta regla prescribe dedicar la vida al conocimiento de la verdad. El ideal de la vida contemplativa se justifica, por un lado, en el hecho de que las aplicaciones

11 DESCARTES. R, *Discours de la méthode*, Œuvres A&T, Paris, Vrin, 1996, IV, p. 25.

del método a distintos problemas particulares han tenido éxito. Por el otro lado, en el hecho de que las tres primeras reglas tienen sentido solo si dedico mi vida al conocimiento de la verdad. O sea, alguien que no tuviera esta tarea que asume Descartes, no tendría por qué seguir las opiniones ajenas, o la religión, o las costumbres, o la opinión del más razonable. Tampoco tendría que convencerse de que sus decisiones fueron las correctas o de que sólo puede cambiar sus pensamientos. Estas reglas son, en realidad, sólo un medio para deshacerme de ellas y encontrar una moral definitiva, *una moral racional, cuya validez no depende de ninguna autoridad externa*. Si no fuese provisoria esta moral, no podría liberarme del arrepentimiento que me causaría la resolución prescripta por la segunda regla. Siempre podría volver a pensar si habré hecho bien. Esta regla está encapsulada dentro de un instrumento para poder investigar el problema del fundamento de la filosofía primera.

Lo dicho hasta aquí parece suficiente para evaluar la mencionada propuesta, formulada por Lübbe, de incluir la moral provisional cartesiana dentro una tradición que contendría la prehistoria del decisionismo. Recordemos la definición del decisionismo como una doctrina según la cual la obligatoriedad de las normas no reside en su fundamentación racional, sino que está determinada por la decisión de alguien con autoridad. A mi juicio, la propuesta de Lübbe pasa por alto las condiciones de sentido que Descartes establece para su moral provisional. Dentro de esas condiciones quisiera destacar dos. La primera se refiere a que esta moral debe seguirse *sólo* en el caso que se ejercite la duda universal filosófica. En cualquier otra aplicación del método cartesiano no es necesario recurrir a la moral provisional. Si alguien se ocupa de un problema particular de geometría, álgebra, mecánica, óptica, música, etc. puede aplicar las reglas del método sin poner en duda todas sus opiniones y, por lo tanto, sin necesitar de la moral provisional. La segunda condición de sentido de la moral provisional reside, justamente, en que es provisional, es decir que se propone dentro de un programa de investigación que prevé una moral definitiva. En la mencionada Carta-Prefacio de los *Principios de la filosofía*, Descartes presenta la siguiente comparación:

De esta manera, la totalidad de la filosofía se asemeja a un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física y las ramas que brotan de este tronco son todas las ciencias que se reducen principalmente a tres: a saber, la medicina, la mecánica y la moral, entendiéndose por ésta la más alta y perfecta moral, que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la sabiduría.¹²

La idea misma de una moral definitiva lo aleja a Descartes del decisionismo, porque sostiene que la validez de las normas de esta moral puede derivarse racionalmente de las otras partes de la filosofía. Un problema ulterior, discutido por los especialistas, se refiere al contenido de esta moral definitiva. Algunos creen encontrarlo en las *Pasiones del alma*, que para otros es un tratado de medicina. Otros en las cartas a la princesa Elizabeth y a la reina Cristina. Sin pretender resolver este problema hermenéutico, creo que dentro de las fuentes para investigarlo es necesario incluir una carta que Descartes dirige a Chanut el 1º de noviembre de 1646, donde dice lo siguiente:

Los señores regentes están tan animados en contra mía a causa de los inocentes principios de Física que han visto que, si después de eso yo tratara sobre la moral, no me dejarían en paz. Si un tal P. Bourdin creyó encontrar motivo suficiente para acusarme de escepticismo, por mi afán de refutar a los escépticos, y si un ministro se ha puesto a persuadir a la gente de que yo era ateo sin alegar más razón que mi intento de demostrar la existencia de Dios, ¿qué no dirían si yo tratara de examinar cuál es el justo valor de las cosas que pueden desearse o temerse?, ¿cuál será el estado del alma después de la muerte, hasta qué punto debe amarse la vida y cómo debemos ser para que no nos intimide la idea de perderla? En vano tendría yo las razones más conformes a la religión y las más útiles posibles al bien del Estado. Insistirían en hacerme creer que son contrarias tanto a una como a otro. Por eso, creo que lo mejor que puedo hacer de hoy en adelante es abstenerme de escribir libros y no comunicar mis pensamientos sino a aquellos con los que pueda conversar en privado.¹³

El contenido de este pasaje es totalmente incompatible con la doctrina decisionista que pretende derivar la obligatoriedad normativa de la decisión de una autoridad. Contra esta doctrina, Descartes teme que las decisiones de las autoridades lo perjudiquen si hace públicos los resultados de sus investigaciones

12 DESCARTES, R., *Principes de la Philosophie*, Œuvres A&T, Paris, Vrin, 1996, IX, p. 14.

13 DESCARTES, R., *Œuvres*, A&T, Paris, Vrin, 1996, iv, pp. 536-537.

filosóficas sobre los fundamentos *racionales* que justifican la obligatoriedad de las normas morales.

El caso más curioso es la tercera teoría que Lübbe incluye dentro de la presunta prehistoria del decisionismo: la ética kantiana. Según Lübbe la ética kantiana exige actuar moralmente sin la garantía de una buena vida que se corresponda con la dignidad humana y esa exigencia sólo puede fundarse de manera decisionista. A mi juicio, esta tesis se asienta en una curiosa tergiversación del sentido de los textos kantianos. Como sabe cualquier estudiante de filosofía, la obligatoriedad de las máximas morales no depende, según Kant, de la decisión de alguien con autoridad, sino de la pura forma del deber, tal como se ordena en las distintas formulaciones del imperativo categórico. Lübbe parece confundir dos cuestiones que Kant se encarga de distinguir claramente: la cuestión de los fundamentos de la obligatoriedad de las normas morales y la cuestión de los postulados de la razón pura práctica. La primera se resuelve mediante el mencionado imperativo, cuya validez apodíctica es enteramente independiente de la idea del supremo bien. Éste, a su vez, no es objeto de un mandato, sino sólo de un postulado presupuesto en la voluntad autodeterminada por ese imperativo.¹⁴

2. Las falacias del decisionismo liberal

Como es sabido, Max Weber contrapuso la ética de la convicción, atribuida a Kant y al Sermón de la Montaña, a la ética de la responsabilidad, que debe orientar las acciones del político profesional.¹⁵ El uso de la fuerza es prohibido por la primera y exigido por la segunda para resistir el mal. Para evaluar moralmente las acciones, la primera atiende exclusivamente a las intenciones en el interior de la conciencia subjetiva del agente. La segunda, en cambio, atiende a las consecuencias de las acciones sobre los seres humanos afectados por esas acciones. Sin embargo, a pesar de su defensa de una ética de la responsabilidad, como buen discípulo del neokantiano

14 Cf. KANT, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg, Meiner 2003, Ak. Aus, pp. 142-146. Por esta razón, Maliandi advierte que considerar a Kant como un decisionista es "altamente discutible". MALIANDI, R., *La ética cuestionada*, Buenos Aires, Almagesto, 1998, p. 294.

15 WEBER, M., Politik als Beruf, en: *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen, Mohr, 1971, pp. 505-570.

Heinrich Rickert, en sus trabajos de sociología comprensiva, Weber define del siguiente modo el concepto de acción: “Por acción entendemos un comportamiento humano [...] al que el agente o los agentes asocian un sentido subjetivo.”¹⁶ Este sentido de la acción se reduce a las opiniones e intenciones de un agente solitario que busca realizar metas utilitarias, valorativas o afectivas. De esta concepción monológica del sentido de las acciones humanas se deriva su teoría de la decisión para un mundo social desencantado, donde los valores y las normas parecen haber perdido su validez objetiva¹⁷. La presunta pérdida de esta validez es celebrada tanto por Weber como por Lübbe. Ambos interpretan los posicionamientos político-ideológicos de sus contemporáneos, 1918 en el caso de Weber y 1971 en el de Lübbe, como si se tratase de las confesiones religiosas que motivaron las guerras civiles europeas durante el siglo XVII, es decir, como las denominadas “verdades de salvación” por principio incompatibles. Por lo tanto, tratando de imitar el modelo de Hobbes, tanto Weber como Lübbe confían en que la paz se logra y garantiza predicando una doctrina que enseña que la obligatoriedad de las normas no depende en su fundamentación racional, sino que se deriva de la decisión de una autoridad. Estos autores liberales buscan en una moralidad heterónoma un refugio contra la amenaza del fantasma “anarcototalitario” que parece seguir recorriendo Europa durante el siglo XX.

Frente a este intento del decisionismo liberal, Maliandi observa muy acertadamente lo siguiente:

La falacia, sin embargo, se hace patente sobre todo en lo siguiente: la teoría decisionista no puede ser “mera teoría”, ya que, por una parte, ella está, como el propio Lübbe lo ve “comprometida” con la acción (ella expresa una manera en que la acción incide sobre el teorizador, y ella influye, además, necesariamente en la acción del teorizador y en la de su interlocutor); y, por

16 WEBER, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln, Kiepenheuer, 1964, p. 3.

17 Quisiera destacar aquí que Weber pretende utilizar esta concepción monológica del sentido de las acciones humanas en el marco de una investigación sociológica sobre las relaciones *intersubjetivas* de quienes realizan esas acciones. Esta es justamente la pretensión del denominado “individualismo metodológico”, que busca comprender las estructuras y los cambios de las relaciones sociales atendiendo exclusivamente a las intenciones y opiniones de los agentes individuales.

otra parte, ella no puede reclamar para sí una evidencia objetiva como la que puede reclamar otro tipo de ciencia “no comprometida” o *menos* comprometida. Entonces, cabe preguntar, de nuevo, si su “validez” es comparable a la de las decisiones políticas o a la de las pretensiones de verdad.”¹⁸

En este pasaje Maliandi llama la atención sobre la relación que la teoría decisionista tiene con su objeto, es decir la acción humana. Por un lado, la acción humana influye sobre quien formula la teoría, en el sentido al menos de plantearle un problema que la teoría pretende solucionar, es decir el problema del fundamento de la obligatoriedad de las normas que rigen la acción humana. Por otro lado, quien formula esta solución, al hacerlo, intenta influir sobre las acciones propias y ajenas. Implícitamente, *mediante el acto de afirmar su tesis*, el decisionista le está proponiendo a su interlocutor que renuncie a buscar el fundamento racional de la obligatoriedad de las normas y reconozca que el único fundamento de esta obligatoriedad es la decisión de una autoridad. El decisionista le está proponiendo a su interlocutor que suscriba el pacto hobbesiano, es decir que someta su voluntad y su juicio a la voluntad y el juicio del soberano, que renuncie al derecho de determinar el fundamento racional de la obligatoriedad de las normas y le transfiera ese derecho al soberano, que reconozca como propias las decisiones que tome el soberano respecto de cuáles son las normas obligatorias.

Respecto de esta segunda influencia, una de las paradojas derivadas de la falacia decisionista se le presentó al propio Hobbes y a sus discípulos cuando, restaurada la monarquía en 1660, el nuevo monarca Carlos II, a quien Hobbes le había impartido clases de matemática durante su exilio francés, prohíbe la reimpresión del *Leviatán*, libro que reconoce al soberano como único juez de los medios para garantizar la paz y que contiene la siguiente afirmación: “la doctrina que está en contradicción con la paz no puede ser verdadera.”¹⁹ Pregunta: ¿Qué debe hacer un decisionista si la autoridad prohíbe el decisionismo como una doctrina peligrosa para la conservación de la paz? Si entiendo bien su situación los cuernos de su dilema serían: o bien, renunciar al decisionismo porque lo ordena la

18 MALIANDI, R., *La ética cuestionada*, Buenos Aires, Almagesto, 1998, p. 295.

19 HOBBS, Th., *Leviathan*, New York, Penguin, 1980, ch.. XVIII, p. 233.

autoridad, a la que el decisionista reconoce cómo *única* fuente de validez, o bien, seguir sosteniendo su doctrina por los fundamentos racionales que la fundamentan y con ello, transgredir la prohibición del soberano. En los términos del pasaje de Maliandi citado, si un decisionista adoptase como curso de acción el primer cuerno del dilema, la validez de esta doctrina sería sólo “política”, en el sentido que los decisionistas le dan a este adjetivo, y los argumentos para sostenerla serían superfluos. Si, en cambio, un decisionista adoptase el segundo cuerno, se mantendría la relevancia de esos argumentos, con los que busca resolver positivamente su pretensión de verdad, pero no sería consecuente con el contenido de su doctrina, que le exige reconocer a la autoridad como única fuente de validez normativa.

La misma concepción monológica del sentido de las acciones humanas presupuesta en la teoría de la decisión de Weber, la encontramos en una tesis decisionista de otro filósofo liberal, el epistemólogo Karl Popper, quien presenta su racionalismo crítico como la única posición filosófica acorde con los estándares metódicos del conocimiento científico y con el ideal de la sociedad abierta que rige en las democracias liberales de occidente. Los enemigos de la sociedad abierta encontrarían apoyo teórico en el irracionalismo oracular y en el racionalismo dogmático. La tesis decisionista a la que me refiero hace su aparición cuando Popper ofrece su respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las razones que justifican la preferencia por el racionalismo crítico, el método científico y la sociedad abierta? o, más sencillamente: ¿por qué ser racional? La respuesta de Popper es: no hay ninguna razón, sólo hay una decisión fundada en lo que denomina una “fe irracional en la razón”. Esta es la tesis que Dietrich Böhler denomina “*Wissenschafts- Existentialismus*” y que Maliandi traduce correctamente como “existencialismo epistemológico”.²⁰

La tesis popperiana sobre una decisión irracional en favor de la razón revela una concepción unilateral e irreflexiva sobre la racionalidad. Su unilateralidad

20 Cf. POPPER, K., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, München, Franke, 1980, p. 432; BÖHLER, D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985, p. 358; MALIANDI, R., *La ética cuestionada*, Buenos Aires, Almagedo, 1998, p. 292.

consiste en reducir la racionalidad sólo a uno de sus aspectos, consistente en la derivación lógica de conclusiones a partir de premisas. Su carácter irreflexivo consiste en impedir la reflexión sobre las pretensiones de validez de los interlocutores discursivos que realizan esa derivación. Este reduccionismo irreflexivo impide comprender correctamente la situación en la que se encuentra quien se plantea la pregunta ¿por qué ser racional? Su situación no es la que alguien que tiene que encontrar premisas independientes para justificar una conclusión deductiva, sino la de quien debe tomar conciencia reflexiva de los presupuestos necesarios de su obrar, implícitos en la parte performativa de su acto de preguntar.²¹ Para decirlo en términos de Maliandi:

También hay que preguntarse si, en definitiva, es concebible una situación en que alguien tenga que elegir, realmente, entre lo racional y lo irracional. Si uno cree alguna vez hallarse en tal situación, quizás esto signifique simplemente que no se advierten las condiciones que posibilitan esa creencia, condiciones que son en sí mismas, racionales. No es posible pensar en decidirse a favor o en contra de la razón sin hacer valer en tal pensamiento reglas racionales.²²

3. Los peligros del decisionismo teológico

Comete también la falacia decisionista el teólogo existencialista Søren Kierkegaard quien, al igual que Popper, sostiene que no hay ninguna razón para ser racional pero, a diferencia de Popper, prefiere tomar una decisión fundada sólo en una fe irracional en Dios. En su largo sermón titulado *Temor y temblor* ofrece una interpretación decisionista del relato bíblico sobre el sacrificio de Isaac.²³ En el relato Jehová pone a prueba la fe de Abraham, ordenándole que sacrifique a su único hijo. Cuando ya estaba dispuesto todo para el sacrificio, aparece un ángel y evita el sacrificio diciendo que los preparativos ya le han probado a Jehová la fe incondicional de Abraham. Según Kierkegaard, Abraham es el “padre de la fe” porque mediante su decisión de obedecer el mandato divino suspende la validez de la norma moral que le prohíbe matar a su hijo. Mediante este “movimiento

21 Cf. APEL, K. O., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, p. 179.

22 MALIANDI, R., *La ética cuestionada*, Buenos Aires, Almagesto, 1998, p. 292

23 Cf. Génesis, 22.

espiritual” Abraham resiste la tentación de obrar moralmente, para cumplir la voluntad divina: único deber absoluto para el ser humano. “[...] ningún sacrificio es demasiado duro cuando Dios lo ordena [...]”²⁴. Si se deja a un lado la fe, dice Kierkegaard, Abraham es un asesino; si en cambio se la tiene en cuenta, es un creyente. Sin embargo, estos predicados no son excluyentes. *Abraham es un creyente y un asesino*. Un especialista en derecho penal, seguramente podría confirmar si la acción de Abraham puede tipificarse como homicidio en grado de tentativa, agravado por el vínculo y si, por consiguiente, el mencionado sermón kierkegaardiano puede tipificarse como apología del delito.

El decisionismo pierde su apariencia inofensiva cuando deja de referirse exclusivamente al ámbito filosófico y se consideran sus consecuencias políticas. El decisionista liberal Karl Popper, por ejemplo, pretende hacer valer como obligatorias las reglas de juego propias del sistema democrático atendiendo *exclusivamente* a la decisión irracional de reconocerlas fácticamente como tales. Este fundamento, sin embargo, resulta demasiado débil para algo tan importante como la convivencia democrática de una sociedad abierta, que Popper pretende defender contra las amenazas totalitarias.

Como ejemplo de estas amenazas puede considerarse la propuesta del jurista nazi Carl Schmitt, quien extrae las consecuencias políticas del decisionismo teológico de Kierkegaard.²⁵ Sin embargo, Schmitt no se contenta con la suspensión kierkegaardiana de la moralidad en favor de la fe, sino que pretende hacer depender la validez del orden jurídico-político de la decisión excepcional del soberano, identificable como quien decide si la situación está jurídicamente ordenada o no lo está. En este último caso, la misión del soberano sería restablecer el orden jurídico mediante las decisiones que lo fundan. No me detendré en esta forma de decisionismo nazi, porque ya ha sido examinada críticamente hace ya tiempo.²⁶ Esta forma de decisionismo produce desde hace algunas décadas un gran entusiasmo y admiración entre algunas almas

24 KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, trad. J. Grinberg, 2 ed., Buenos Aires, Losada, 1958, p. 17

25 SCHMITT, C., *Politische Theologie*, Berlin, Dunkler Humblot, 2. Auflage, 1934.

26 Véase, por ejemplo: FLAX, J., *La democracia atrapada: una crítica del decisionismo*, Buenos Aires, Biblos, 2004.

desprevenidas y otras no tanto..., que suelen minimizar la defensa del Nacionalsocialismo formulada por Schmitt en su artículo de 1934: “El *Führer* protege el derecho”.²⁷

Considerando que a los decisionistas les gustan las paradojas, quisiera denominar la siguiente situación como “la paradoja del ordenador ordenado”. Se trata alguien que cree poder “decidir” que la situación sociopolítica está desordenada. Si cuenta con suficiente poder militar, “decide” el estado de excepción para poner orden, restablecer el derecho y reorganizar la nación. Una vez restablecido el orden, *tarde o temprano*, los jueces autorizados por el sistema jurídico lo condenan a prisión por los crímenes cometidos al cumplir su decisión reorganizadora. Sobre esta paradoja quisiera formular dos preguntas filosóficas: Primera pregunta: ¿hay acaso una refutación del decisionismo más contundente y evidente que esta? Quien creía que debía restablecer el orden terminó ordenado por ese orden. Como dice el refrán: fue por lana y salió trasquilado. Segunda pregunta: ¿qué es el orden? Spinoza distingue dos maneras de concebir el orden: una manera imaginaria y otra racional.²⁸ Nos agradan las cosas dispuestas de tal modo que las podemos recordar fácilmente. Sin embargo, ese agrado no es signo suficiente de la objetividad del orden. Alguien puede equivocarse cuando piensa “esto está desordenado”. Su juicio puede estar determinado por sus intereses particulares y no por la coerción no coercitiva del mejor argumento. Estas y otras son preguntas filosóficas muy interesantes sobre las que pueden meditar quienes tienen tiempo para ello, como es el caso de Josef Schütz, quien, en 2022, a los 101 años de edad, fue condenado a la cárcel por la justicia alemana por su papel como guardia en el campo de concentración nazi de Sachsenhausen, en las afueras de Berlín, durante la Segunda Guerra Mundial.

Todas las variantes del decisionismo mencionadas se asientan sobre una misma concepción subjetivista del sentido de las acciones humanas. Según esta concepción, el sentido de una acción se reduce a las intenciones de un agente que decide en soledad. Kierkegaard destaca justamente que Abraham no tiene ni

27 Cf. SCHMITT, C., „Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934“, en: *Deutsche Juristen-Zeitung*, 39, 1934, pp. 946-950.

28 Cf. SPINOZA, B., *Ethica ordine geométrico demonstrata*, Pars I, Appendix, Bari, Laterza, 1915, pp. 39-46.

puede tener interlocutores. Ni Isaac, ni Sara, ni Eliezer podrían comprender el sentido de su acción. Por eso, Abraham guarda silencio. Ni durante su viaje al monte Morija ni cuando regresa a su casa puede decir algo sobre la prueba de su fe.

La falacia decisionista se asienta sobre una comprensión deficitaria del sentido de las acciones humanas. *Sabemos* que este sentido no puede reducirse a las intenciones del agente. Lo *sabemos* porque consideramos *responsable* al agente. Ello significa que le atribuimos la capacidad de *responder* a las preguntas que le puedan formular quienes no comprendan ese sentido o quienes lo comprenden, pero impugnan su acción por razones morales o técnicas. Para superar el déficit intencionalista, presupuesto en el decisionismo, basta con *examinar reflexivamente este saber implícito* que siempre ya tenemos sobre la responsabilidad de las acciones humanas. Este examen nos conduce a advertir que todo actor silencioso y aparentemente solitario es un potencial interlocutor, con quien debemos poder dialogar sobre el sentido y la validez de sus acciones. La posibilidad de ese diálogo es un componente constitutivo del sentido de las acciones humanas, un componente olvidado por la reducción intencionalista presupuesta en el decisionismo.²⁹

29 Cf. PAOLICCHI, L., *Praxis, sentido y normatividad. Hacia una reconstrucción pragmática de las acciones humanas*, Buenos Aires, Prometeo, 2014; DAMIANI A. M., "Verbindlichkeitstransfer und Begleitdiskurs. Sinnkritische Bemerkungen über den Handlungsbegriff", *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 80, 2021, pp. 3-23.