EN LETRA: DERECHO PENAL
Año IX, número 20, 2025, pp. 82-97.

UNA DEFENSA KANTIANA A "LOS FILÓSOFOS"

A PROPÓSITO DEL LIBRO: "CONTRA LA CORRIENTE", DE FEDERICO MORGENSTERN

Lucía SOLAVAGIONE*

Fecha de recepción: 30 de abril de 2025
Fecha de aprobación: 29 de septiembre de 2025

"[E]l Juicio a las Juntas aparece
como uno de esos momentos
nobles que no abundan en la
historia argentina."[1]

Resumen

En este ensayo me ocuparé del último libro de Federico Morgenstern: *Contra la corriente*.[2] El libro aborda un hecho significativo en la historia argentina: el Juicio a las Juntas. En primer lugar, me dedicaré, en una parte descriptiva, a señalar lo que considero que son los temas centrales que el autor problematiza a lo largo de su obra. En segundo lugar, en una parte más bien valorativa o crítica, analizaré las posturas que Morgenstern entiende como opuestas en torno al Juicio a las Juntas Militares realizado en Argentina en 1985: los así llamados enfoques "kantiano" y "consecuencialista". Particularmente, me detendré en las posibilidades de actuación que tuvieron a este respecto "los filósofos", esto es, el grupo de intelectuales argentinos artífices del juicio. A partir de ello, intentaré esbozar una defensa "kantiana" al curso de acción elegido por ellos.

* Doctora en derecho y magíster en derecho alemán (Universität Bonn, Alemania); magíster en derecho y argumentación (UNC). Becaria doctoral del Servicio Alemán de Intercambio Académico y de la Universidad de Bonn.

[1] ALTAMIRANO / FERNÁNDEZ MEIJIDE / LLINÁS, "¿Qué puede hacer el arte con los hechos más dramáticos de la vida pública? Representaciones culturales del juicio", en GARGARELLA / RAMÓN MICHEL / GARCÍA ALONSO, *Cuando hicimos historia. Acuerdos y desacuerdos en torno al Juicio a las Juntas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2025, p. 162.

[2] Las páginas citadas entre paréntesis en el texto principal pertenecen al libro reseñado.

Palabras clave: consecuencialismo, kantianismo, filosofía del derecho penal, dilemas morales, sacrificio

Title: A Kantian Defense of "Philosophers".

Abstract

In this essay, I will discuss Federico Morgenstern's latest book, Contra la corriene. The book addresses a significant event in Argentine history: the Trial of the Juntas. First, in a descriptive section, I will point out what I consider to be the central themes that Morgenstern addresses throughout his work. Next, in a more evaluative section, I will analyze the opposing views on the Trial of the Military Juntas in Argentina in 1985, as understood by Morgenstern: the "Kantian" and "consequentialist" approaches. I will focus particularly on the possibilities for action available to "the philosophers," that is, the group of Argentine intellectuals who were the architects of the trial. Based on this, I will attempt to outline a "Kantian" defense of their chosen course of action.

Keywords: consequentialism, Kantianism, philosophy of criminal law, moral dilemmas, sacrifice

Sumario: I. Sinopsis; II. El dilema moral de los filósofos; 1. Sobre los dilemas morales; 2. Sobre los cursos de acción inevitablemente insatisfactorios; III. ¿Ausencia de dilema?; 1. "Versión fuerte" del principio ultra posse nemo obligatur; 2. "Versión débil" del principio ultra posse nemo obligatur; IV. Reflexiones finales; V. Bibliografía

I. Sinopsis

Considero que toda reseña debe comenzar con una descripción general del libro. En ese sentido, se trata, fundamentalmente, de explicar —sobre todo para quienes (aún) no lo han leído— qué temas se abordan, cómo se desarrollan y de qué manera está estructurada la obra. En otras palabras —e imitando el estilo del autor, que sorprende al lector acostumbrado a textos estrictamente dogmáticos con referencias literarias y cinematográficas—, esta descripción funciona como una especie de "tráiler": un adelanto breve que muestra fragmentos clave de la obra y genera cierta expectativa en quienes consideren leerla. Sin embargo, este tráiler no está dirigido únicamente a posibles nuevos lectores, sino también a quienes, habiendo ya leído el libro, se interesan por conocer la visión que otro tiene sobre él.

El objetivo de Morgenstern con este libro es, en sus propias palabras, meterse en un debate que considera "empobrecido" y hacer un análisis "revisionista" de una parte de la historia que

entiende mal editada (p. 38). Pretende, asimismo, "generar una discusión jurídica de jerarquía, no un festival de acusaciones y emocionalidades" (p. 39).

En cuanto a la estructura de la obra, ésta se divide en dos grandes partes: Parte I ("Jaime") y Parte II ("Némesis") que, a su vez, se subdividen en distintos capítulos.

La primera parte, tal como delata la denominación de su título, se concentra en el rol de Jaime Malamud Goti en los acontecimientos que tuvieron lugar en nuestro país en la década del ochenta del siglo pasado, fundamentalmente en su labor como asesor del ex presidente Raúl Alfonsín en lo relativo al Juicio a las Juntas Militares. Asimismo, esta parte aporta información sobre la biografía de Malamud Goti y realiza un recorrido de sus ideas sobre lo sucedido en ese entonces y el impacto que ello tuvo con posterioridad. Morgenstern formula, además, ciertas críticas vinculadas a omisiones en el rol de Malamud Goti en ese momento histórico y en su obra. El autor retoma también argumentos y fundamentos expuestos por jueces y doctrinarios con el objetivo de comprender y conceptualizar de manera más clara el debate sobre el juzgamiento de los crímenes de la dictadura. No obstante, no pretende "hacer un repaso histórico exhaustivo ni un análisis minucioso de las medidas y estrategias de justicia y derechos humanos encaradas por Alfonsín y los filósofos" (p. 39).

En la segunda parte, Morgenstern analiza la realidad del castigo de los delitos de lesa humanidad en Argentina. Toma como eje referencial las objeciones que Marcelo Sancinetti le hizo a Malamud Goti respecto a la decisión sobre *quién* y en *qué medida* castigar. De allí que Morgenstern caracterice a Sancinetti como "el mayor detractor académico de Alfonsín y los filósofos" (p. 39), como "hipercrítico" (p. 70) y, a su vez, "un gran inspirador de la segunda ola de juicios por lesa humanidad" (p. 39). Es en esta parte donde se exponen los reproches que se le efectuaron a Alfonsín y a los filósofos no sólo por parte del mencionado penalista, sino también de otras personalidades, como Ernesto Garzón Valdés y Roberto Bergalli.

Tras este panorama general de la obra, me detendré en el aspecto central que he elegido destacar en esta reseña: las dos grandes cosmovisiones que, según Morgenstern, se enfrentaron en torno al Juicio a las Juntas Militares.

Por una parte, se encontrarían los (¿auto?) denominados "kantianos" o "retribucionistas", cuya figura central sería la de Marcelo Sancinetti. Según Morgenstern, se trataría de una postura "absolutista" que no admite acuerdos ni dilemas (pp. 313 s.); "cuando es el castigo de asesinos lo

que está en juego" debe resolverse "a favor de la punición" (p. 314). Para esta visión, no sólo debía *necesariamente* castigarse, sino que "*todos* los culpables merecían la misma pena, y no podía aplicarse la idea de obediencia debida" [énfasis agregado] (p. 12). En definitiva, "el poder que no se somete a la moral kantiana es el mal" (p. 100).

Por otro lado, estarían los así llamados "antikantianos" o "utilitaristas", cuya figura central sería la de Jaime Malamud Goti y la de los filósofos. Para esta visión se debía "lograr el estado de cosas que más se aproxime a la situación óptima, y es mejor el estado de cosas en el que algunos culpables son castigados que el estado de cosas en el cual ninguno lo es" (p. 12, prólogo de Martín Farrell). Para Morgenstern, quienes adscriben a esta postura "piensan que nos enfrentamos con dilemas entre fines igualmente legítimos y admiten que la realización de unos inevitablemente genera el sacrificio de otros [...] consideran la posibilidad del conflicto y la tragedia de las elecciones cuando analizan los problemas, y saben que hay *trade offs* que no son eliminables" (p. 314).

A continuación, analizaré la relevancia de la noción de "dilema moral" para valorar, a partir de ello, el accionar de los filósofos.

II. El dilema moral de los filósofos

A lo largo del texto, Morgenstern aborda reiteradamente el problema del dilema moral —también denominado "trágico", "de justicia" o "de ética práctica"— al que se habrían enfrentado Alfonsín y los académicos artífices del Juicio a las Juntas Militares. Por un lado, existía el deber de castigar hechos atroces; por otro, el de respetar las reglas del Estado de derecho para juzgar y sancionar los delitos.

Veamos qué significa exactamente esto.

1. Sobre los dilemas morales

El dilema moral es una categoría particular dentro de los conflictos morales: todos los dilemas son conflictos, pero no todos los conflictos morales alcanzan el estatus de dilema. Estos últimos pueden considerarse conflictos en un sentido simple.

En términos generales, los dilemas implican una tensión —experimentada directamente por el agente moral— entre dos cursos de acción que son debidos (necesarios de ser realizados), pero mutuamente excluyentes, pues su realización simultánea es imposible. En palabras de Lariguet, su núcleo definitorio duro consiste en que "existen dos alternativas (valores, principios, normas, etc.) que exigen, en el mismo caso, acciones-omisiones que son normativamente incompatibles. El agente moral no puede satisfacer simultáneamente ambas y el problema estriba en que las dos alternativas deberían ser honradas".[3] En resumen: un agente (X) se enfrenta a dos opciones (OA y OB) que tienen la misma fuerza normativa —es decir, ambas son igualmente debidas con la misma fuerza (de lo contrario no habría dilema)— pero son incompatibles, y debe elegir una de ellas. Al optar por OA, incumple OB, y viceversa. Esta disyunción es el corolario natural del conflicto.[4]

Entre las distintas clases de dilemas morales, el que —según Morgenstern— habrían enfrentado los filósofos corresponde al llamado "dilema de sacrificio". Éste se caracteriza por la inevitabilidad de dejar de lado —"sacrificar"— algún valor, lo que convierte la decisión del agente en una elección trágica.[5]

El sacrificio puede presentarse de dos formas: gradual y no gradual.[6]

La primera forma de sacrificio se vincula con la idea de *mal menor*. Consiste en minimizar o evitar ciertos males, como en el estado de necesidad en el derecho penal. Aquí el sacrificio es gradual: los males se ponderan y se elige el menor. Esto presupone que los males son comparables e implica la noción de "derrotabilidad", es decir, que una opción puede ser superada por otra bajo ciertas condiciones.[7] La condición básica es que la opción elegida represente, efectivamente, el mal menor.

---

[3] DAMIANI / LARIGUET / MALIANDI, *Ética y conflicto - Un diálogo filosófico sobre la ética convergente*, Colección Humanidades y Arte, Serie Filosofía, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa, 2012, p. 165.
[4] LARIGUET, *Dilemas y conflictos trágicos - Una investigación conceptual*, Lima-Bogotá, Palestra Temis, 2008, p. 73.
[5] LARIGUET, *supra* nota 4, p. 127.
[6] Sobre esto, véase: LARIGUET, "Los dilemas morales *qua* límites de la racionalidad práctica", en *Diánoia*, vol. LV, n.° 64, mayo 2010, pp. 71–108.
[7] LARIGUET, *supra* nota 6, pp. 100 ss.

La segunda forma de dilema se presenta en situaciones de *inconmensurabilidad* o simetría, donde los requerimientos normativos en conflicto no admiten gradación. Las alternativas son absolutas y mutuamente inderrotables: ninguna posee fuerza suficiente para imponerse sobre la otra.[8]

La opción valiosa sacrificada es aquella que el agente moral deja de lado al tomar una decisión. Al descartar una alternativa, surge en él un "residuo moral" que puede abordarse desde dos perspectivas. Desde el plano psicológico, el agente experimenta culpa o remordimiento por la elección realizada, y se siente agobiado por la carga de su decisión. En este sentido, el residuo moral cumple una función: si el agente es virtuoso, entonces incluso al hacer lo que debe, se siente culpable por lo que ha debido sacrificar.[9] Desde el plano normativo, el residuo moral hace referencia a una norma, principio o valor que ha sido dejado de lado por la decisión del sujeto.[10]

Con relación al sacrificio inevitable y al residuo moral: "[e]l solo hecho de que haya males, y que éstos no puedan evitarse debido a cierto estado del mundo, determina que lo trágico no haya sido borrado de la faz de la tierra: tal mal quedará por tanto como «residuo» y «recordatorio» de que nos fue imposible evitar la toma de decisiones que a lo mejor hubiéramos deseado no tener que tomar".[11]

La elección trágica se vincula a casos drásticos en los que ninguno de los caminos disponibles está exento de males: cualquier curso de acción elegido por el agente conlleva inevitablemente un daño. En estos casos, el dilema justifica un mal o daño inevitable, y no es posible no sacrificar algo esencial.[12] Ello "explica que nuestra decisión pueda ser tildada de incorrecta. […] si los dilemas trágicos son posibles, no habrá decisión «correcta»".[13] Cuando el dilema es genuino, es decir,

[8] LARIGUET, *supra* nota 6, pp. 79 s.
[9] La noción de residuo moral —la idea de que una elección correcta puede dejar una carga emocional o ética en el agente— ha sido desarrollada, entre otros, por Bernard Williams, quien destaca la persistencia de culpa o remordimiento en las decisiones trágicas, aun cuando una de las opciones era moralmente preferible. WILLIAMS, *Moral Luck*: *Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 27 ss.
[10] LARIGUET, *Encrucijadas morales - Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*, Madrid-México, Plaza y Valdés Editores, 2011, p. 100.
[11] ZUCCA / LARIGUET / MARTÍNEZ ZORRILLA / ÁLVAREZ, *Dilemas Constitucionales. Un debate sobre sus aspectos jurídicos y morales*, Madrid, Marcial Pons, 2011, p. 52.
[12] WILLIAMS, *supra* nota 9, pp. 60, 74.
[13] ZUCCA / LARIGUET / MARTÍNEZ ZORRILLA / ÁLVAREZ, *supra* nota 11, p. 56.

cuando no hay —por definición— una solución correcta, el agente no podrá evitar violar un deber y causar un mal, independientemente de lo que decida. El resultado de la decisión práctica será, por tanto, la violación de un deber.

Esa violación del deber no implica que el agente deje de ser un virtuoso, es decir, aquel que, por definición, hace lo correcto. Ello es así pues, en el mundo trágico, uno está condenado a hacer lo incorrecto.[14]

A continuación, explicaré las razones por las cuales algunos, como el propio Morgenstern, sostienen que los filósofos se encontraban en un dilema moral (trágico).

2. Sobre los cursos de acción inevitablemente insatisfactorios

En primer lugar, Morgenstern sostiene que los filósofos se encontraban en una situación donde ningún curso de acción posible podía evitar una solución insatisfactoria; es decir, enfrentaban un auténtico dilema moral (pp. 269 ss.). Las alternativas eran, por un lado, castigar de forma absoluta a quienes cometieron hechos aberrantes durante la última dictadura militar, a costa de soslayar los mecanismos ordinarios de juzgamiento y las herramientas propias de un Estado democrático y constitucional de derecho. Por otro lado, aplicar un castigo relativo, a costa de dejar impune a parte de los responsables de esos hechos.

En segundo lugar, el autor defiende el curso de acción finalmente elegido por los filósofos y Alfonsín: el castigo parcial y, correlativamente, la impunidad parcial (derivada de la limitación temporal de la persecución penal a los responsables y de la delimitación del círculo de autores a través de los tres niveles de responsabilidad). Para ello, apela a razones vinculadas a la conveniencia, en términos consecuencialistas, de adoptar dicho curso de acción (véase III.1).

III. ¿Ausencia de dilema?

[14] Para Platón, la filosofía política y la psicología están entrelazadas. El ciudadano perfecto de la *polis* es el virtuoso. La armonía de ésta depende de la virtud de sus ciudadanos o, en otros términos, la salud psicológica de la *polis* depende, directamente, de la salud de sus integrantes (salud como virtud).

A continuación, explicaré por qué podría argumentarse que los filósofos no se encontraban frente a un genuino dilema moral, en virtud de que, en realidad, una de las dos alternativas no era posible.

1. "Versión fuerte" del principio *ultra posse nemo obligatur*

Para que pueda hablarse de un dilema genuino, ambos cursos de acción deben haber sido realmente *posibles* para el agente. No puede haber exigibilidad de hacer X si no existe la posibilidad fáctica de hacerlo.

Ello se deriva de la máxima asociada a la ética kantiana: *ultra posse nemo obligatur* (nadie está obligado más allá de lo que puede), o, en otras palabras, "debe implica puede".

Lo esencial es que, para Kant, el vínculo entre los conceptos de *sollen* (deber) y *können* (poder) no es solo ético, sino también lógico. Es decir, se trata de una implicación fuerte: no puede haber deber sin posibilidad, no solo en términos prácticos, sino también conceptuales. Dicho de otro modo: en el propio concepto de deber está implícita la posibilidad de realizar la acción. Así, la imposibilidad fáctica de hacer X es lógicamente incompatible con el deber de hacer X. En otras palabras, para que algo pueda definirse como un deber, tiene que ser factible. Si no es factible de realizar, entonces no puede ser considerado un deber, porque la posibilidad de cumplimiento es parte constitutiva del concepto mismo de deber.

En el tema que nos ocupa, la pregunta decisiva parece ser esta: ¿era realmente imposible, en términos fácticos, que los filósofos adoptaran un curso de acción distinto?

Morgenstern señala que las principales razones por los cuales *no fue posible* adoptar el camino más radical de la justicia total se vinculan con, primero, la incapacidad del sistema judicial para juzgar a todos los intervinientes y, segundo, la situación reinante de inestabilidad, que representaba una amenaza constante para la democracia.

Con relación a lo primero, el autor es partidario de la visión que entiende que no hay país con una estructura judicial que pueda soportar el tratamiento de tantos hechos y que pueda hacerlo correctamente (p. 12, prólogo de Farrell). Asimismo, resulta difícil descartar que, de haberse intentado un camino más radical, toda la empresa de juzgamiento hubiera fracasado.

Con relación a lo segundo, Morgenstern considera que "un mal manejo de la situación podía llevar al país a una guerra civil" (p. 273) y que las objeciones a la actuación de Alfonsín soslayan "los intereses y la capacidad de presión de las Fuerzas Armadas y su incidencia en la viabilidad de seguir ciertos cursos de acción institucional" (p. 294). Para sostener este argumento, retoma diversas declaraciones de los actores históricos al respecto. Así, cita por ejemplo al mencionado ex presidente (p. 273), quien señaló que: "había un alzamiento militar [...] y por el otro un ejército que se negaba a reprimir. Los desenlaces posibles de esta situación [...] incluían una pueblada que podía desatar la guerra civil o bien un colapso de la autoridad constitucional".[15]

Es importante formular una aclaración aquí. Morgenstern vincula estas razones a una ética *utilitarista*, es decir, considera que la actuación de los filósofos fue valiosa, ya que se fundamentaba en la evitación de consecuencias negativas. De allí que, a lo largo del libro, se refiera a ambas posturas o cosmovisiones sobre el Juicio a las Juntas como, por un lado, la kantiana y, por otro, la consecuencialista. A este respecto, cita una entrevista a Farrell en la que éste habría contado "que cuando habló con Alfonsín sobre cuál eran los esquemas posibles para los juicios militares, le explicó la diferencia entre una ética consecuencialista y una ética deontológica, y cómo se podía hacer desde el punto de vista consecuencialista para lograr el mejor estado de cosas posibles"[16] (p. 161). Asimismo, Morgenstern entiende que "Jaime piensa en términos consecuencialistas sobre cómo se debía proceder para posibilitar que el camino del castigo no fuera total y que los distintos grupos involucrados pudieran intentar convivir en un futuro en el mismo territorio, sin que la democracia se viera seriamente amenazada" (p. 279).

No obstante, considero que esas razones también *se vinculan con la ética kantiana*. Es decir, no solo justifican una acción en función de lo que es más conveniente, según el desarrollo futuro de los acontecimientos, sino que lo hacen al influir directamente en la imposibilidad de optar por un curso de acción diferente. El desmoronamiento de la democracia y la incapacidad del sistema judicial, que habría llevado al fracaso de un castigo total, no eran solo *consecuencias* indeseables. Más bien, la estabilidad democrática y la capacidad del poder judicial eran condiciones esenciales para que la realización misma del Juicio a los comandantes fuera *posible*. De hecho, esto se desprende de la citada entrevista a Farrell, quien señaló que "[l]a opción era entre no castigar a

[15] GIUSSIANI, *¿Por qué, doctor Alfonsín?*, Buenos Aires, Sudamericana-Planeta, 1987, p. 268.
[16] https://seul.ar/martin-farrell/

nadie —porque *no se podía* castigar a todos— o castigar a los que podía" [énfasis agregado].[17] Es razonable preguntarse, incluso, por la posibilidad misma del Juicio tal y como fue llevado a cabo (esto es, bajo la premisa del castigo parcial). En este sentido, una de las primeras incógnitas genuinas que surgen al respecto es "¿cómo fue posible que civiles desarmados administraran justicia sobre aquellos que portaban armas?"[18]

Podría objetarse este tipo de razonamiento por su carácter contrafáctico y, por tanto, por la inviabilidad de contrastar históricamente sus conclusiones. Así, podría decirse que, en el ámbito de la historia, es muy difícil determinar con certeza las consecuencias de un curso de acción alternativo; es decir, especular sobre lo que podría haber sucedido si el estado de las cosas o las decisiones tomadas por las autoridades hubieran sido diferentes. En el tema que aquí nos ocupa, la objeción sería la siguiente: no puede afirmarse con seguridad que el sistema judicial no *hubiera* sido capaz de llevar a cabo un juzgamiento total, ni que la democracia *hubiera* sido suprimida si Alfonsín y los filósofos *hubieran* optado por un camino alternativo de acción.

Sin embargo, considero que es legítimo y útil pensar en términos probabilísticos. No se trata de afirmar que "esto iba a suceder (con certeza)", sino de plantear que, dadas las circunstancias de ese momento, "era más probable que ocurriera X que Y". En relación con la elección de los filósofos, esto puede expresarse de la siguiente manera: ¿qué era más probable en ese contexto histórico si se hubiera tomado el camino alternativo del castigo total a los militares por los crímenes de la dictadura?

Entiendo que el libro aporta buenas razones para sostener por qué no fue posible elegir un curso de acción diferente. En otras palabras, por qué "el manejo institucional del horror […] exigió limitarse a las posibilidades que se manejaban en ese tiempo, con las restricciones reales" (p. 304). Y es que las probabilidades de que la alternativa del juzgamiento total fracasara —ya fuera por la incapacidad del sistema judicial o por el desmoronamiento de la democracia— eran, objetivamente, altas.

[17] https://seul.ar/martin-farrell/

[18] JELIN / GERCHUNOFF / FARREL, "¿Una iniciativa política de espaldas a la sociedad? El contexto del juicio", en GARGARELLA / RAMÓN MICHEL / GARCÍA ALONSO, *supra* nota 1, p. 41

En virtud de lo anterior, resulta desconcertante que hayan sido precisamente los kantianos —aquellos que defienden un castigo absoluto basado en un ideal de retribucionismo estricto— quienes criticaran con tanta dureza la elección de los filósofos.

2. "Versión débil" del principio *ultra posse nemo obligatur*

Hasta ahora he presentado razones que permiten considerar que los filósofos se encontraban en un dilema moral genuino y por qué, en consecuencia, no actuaron de manera moralmente reprochable, ya que estaban condenados a tomar una decisión trágica.

También he expuesto argumentos para sostener que, incluso si se considerara que tal dilema no existía y debía primar una "justicia total", no era posible, en ese contexto histórico y con las herramientas disponibles, implementar esa prevalencia.

Frente a este razonamiento, podría argumentarse que no es posible afirmar con seguridad que un camino alternativo fuera realmente imposible: no hay certeza de que el sistema judicial no hubiera tenido la capacidad para un juzgamiento total ni de que la democracia se hubiera visto concretamente amenazada. Pues probabilidad, por mínima que sea, implica posibilidad —dicho de otro modo: toda probabilidad mayor a cero implica posibilidad—; y toda probabilidad igual a uno implica necesidad. En otras palabras, algo es lógicamente imposible si su probabilidad en todo mundo posible es cero, y algo es necesario si su probabilidad en todo mundo posible es uno. Por lo tanto, si el argumento descansa en que era más probable X que Y, ello implica que tanto X como Y tenían un valor de probabilidad mayor que 0 y menor que 1; en consecuencia, ninguno de los dos era lógicamente imposible. Y si no lo eran, entonces se abre espacio para considerar la existencia de un deber.

Existen buenas razones para sostener esta objeción, por lo que debe ser tomada en serio.

A continuación, explicaré por qué, aun admitiendo que los filósofos *podían* efectivamente emprender un camino diferente, no corresponde valorar su actuación como moralmente reprochable desde una óptica kantiana. Para ello, me basaré en lo que he denominado "versión débil del principio *debe implica puede*".

Según esta versión, si una persona *cree* racionalmente que no puede hacer X, entonces no está moralmente obligada a hacerlo, incluso si, objetivamente, sí podía. Esto se debe al rol central que ocupan la razón práctica y la buena voluntad en la ética kantiana. Para Kant, lo único bueno sin

restricción es la buena voluntad: la disposición a actuar conforme al deber, por respeto al deber. Por eso, si alguien actúa según lo que genuina y racionalmente cree que es su deber —aunque esté equivocado— su voluntad sigue siendo moralmente valiosa. Kant no juzga la moralidad solo desde los resultados, sino desde la *intención racional del agente*.

La imputación moral exige una noción subjetiva de libertad. Para que alguien sea moralmente responsable, debe haber actuado libremente y con *conciencia de posibilidad*. Si cree, con base racional, que no puede actuar de determinada manera, entonces no hay libertad moral de elección, y, por tanto, tampoco deber.

El deber exige posibilidad subjetiva, no solo objetiva. Por eso, el principio *debe implica puede* se aplica tanto a la posibilidad objetiva (física, empírica) como a la subjetiva, es decir, a la percibida racionalmente por el sujeto. Así, si alguien considera razonablemente que no puede cumplir un deber, no puede, según la ética kantiana, ser moralmente reprochado por no hacerlo. Pensemos en este ejemplo: una persona, ante una emergencia, cree que no puede ayudar sin ponerse en grave peligro. Más tarde se descubre que sí habría podido intervenir sin riesgo. Si su creencia fue racional y basada en la información disponible, Kant no consideraría su conducta moralmente disvaliosa, ya que no puede exigirse un deber que, desde su perspectiva racional, parecía imposible.

La moralidad, entonces, no depende de la mirada de un espectador omnisciente, sino de la capacidad racional del agente para deliberar y actuar según el deber. Si cree racionalmente que no puede, entonces no debe. Porque, si debe, debe ser consciente de que puede: la conciencia del deber implica el reconocimiento de su posibilidad. Dicho de otro modo, en Kant hay una presuposición implícita: tener un deber implica ser consciente de él. Aunque no son lo mismo, uno supone al otro; una persona solo está moralmente obligada a hacer X si sabe que tiene el deber de hacerlo.

El razonamiento tiene la estructura de *modus ponens* encadenado:

1. Si alguien tiene un deber, entonces debe tener conciencia de ese deber. ($P \rightarrow Q$)

2. Si alguien tiene conciencia de un deber, entonces debe tener conciencia de que puede cumplirlo. ($Q \rightarrow R$)

Ergo: Si alguien tiene un deber, entonces debe tener conciencia de que puede cumplirlo. (Ergo: P → R)

Ahora bien: ¿cómo se aplica este razonamiento a la conducta de los filósofos al optar por la solución de la impunidad parcial y del castigo parcial? Es decir, ¿puede este razonamiento justificar moralmente su conducta? Entiendo que sí y lo explicaré a continuación.

Para comprender un acto histórico no basta con reconstruir y analizar "lo que fue hecho", sino también lo que el sujeto histórico *creía posible hacer* en ese momento específico, es decir su horizonte de posibilidades, ya que esas representaciones orientaban sus decisiones tanto como los hechos del presente.[19] Para entender el Juicio a las Juntas, debe examinarse lo que hicieron los filósofos y, *además*, lo que ellos creían posible según su horizonte de expectativas.

Para una justificación en términos kantianos a partir de la versión débil del principio *ultra posse nemo obligatur*, lo decisivo es si esa prognosis era *racional*. A este respecto, son esenciales las circunstancias condicionantes que menciona Morgenstern en su libro y que ya fueron explicitadas: las limitaciones del sistema judicial y la inestabilidad democrática. A partir de ello, existe una presunción fuerte de que los filósofos hicieron pronósticos racionales a partir de condiciones que evidenciaban un escaso margen para el *poder* en la estricta vía del *deber*.

Sobre la creencia (fundada) de que no era posible actuar de otro modo son muy ilustrativas las palabras de Nino sobre que "un temor muy real que todos los partidos compartían era el resurgimiento de la coacción militar".[20]

En resumen: por un lado, un curso de acción que implicara la adopción de medidas más drásticas se hubiera visto, *probablemente*, frustrado debido a la incapacidad del sistema judicial para lograr un castigo total. Además, en los mismos términos probabilísticos, la subsistencia de la democracia —como sistema que brindaba las condiciones mismas para la realización de los juicios— se hubiera visto comprometida. Por otro lado, aún si se rechazara la idea de que ello era

[19] Cfr. SKINNER, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en *History and Theory*, vol. 8, n.° 1, 1969, pp. 3-53, quien utiliza este enfoque principalmente para analizar la intención de los autores de textos o actos comunicativos en momentos históricos determinados; KOSELLECK, *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Madrid, Trotta, 1979, pp. 338 ss.

[20] NINO, *Juicio al mal absoluto*, Buenos Aires, Emecé, 1997, p.178 (citado por Morgenstern en p. 305).

efectivamente probable, es razonable sostener que los actores históricos intervinientes en este proceso *pensaran genuina y racionalmente* que sí lo era. Por lo tanto, las afirmaciones según las cuales el "discurso pragmático" desplazó al "discurso ético"[21] o que "Alfonsín no actuó moralmente"[22] son, en términos de ética kantiana, erróneas y reflejan sólo parcialmente el pensamiento de este filósofo.

IV. Reflexiones finales

A partir del análisis de las posturas contrapuestas sobre el Juicio a las Juntas y al curso de acción elegido por los filósofos, he llegado a las siguientes conclusiones.

En primer lugar, conforme a una *versión fuerte* del principio *ultra posse nemo obligatur*, debe excluirse la reprochabilidad moral del actuar de los filósofos. La solución alternativa del castigo total habría sido, con una probabilidad cercana a la certeza, *imposible* de llevar a cabo. A partir de esta probabilidad, no puede hablarse de reproche moral alguno en sentido kantiano: no hay violación de un deber si su cumplimiento es fácticamente imposible.

En segundo lugar, según una *versión débil* del principio *ultra posse nemo obligatur*, incluso si se negara que un curso de acción más drástico fuera materialmente imposible, puede sostenerse que, cuando menos, es razonable suponer que los actores intervinientes *creyeran racionalmente* en esa imposibilidad. Y si ese juicio —esa previsión— era racional, entonces el curso de acción finalmente adoptado también puede considerarse moralmente válido desde una perspectiva kantiana.

En tercer lugar, aun asumiendo que otro curso de acción era efectivamente posible y que, además, la creencia de los filósofos sobre la imposibilidad de otra solución no era racional, estaríamos, de todas formas, frente a un *genuino dilema moral*. Aun en ese escenario, no correspondería formular un reproche moral: cualquier elección habría sido trágica, en tanto implicaba la renuncia a algún valor fundamental.

---

[21] SANCINETTI, *Derechos humanos en la Argentina postdictatorial*, Buenos Aires, Lerner, 1988, p. 152 (citado por Morgenstern en p. 253).
[22] DIAS (citado por Morgenstern en p. 268).

Asimismo, no debe perderse de vista el valor fundamental de que el juzgamiento se haya sido realizado respetando las herramientas regulares de un Estado democrático de Derecho. En este sentido, se ha señalado, correctamente, que el Juicio a las Juntas fue un "hecho extraordinario" que "se llevó adelante siguiendo los procedimientos ordinarios del derecho procesal penal argentino, respetando las garantías constitucionales de los acusados y el debido proceso, y los imputados fueron juzgados según los delitos previamente establecidos en el Código Penal".[23]

En conclusión, la decisión de optar por un castigo y una impunidad parciales puede ser defendida no solo desde una lógica consecuencialista, sino también desde una perspectiva kantiana. De este modo, el accionar de los filósofos no puede ser considerado moralmente reprochable bajo ningún prisma. A la pregunta "¿No podemos estar orgullosos?" (p. 239)[24], que da título a un capítulo de *Contra la Corriente*, no cabe sino responder con un rotundo sí.

V. Bibliografía

DAMIANI, Alberto / LARIGUET, Guillermo / MALIANDI, Ricardo, *Ética y conflicto. Un diálogo filosófico sobre la ética convergente*, Colección Humanidades y Arte, Serie Filosofía, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa, 2012.

GARGARELLA, Roberto / RAMÓN MICHEL, Agustina / GARCÍA ALONSO, Lautaro, *Cuando hicimos historia. Acuerdos y desacuerdos en torno al Juicio a las Juntas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2025.

GIUSSIANI, Pablo, *¿Por qué, doctor Alfonsín?*, Buenos Aires, Sudamericana-Planeta, 1987.

KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Madrid, Trotta, 1979.

[23] GARGARELLA / RAMÓN MICHEL / GARCÍA ALONSO, "Introducción. Para despertar al Juicio del olvido", en GARGARELLA / RAMÓN MICHEL / GARCÍA ALONSO, *supra* nota 1, p. 27.
[24] Que retoma la pregunta que se formula SANCINETTI, en: *supra* nota 21, p. 53 (citado por Morgenstern, p. 237).

LARIGUET, Guillermo, *Encrucijadas morales - Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*, Madrid-México, Plaza y Valdés Editores, 2011.

LARIGUET, Guillermo, "Los dilemas morales *qua* límites de la racionalidad práctica", en *Diánoia*, vol. LV, n.° 64, mayo 2010, pp. 71–108.

LARIGUET, Guillermo, *Dilemas y conflictos trágicos - Una investigación conceptual*, Lima-Bogotá, Palestra Temis, 2008.

SANCINETTI, Marcelo, *Derechos humanos en la Argentina postdictatorial*, Buenos Aires, Lerner, 1988.

SKINNER, Quentin, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", en *History and Theory*, vol. 8, n.° 1, 1969, pp. 3–53.

WILLIAMS, Bernard, *Moral Luck*: *Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

ZUCCA, Lorenzo / LARIGUET, Guillermo / MARTÍNEZ ZORRILLA, David / ÁLVAREZ, Silvina, *Dilemas Constitucionales. Un debate sobre sus aspectos jurídicos y morales*, Madrid, Marcial Pons, 2011.